

Prometheus eller Narcissus?

Entreprenören som samhällsomvälvare

Karl Palmås

Korpen Koloni Förlag



Karl Palmås

Prometheus eller Narcissus?

Entreprenören som samhällsomvälvare

KORPEN KOLONI FÖRLAG

© Karl Palmås 2011

Korpen Koloni Förlag  
Heurlins Plats 1  
413 01 Göteborg  
info@korpenkoloni.se  
www.korpenkoloni.se

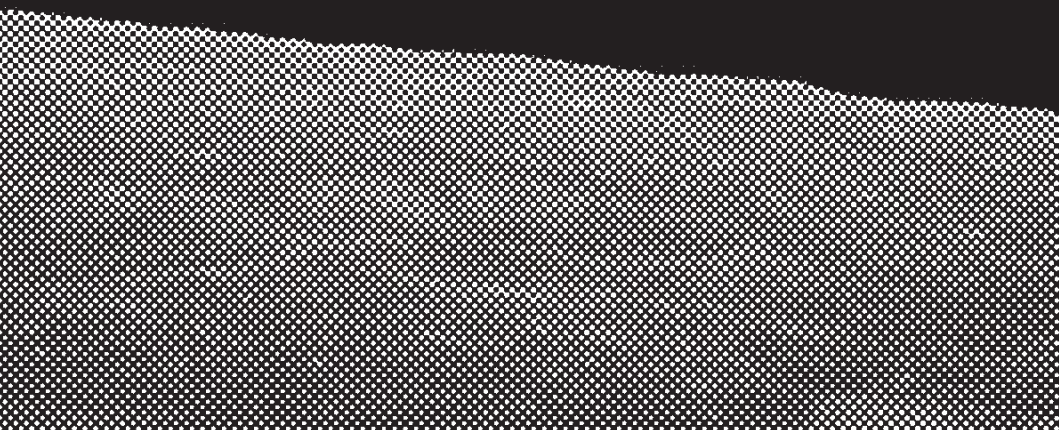
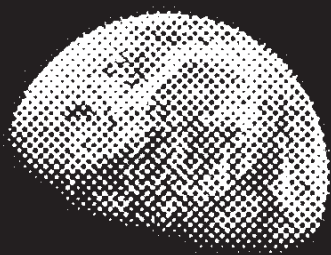
Omslag & typografi: Otto Rosenlund

Omslagsbild: David M. Hillis, Derrick Zwickl & Robin Gutell,  
University of Texas

Tryck: Nørhaven, Danmark 2011

ISBN 978-91-86923-00-6

Innehållet i denna bok är licensierat under Creative Commons  
Erkännande-DelaLika 2.5 Sverige.



## Innehåll

¶	Inledning: Ekonomiskt liv	9
Δ	1. Prometheus protokoll: The Pirate Bay och kvasiradikalismen	18
	-----	
	Teknik, politik, modernitet	21
	Ekonomi har aldrig varit modern	24
	Efter kulturradikalismen, efter det moderna?	29
	Den förste kvasiradikalen	33
Θ	2. Funkar det? Dem Collectives ontopolitiska företag	37
	-----	
	Att få den globala kapitalismen att tala	39
	Den ontopolitiska hållningen	44
	Entreprenören som smittospridare	50
Π	3. Via, inte inuti: Entreprenörsanden och Hand in Hand	58
	-----	
	Speglandet av tro och begär	60
	Uppskalning som repetition	64
	Entreprenören fraktaliskt upplöst	72
	Ingivelsens psykologi	78
	Vilken ande?	86

◇	4. Den politiska entreprenören:	
	Noko Jeans leker Gud	89
	-----	
	Berlusconi, Benetton, Noko Jeans:	
	Tecken i tiden?	92
	Företaget och de sammankopplade sinnena	97
	Ekonomin som fetisch	101
∅	5. Njut, Narcissus, njut!	
	Johan Lindebergs kreativa revolution	107
	-----	
	Akt I: Vantrivsel i den disciplinära kapitalismens järnbur	109
	Akt II: Kapitalismens självrevolution och patologiska narcissism	115
	Akt III: Bortom det världsliga	122
▶	Avslutning	128
○	Noter	138
∅	Referenser	152





## INLEDNING: EKONOMISKT LIV

*ENTREPRENÖRSKAP. FÅ ORD* väcker så olika reaktioner och bär på så olika konnotationer. Från regeringshåll och näringsliv hör vi att entreprenörer bygger framtidens företag och ett mer kreativt Sverige. Från andra håll hör vi att samma ord är emblematiskt för en samtid som är ur led, där kulturellt skapande har reducerats till kulturentreprenörskap; där solidariska arbetare och medborgare har fjärmats från varandra och förväntas agera som individualiserade entreprenörer. Den infekterade debatten hjälps inte av att begreppet blivit alltmer urvattnat. Det sägs att entreprenörer är människor som *gör*, och att samhällsentreprenörer är människor som gör saker i – rätt gissat! – samhället. Vem är i så fall *inte* en entreprenör eller samhällsentreprenör?

Så givet allt detta, varför skriva en bok om så kallade entreprenörer? Varför skriva en bok som eventuellt späder på entreprenörskapshetsen, och sannolikt gör begreppet ännu mer tvetydigt?

Den här bokens omslag pryds av Hillis-plotten, en schematisk bild över hur evolutionen har vecklat ut sig över tid, likt en ständigt expanderande sfär ledd av genetiska replikatorer som strålar utåt-bortåt. Figuren är av nödvändighet grovt förenklad – den visar endast tretusen av de lågt räknat tio miljoner arter som idag samsas

på jorden. Plotten visar dessutom inte utdöda arter, alla de linjer som nått sin ände. Figuren visar inte heller hur DNA-snuttar har frigjorts från en viss organism, för att sedan framgångsrikt integreras i arvsmassan hos en vilt främmande art.

Trots detta ger Hillis-plotten en känsla för den frenetiskt kreativa process som får livet på jorden att veckla upp sig i ständigt nya riktningar. I sin senaste bok skriver Richard Dawkins om det svårliga i att särskilja liv från icke-liv. Ju mer vi söker efter en sådan distinktion, desto mer undslipper den oss. För hundra år sedan sökte forskarna livet i den livaktiga "protoplasma", eller *élan vital*, som antogs röra sig genom alla levande varelser. Livet var ytterst en fråga om existensen av en viss mystisk substans eller gnista. Denna mysticism har på senare år kommit att ersättas av ett mer nyktert och materialistiskt perspektiv på livets beskaffenhet:

Fram till mitten av nittonhundratalet ansågs frågan om livet ligga bortom fysik och kemi. Så icke längre. Skillnaden mellan liv och icke-liv är inte en fråga om substans utan om information. Levande ting besitter enastående mängder information. Merparten av denna information är digitalt kodad som DNA, och det finns även betydande mängder information som kodats på andra vis...<sup>[1]</sup>

Planetens samlade levande varelser är alltså en databas över sätt att hantera situationer och miljöer. DNA kan betraktas som en föränderlig manual för överlevnad, som existerar genom att göra oändliga kopior av sig själv. Vid en given tidpunkt kommer dessa data att vara lagrade i individuella kroppar (i vid bemärkelse) men över tid kommer dessa manualer för överlevnad att leva vidare precis som de genetiska replikatorer som representeras på Hillis-plotten.

Utifrån denna definition av liv kan vi slå fast att även samhällen och ekonomier lever. Samhället bör ju, för att tala med Harold Garfinkel, förstås som en samling etnometoder för att hantera konkreta situationer, och även dessa manualer besitter en förmåga att kopiera sig själva. På samma sätt är ekonomin i Gabriel Tardes världsbild en maskin för att sprida smittbara aktiviteter, kunskaper och begär. Vid en given tidpunkt kan ett produktionssätt ha stelnat i en viss maskin, men över tid kan detta produktionssätt leva vidare genom att kopieras i fabrik efter fabrik.

Att på detta sätt använda Darwin och evolution i frågor om samhälle och ekonomi kan betraktas som problematiskt, givet att vi under 1900-talet såg diverse brun-svarta, antidemokratiska strömningar som lutade sig emot socialdarwinism och allsköns vitalismer. Det är därför viktigt att klargöra vad man menar med tanken om evolutionen. I evolutionen ser vi inte en rörelse uppåt-framåt, utan snarare en rörelse bortåt-utåt, i fullständig teleologilöshet, i fundamental avsaknad av mening och mål. Inte heller ser vi nödvändigtvis ett bevarande av status quo, utan snarare en ständigt närvarande tendens till skapande och omvälvande. Vi ser frenetiskt korsbefruktande – inte ett bevarande av givna organismer. Det är denna syn på evolution som Gilles Deleuze ville skriva fram:

I kontrast till en förmodat darwinistisk evolution, där livet anses sträva efter och bevara och välja ut för artens och organismens skull, betonar Deleuzes förståelse av evolution strävandet efter kreativitet och skillnad i sig. Evolutionen fortskrider inte för att åstadkomma skapandet av arter eller varelser; den styrs inte av faktiska mål eller redan befintliga organismer. Evolution är i sig en virtuell kraft: en förmåga eller potential till förändring och blivande

som passerar igenom organismer ... Evolutionens mål är förändring och skapande i sig, inte skapandet av någon befintlig varelse.<sup>[2]</sup>

Deleuze kan alltså betraktas som en metafysiker vars främsta intresse var just frågan om kreativitet och skapandet av det nya.<sup>[3]</sup> I hans världsbild ser vi alltså starka kopplingar till evolutionsteori,<sup>[4]</sup> men vi kan även finna tankar om ett slags materiellt liv: ”a life proper to matter, a vital state of matter as such, a material vitalism that doubtless exists everywhere but is ordinarily hidden or covered, rendered unrecognisable”<sup>[5]</sup>. Här avses det faktum att även de enklaste av jordens material har en kapacitet att bilda form: Se exempelvis på hur ett vattenflöde plötsligt, vid en viss kritisk hastighet, utan extern påverkan kan gå från laminärt till turbulent flöde. Se på de komplexa vädersystem som uppstår då luft sätts i konvektionsrörelse av solljuset som värmer upp jordens yta. Se sedan på de effekter som dessa egenskaper hos vatten och luft kan ha på andra levande system. De genetiska replikatorer som åskådliggörs i Hillis-plotten kan bara förmera sig genom att samspela med detta materiella liv. Dawkins databasanalogi fångar alltså inte alla aspekter av livet.

Av detta skäl kan vi jämföra Hillis-plottens ständigt expanderande sfär av replikatorer med det klassiska fotot ”Earthrise”, taget 1968 från Apollo 8. Denna jorduppgång visar tydligt livet på jorden som biosfäriska flöden av materia-energi, pådrivna av solens lyskraft. Den visar både klorofyll och klimatsystem, båda två centrala aspekter av dessa materiella och energetiska flöden. Hillis-plotten är också en representation av livet på jorden, men i mer abstrakt mening: den visar de flöden av information som rör sig genom biosfären och bidrar till uppkomsten av mönster i materia-energi-flödena.

Även ekonomi och samhälle kan förstås i dessa termer: dels som ett flöde av materia-energi, dels som ett flöde av information. Det klassiska studiet av politisk ekonomi har fokuserat på det förstnämnda flödet. Råvaror, kapital, arbete – de klassiska kategorierna för att beskriva samhällsekonomin – ska primärt förstås i materiella och energetiska termer. Samtidigt missar vi en central komponent i ekonomiskt liv om vi inte tänker oss existensen av en samhällelig och ekonomisk motsvarighet till Hillis-plotten. För visst finns det självkopierande replikatorer – kunskaper, teknologier, trender, manualer för överlevnad – även i detta system? Visst måste vi se ekonomiskt liv som en ständigt expanderande sfär av muterande smittor, som strålar utåt-bortåt? Att utelämna denna aspekt vore i själva verket att dödförklara ekonomin.

Någonstans här, i förståelsen av samhällen och ekonomier som levande system, börjar begreppet ”entreprenörskap” att bli intressant igen. För är det inte just kring så kallade entreprenörer som vi kan leta efter nya förgreningar – även kallade ”bifurkationer” – i den expanderande sfären av ekonomiska replikatorer? Är det inte just i dessa domäner som vi kan se att nya kapaciteter i ekonomins flöde av materia-energi lockas fram? Vi ska dock låta vara osagt om det är entreprenörerna som förlöser dessa kapaciteter, eller om det är ”strävandet efter kreativitet och skillnad i sig” som i någon mån verkar genom entreprenörerna.

Hillis-plotten visar inte heller de mönster som bildas då dessa replikatorer rör sig genom biomassan. Vi vet dock att utbredningen av vissa stammar eller fyla ”veckar samhället”: de skapar nya grupperingar och associationer. I denna mening är ekonomins kreativitet kopplad till politiska processer; uppfinningar kan som bekant radikalt förändra hur ett samhälle hänger samman. Uppfinningar kan även bidra till bildandet av nya politiska subjekt. Just relationen mellan entreprenörskap och ”uppfinnandets

politik” är ett tema som präglar inte minst den första hälften av denna bok.

Att som ovan beskriva ekonomin i termer av liv har sina fördelar. Genom att utgå från att verkligheten är fundamentalt kreativ – och att det är upprätthållandet av ett mer-av-samma som kräver ansträngning – så kan man komma bort ifrån den tankefigur om ”handlingens man” som dessvärre präglar diskussionen om entreprenörskap. Samtidigt kan ett alltför rusigt romantiserande av den spontana skapandekraften innebära vissa risker. Halvvägs igenom boken kommer vi att möta ett par perspektiv som varnar för den kreativitetskult som inte bara präglar nämnda filosofitrender, utan även ligger till grund för de krav som vi ställs inför såsom deltagare i den samtida ekonomin.



Resonemangen i denna bok cirklar kring två frågeställningar. För det första, är vi fortfarande moderna när den tekno-industriella utvecklingen tillåts ”kontamineras” av politik? För det andra, vad har hänt med det som vissa kallar ”kapitalism” om marknaden har blivit spelplats för motståndet, och om motståndet har blivit spelplats för marknaden? Den förra frågan kommer att diskuteras i den första hälften av boken, den senare i den andra.

I kapitel ett kommer vi att diskutera mötet mellan entreprenörskap och aktivism i relation till exemplet The Pirate Bay. Denna organisation drev en BitTorrent-tracker på ett – i Stockholms Tingsrätts tycke – mer eller mindre entreprenöriellt vis. Samtidigt ansågs verksamheten drivas på ideologisk basis, och detta öppnar upp för ett utforskande av det vanskliga i att gränsla uppdelningen mellan

”ren” affärsverksamhet och ”rena” samhällsförändrande initiativ. I detta kapitel kommer Bruno Latour att vara vår diskussionspartner. Som vi ska komma att se kan hans tankar om modernitet användas för att resonera kring de spänningar som uppstår i mötet mellan entreprenörskap och aktivism. I samband med denna diskussion kommer vi även att undersöka om vi kan skänka uttrycket ”kvasi-radikalism” en ny mening.

Kapitel två fortsätter samma undersökning: På vilket sätt kan en kvasiradikal producera en skillnad i samhället? Utifrån exemplet Dem Collective kommer vi att studera hur en entreprenöriell verksamhet kan ses som en ”ontopolitisk” kamp – en kamp som handlar om att förändra en given konsensus gällande ekonomins natur. Vad kan anses möjligt inom ramen för den givna ekonomin? Vilka lagar styr dess väsen? Denna diskussion är högst relevant i en tid då ekonomin alltmer börjar beskrivas som ännu mer oreglerig och naturlagsstyrd än naturen själv. Vi kommer även att se hur uppfinnandet av nya ekonomiska lösningar blåser liv i ekonomin, i takt med att dessa innovationer börjar sprida sig. Precis som i det föregående kapitlet kommer vi att föra denna diskussion tillsammans med författare från de vetenskapssociologiska och -filosofiska fälten.

I det tredje kapitlet kommer vi att stöta på en annan ekonomisk lösning – mikrokrediten – som har genomgått samma process av ontopolitisk kamp och spridning: de moment som protosociologen Gabriel Tarde kallade innovation och imitation, alternativt uppfinning och upprepning. Kapitel tre kommer att diskutera vart hans tankar kan leda oss i vår förståelse av entreprenörskapet, exemplifierat av Percy Barneviks arbete med organisationen Hand in Hand. Som vi ska komma att se öppnar Tardes idéer upp för en perspektivförskjutning – från sökandet efter en ”entreprenörsanda” inuti ett slutet och atomistiskt mänskligt subjekt, till spårandet av innovationer och ingivelser som rör sig genom öppna, monadiska och

sammankopplade mänskliga aktörer. Diskussionen kommer således att öppna frågan: Kan vi ersätta den vackra tanken om den fria, autonoma, skapande Människan med den minst lika vackra tanken om de sammankopplade och skapande sinnena?

Den tardeanska idén om de sammankopplade sinnena kommer även att diskuteras i kapitel fyra, i relation till Maurizio Lazzaratos beskrivning av ”den politiska entreprenören”. Denna entreprenör verkar inte bara inom det ”rent ekonomiska” fältet, genom att förse konsumenter med nyttigheter, utan även inom det socio-kulturella fältet, där han eller hon bidrar till att påverka medborgarnas bild av världen. Ett exempel på en sådan politisk entreprenör – som alltså producerar både produkter och ”subjektiviteter” – är Noko Jeans. Med detta företags berättelse som utgångspunkt kommer kapitlet att diskutera Lazzaratos kritik av den samtida ekonomin, i vilken entreprenörskap – och företagande i allmänhet – alltmer har blivit en fråga om att fånga känslor och forma sinnen.

Även kapitel fem lyfter fram röster som kritiserar sammanblandningen av entreprenörskap och aktivism. Vi möter Luc Boltanski och Ève Chiapello, som hävdar att den samtida kapitalismen legitimeras av en ny anda, lånad från det revolutionära -68. Vi möter även Slavoj Žižek, som hävdar att denna kapitalism lever vidare eftersom den ständigt revolutionerar sig själv, och att den dessutom har kommit att sammanfalla med en nyandlighet som tillåter oss att flyta ovanpå det kaos som präglar vår materiella vardag. Dessa teman åskådliggörs väl av Johan Lindebergs entreprenöriella verksamhet, så som den beskrivits av honom själv i Sveriges Radio P1:s Sommar. Lindebergs resonemang om den ”kreativa revolution” som han själv har deltagit i analyseras således som ett tecken i tiden: Hur ska vi förstå det faktum att entreprenörer idag beskriver sig själva som politisk-revolutionära aktörer?



I det avslutande kapitlet ställer vi bokens perspektiv i relation till mer etablerade teorier om entreprenörskap, mer specifikt de som sprungit ur Joseph Schumpeters arbete. Vi kommer även att fånga upp begreppet ”kreativ revolution”, och utveckla det i en alternativ riktning. Schumpeters siande om kapitalismens slut är en ständig referens i diskussionen om entreprenörskapets roll i samhälle och ekonomi. Utifrån de tankar som vi mött i tidigare kapitel kan vi dock ställa Schumpeters profetia på huvudet, och spekulera i ett alternativt slut.

Resonemangen i kapitel ett, två, tre och fem figurerade ursprungligen i en serie föreläsningar som hölls under hösten 2009. Jag vill därför passa på att tacka de personer som bjöd in mig: Lars-göran Strandberg på Kungliga tekniska högskolan, Hanna Sigsjö på Malmö högskola, Henrik Berglund på Chalmers tekniska högskola, respektive Mats Rosengren på Södertörns högskola. Eftersom texterna reflekterar några av de tankar som jag fördjupat mig i under min tid som Wallanderstipendiat vill jag även tacka Handelsbankens forskningsstiftelser för välkommet stöd.

# 1 . PROMETHEUS PROTOKOLL : THE PIRATE BAY OCH KVASIRADIKALISMEN

HISTORIEN OM ETT fotografi: Mannen på bilden har en ivrig blick, vitt skägg, och ser ut att vara i sextioårsåldern. Till vänster står en gänglig yngling som ser belåten ut, blickandes rakt in i kameranlinsen. Den ene bär slips, den andre mer ledig klädsel. Vad förbinder dessa två män?

International Free Software Forum i Brasilien, sommaren 2009. Luiz Inácio Lula da Silva, landets president, är på plats för att diskutera de problematiska aspekterna av ett aktuellt lagförslag om skärpt upphovsrätt. Hans samtalspartner heter Peter Sunde, och är en av grundarna till den svenska BitTorrent-trackern *The Pirate Bay*. Om vi tillåter oss att se Sunde som en entreprenör – Stockholms Tingsrätt hävdar att så är fallet – så måste han vara en av Sveriges mest inflytelserika entreprenörer. Vilka andra produkter har nått lika många användare? Vilka andra verksamheter är lika omvälvande?

Temat för denna bok är alltså ”entreprenören som samhällsomvälvare”. Låt oss först koppla detta till den lågintensiva debatt om ”kulturradikalismen” som har pågått under de senaste åren. Vad är kulturradikalism? Det är det perspektiv som framhäver vikten

av att bryta mot de kulturella sedvanor som håller oss människor tillbaka från att bli fria varelser. Traditionellt sett har institutioner som kyrkan och äktenskapet varit föremål för kulturradikal kritik. På senare tid har siktet även ställts in på vanor såsom tvåsamheten och heteronormen.

Kulturradikalismen bygger på föreställningen att det är inom ramen för kulturen som politisk förändring bör ske. Under första hälften av 1900-talet kom denna föreställning till uttryck i tolkningen och skapandet av kulturella artefakter. Böcker, pjäser och poesi sågs som den primära spelplatsen för politik. Aktivism var att skriva modernistisk prosa eller komponera atonala musikstycken. Från och med det sena sextioåret kom den kulturradikala aktivismen även att inbegripa anammandet av alternativa livsstilar. På så vis utökades det aktivistiska spelfältet; man behövde inte längre skriva eller komponera för att göra ett avtryck i kulturkampen, utan kunde dra sitt strå till stacken genom att agera på ett ”motkulturellt” vis. Att hänge sig åt ”utsvävande” livsstilar började alltså betraktas som en politiskt subversiv verksamhet.

I tidskriften *Axess* hävdas det dock att denna kulturradikalism har gått ”från maktkritik till maktbekräftelse”.<sup>[6]</sup> Chefredaktör Johan Lundberg skriver att det har blivit omöjligt att vända sig emot samtidens tendens till slentrianmässig kulturradikalism, vilken har kommit att utvecklas till ”ett slags nutidsfetischism”. Den kulturradikala anda som enligt Lundberg genomsyrar den svenska kulturdebatten kännetecknas av ”tanken att nyhet, uppbrott och förändring är nödvändiga kriterier för kvalitet”. På *Expressens* kultursida får Lundberg dock svar på tal. Nils Schwartz skriver att kulturradikalismen alls inte har spelat ut sin roll.<sup>[7]</sup> Än finns det institutioner att kritisera. Förutom ”patriarkatet, arbetsköparna, kyrkan, kärnfamiljen, klassamhället”, samt ”homofobin, nationalismen, krigsivrarna, kolonialismen, rasismen, antiintellektualis-

men och tusen andra förtryckande instanser” lyfter han fram en ny fiende: Kulturradikalismen måste nu även bekämpa ”upphovssnyltarna”. Dessvärre har ungdomen inte hakat på det i Schwartz’ tycke kulturradikala imperativet att stärka upphovsrätten. Han avslutar: ”Kulturradikalismens tid är sannerligen inte förbi. Det finns allt att försvara. Framstegen får vi ta sen. När de unga har vaknat.”<sup>[8]</sup>

Det finns mycket att säga om den omdebatterade kulturradikalismen. Det har ju hänt mycket inom samhällsvetenskaperna som har gjort det nödvändigt att modifiera vår kulturradikalism. Bland annat kan vi inte, på samma sätt som tidigare generationer, luta oss mot en icke-problematiserande syn på ”upplysning” och ”förnuft”.<sup>[9]</sup> Ett ifrågasättande av kulturradikalismen behöver däremot inte medföra att vi hamnar i Aress kulturkonservatism. Vårt ifrågasättande bör snarare utgå från vad herrarna Lundberg och Schwartz har gemensamt – nämligen synen på *kulturen* som det primära politiska slagfältet. Just Schwartz bitterhet inför den unga generation som kastar bort sin tid på fildelning är talande – i tekniken finns det väl ingen politik att hämta?

Om vi tillåter oss att dyka ned i samtida samhälls- och kulturteori möter vi dock en diametralt motsatt hållning. Under de senaste årtiondena har det blivit populärt att söka politikens vara *just* i tekno-vetenskaplig utveckling. Exempelvis har det inom sociologin blivit alltmer populärt att studera ekonomi och samhälle utifrån teorier och metoder som ursprungligen utvecklats inom vetenskapsstudier (så kallade *Science and Technology Studies*, eller STS). I synnerhet har *actor-network theory* eller i kortform ANT – en strömning förknippad med Bruno Latour och Michel Callon – kommit att bli en central fåra inom samhällsteorin. Eftersom Bruno Latour är en person som ofta har missförstått, inte minst för hans påstådda ”postmodernism”, kan det vara värt att undersöka bakgrunden till hans projekt.

## TEKNIK , POLITIK , MODERNITET

Man kan se Latours verk, och STS som helhet, som ett ramverk för att studera de sociala, tekniska och politiska processer med vilka vetenskapsmän och ingenjörer bygger och omkonstruerar vår värld. Detta ramverk är baserat på de etnografiska och historiska studier av vetenskaplig praktik som har utförts inom STS-disciplinen. I närgångna beskrivningar av moderna vetenskapsmän såsom Louis Pasteur,<sup>[10]</sup> Frédéric Joliot<sup>[11]</sup> och Robert Boyle<sup>[12]</sup> kan man uttyda någonting intressant: Dessa vetenskapsmän har det officiella målet att locka fram studieobjektens sanna natur, utan att blanda in sin egen "mänsklighet" i skapandet av vetenskapliga rön. Samtidigt ser vi i dessa antropologiska studier av vetenskapen att så inte är fallet. Skapandet av de förment "rena" vetenskapliga resultaten förutsätter en vetenskaplig praktik där "smutsiga" politisk-kulturella komponenter oundvikligen blandas in i produktionsprocessen. Exempelvis är Joliots forskning kring kärnfysik omöjlig att separera från den franska regeringens arbete med att säkra statens autonomi och suveräna status.<sup>[13]</sup> Dessa politisk-kulturella aspekter av forskningsrönens tillblivelse tenderar dock att döljas. Den brittiske sociologen Andrew Barry skriver:

In science, a clear distinction is made between the untidy practical process of laboratory work and the finished public presentation of conclusions and results. The latter appears in public as an embodiment of the rationality of scientific method. The former is generally unobserved.<sup>[14]</sup>

Målet med att göra etnografier av den "lortiga" vetenskapliga praktiken är inte att misskreditera vetenskapen. Snarare är syftet

att lyfta fram den politik som ligger inbäddad i spelet kring hur vi – vetenskapsmän, men även lekmän – enas om världens beskaffenhet. Detta möte mellan ontologi (läran om vad som kan sägas existera) och politik kom sedermera att kallas för ”ontopolitik”: politiken som handlar om vilka världar som kan legitimeras som verkliga.<sup>[15]</sup> ANT är alltså inte bara en sociologi om hur innovationer uppstår – det är även ett sätt att studera makt och politik. Detta inte minst eftersom angreppssättet fokuserar på hur vetenskapliga rön och innovationer rör sig genom samhället genom att plockas upp av samhällets aktörer, som i sin tur använder dem för att uppnå särskilda mål. Denna process gör att en innovation eller ett vetenskapligt rön ständigt ”översätts” till olika kontexter för att tjäna vissa syften, och därmed *muterar* under sin väg genom samhället.

Samtidigt, menar Latour, går det inte att reducera all vetenskaplig och ingenjörsmässig verksamhet till enbart maktuttryck. Här är det värt att notera att denne fransman gjorde sitt intåg i STS när disciplinen fortfarande dominerades av vad som kallades *the strong programme* inom fältet Sociology of Scientific Knowledge (SSK). Detta ”starka program” fokuserade på hur ideologiska och maktrelaterade överväganden formar vetenskaplig och teknologisk utveckling: Vetenskapliga resultat är bara resultat av människors sociala spel.

Forskarna inom SSK hade sina skäl att driva denna tes. Framför allt ville de komma ifrån den teknikdeterminism som präglat tidigare teorier om teknik och samhälle. (Exempelvis kan Schumpeter läsas som en sådan teknikdeterminist.) Samtidigt är det idag få forskare som framhårdar i SSK:s hårda socialkonstruktivism. Latour och andra ANT-företrädare kritiserade socialkonstruktivismen utifrån följande resonemang: Självklart finns det sociala faktorer som påverkar vetenskapsmäns och ingenjörers praktik, men dessa beskriver bara halva sanningen. Även icke-mänskliga faktorer spelar en viktig

roll i den vetenskapliga praktiken, inte minst eftersom det som vi kallar "socialt" påverkas av icke-mänskliga objekt. Som Andrew Barry och Don Slater skriver om aktör-nätverk-teoretikerna:

In particular, they argued that the idea that technology was either socially constructed or socially shaped was problematic for two reasons: first, because the distinction between what was "social" and "technical" and what was "human" and "non-human" was itself disrupted through the process of technical change; second, because the very idea that the social was something like a structure, environment or context within which technical change occurred was itself problematic. It was impossible to give a purely "social" explanation of technical change because technical objects (facts, artefacts, devices) themselves formed a critical part of what the social is.<sup>[16]</sup>

Det mänskligt sociokulturella och det icke-mänskligt naturliga är alltså under ständig omförhandling, och det som vi ofta kallar för "sociala faktorer" är i själva verket konfigurerat av tekno-vetenskapliga rön och artefakter. Icke-mänskliga objekt kan således komma att börja "agera" i samspel med mänskliga subjekt, och därmed hamna någonstans mitt emellan objektsstatus och subjektsstatus: de blir så kallade *kvasiobjekt*. Men vi ska återkomma till dem senare.

Den som vill förstå Latour kan alltså tänka följande enkla tanke: Det sociala påverkar vår förståelse för de vetenskapliga studieobjekten, samtidigt som de vetenskapliga studieobjekten påverkar "det sociala". Denna enkla tanke leder dock till att vi måste omvärdera hur vi ser på såväl de icke-mänskliga objekten i naturen som de

mänskliga subjekten i samhället. Ingen av de två kan reduceras till den andra – detta kallar Latour irreduktionism – och vi måste lära oss att leva med tanken att objekt och subjekt, natur och kultur, flyter in i varandra. Lite längre fram kommer vi också att se att denna irreduktionism har intressanta konsekvenser för vår syn på aktivism och entreprenörskap.

## EKONOMIN HAR ALDRIG VARIT MODERN

Utifrån ovanstående idéer kom Latour även att utveckla sin egen tolkning av vad modernitet innebär. STS-forskare ser nämligen ett starkt samband mellan modernitetens genombrott och uppkomsten av den experimentella vetenskapen. Donna Haraway skriver följande om hur Robert Boyles experimentella metod kom att förändra vår syn på vetandet om naturen:

This separation of expert knowledge from mere opinion as the legitimating knowledge for ways of life, without appeal to transcendent authority or to abstract certainty of any kind, is a founding gesture of what we call modernity. It is the founding gesture of the separation of the technical and the political.<sup>[17]</sup>

Med denna gest kunde vetenskapsmannen säga: ”Det är inte jag som säger detta om världen – det är labbmaskineriet som får naturen att tala.” Det var då inte längre en människa som övertygade sin omgivning om världens beskaffenhet, utan naturen själv. Haraway fortsätter:

The world of subjects and objects was in place, and scientists were on the side of objects. Acting as



objects' transparent spokesmen, the scientists had the most powerful allies. As men whose only visible trait was their limpid modesty, they inhabited a culture of no culture. Everybody else was left in the domain of culture and of society.<sup>[18]</sup>

I *We Have Never Been Modern* (1993) tar Bruno Latour STS lärdomar från den vetenskapliga praktiken och tillämpar dem på större samhälleliga arrangemang. Detta leder honom till att hävda att den moderna människan kännetecknas av ett visst självbedrägeri. Officiellt säger sig denna människa leva i en värld av rena objekt och rena subjekt. Samtidigt agerar den på sätt där natur och kultur alltmer flikas in i varandra, men detta sker inofficiellt, i det dolda. Latour ser alltså det moderna som en polär motsättning mellan naturen – ett utrymme bestående av icke-människor, vilka i denna ”moderna konstitution” blir objekten för vetenskaplig och teknisk kunskap – och kulturen – ett utrymme befolkat av människor och deras maktuttryck, politiska spel och ideologier.

Det bedrägliga i situationen är att ju mer den moderna människan försöker separera dessa två delar av verkligheten, desto mer konstruerar den ”hybrider” där naturliga objekt och kulturella subjekt flikas samman. Moderniteten är alltså en illusion: *vi har aldrig varit moderna*. Den moderna människan har aldrig levt upp till den bild som den försökt skapa av sig själv. Detta ska inte förstås som ett simpelt självbedrägeri, utan som ett *funktionellt* självbedrägeri. Latour beskriver uppkomsten av detta självbedrägeri enligt följande:

... this discrepancy between self-representation and practice was not due to the banal distance between words and things, theory and practice, consciousness and life, but that it was fully *functional*: it was

*because moderns took themselves to be so thoroughly disentangled from the shackles of the past that they were so efficient at entangling themselves ... Thus, for me, the originality of the moderns never relied on some ideal of science, ... but in one very efficacious estrangement from their own practice which allowed them to do the exact opposite of what they were saying.*<sup>[19]</sup>

Men om nu detta är den moderna synen på vetenskap och samhälle, hur ska vi då förstå den moderna ekonomin? Går det att analysera ekonomin enligt samma raster? Låt oss göra ett försök. Flera författare har talat om vårt ekonomiska teoretiserande som ett modernt projekt.<sup>[20]</sup> Mycket riktigt skriver även Latour om det moderna i att förstå ekonomin som ”en naturaliserad ekonomisk infrastruktur som kan studeras vetenskapligt av de ekonomiska vetenskaperna”<sup>[21]</sup>. Man kan alltså hävda att de ekonomiska vetenskaperna, och till viss del vår vardagsförståelse av ekonomin, passar in i Latours beskrivning av det moderna. För det första har vi en tendens att se marknaden som baserad på en uppdelning mellan rena objekt och rena subjekt, natur och kultur. ”Marknaden” förstås som ett naturaliserat objekt, frikopplat från den politiska turbulens som präglar den av mänskliga subjekt befolkade ”kulturen”. För det andra har vi en tendens att se arbete inom företag på samma idealiserade vis som den moderna vetenskapen ser på vetenskapsmännen i laboratorier: såsom frikopplade från de politisk-kulturella processer som pågår ”ute i samhället”.

Låt oss pröva detta resonemang ytterligare, och börja med vår syn på marknaden. Denna mytiska marknad, styrd av naturliga lagar, menar Latour ”offers the mirror-image of the myth of uni-

versal scientific laws”<sup>[22]</sup>. När började vi se ekonomin på detta sätt? Donna Haraway<sup>[23]</sup> menar att denna mytologi fick fotfäste omkring den industriella revolutionen, när ekonomiska teoretiker som Adam Smith började se ekonomin som en plats och ett objekt. Ekonomin fick ett eget liv – det var inte längre en samling aktiviteter inflikade i samhället. Som J.K. Gibson-Graham beskriver det blev det ekonomiska ”a bounded totality made up of hierarchically ordered parts and energized by an immanent life force”<sup>[24]</sup>.

Men är vi verkligen så naiva inför marknadens mekanismer? Ingen tror väl verkligen att marknaden kan skyddas från kulturell eller politisk påverkan? Nej, myten om marknaden bör betraktas som ett ideal, mot vilket vi alltid strävar. Vi lever *som om* det går att separera objekt och subjekt – den rena marknaden från den rent politisk-kulturella delen av samhället. Ekonomen Samuel Brittan hävdar att det finns en konsensus bland ekonomer om idealet att marknaden är en plats som bör vara styrd av en naturlagsmässig mekanism. Denna enighet omfattar även tanken att denna naturaliserade sfär kan kräva interventioner från ”samhället” för att reglera objektet.<sup>[25]</sup> Adair Turner kallar denna konsensus för ”den klassiska liberala modellen”, där samhällets mål uppnås genom beskattning och reglering av den mekanism som uppstår då individer följer sitt egenintresse.<sup>[26]</sup> Han slår alltså fast:

The good society is delivered by a robust tension between politically defined constraints and the self-interest and animal spirits of business and entrepreneurs, and it is not always wise to muddy those roles. ... Capitalism flourishes within a clearly understood role for the state as the definer and implementer of wider social objectives.<sup>[27]</sup>

Politik, staten och samhälleliga mål ses som ett uttryck för mellanmänniska spel – kulturen – medan marknaden, näringslivet och entreprenörskapet är den ”djuriska” natur som ibland måste kontrolleras. Vilken är mekanismen för hur kulturen intervenerar i naturen? Jo, den parlamentariska demokratin. Politik är någonting vi gör genom att rösta om hur den naturaliserade ekonomin ska regleras.

Det finns goda skäl till att denna moderna ekonomiska ”konstitution” har uppstått. Den ideala, rena, opolitiserade marknaden säkerställer en transparent och demokratisk styrning av samhället. Notera vad Milton Friedman skriver i *Capitalism and Freedom*: ”The kind of economic organization that provides economic freedom directly, namely, competitive capitalism, also promotes political freedom because it separates economic power from political power and in this way enables the one to offset the other.”<sup>[28]</sup>

Vid en närmare undersökning framhålls alltså idealet om den naturaliserade marknaden som en garant för maktindelning. Om industriledare och ingenjörer skulle börja agera utifrån politisk-ideologiska förtecken, så skulle det innebära att de tog ett slags genväg till politisk påverkan. Att sträva efter att egenintresset och *homo oeconomicus*-idealet ska råda i den sfär som vi kallar ekonomin är alltså att säkerställa att tekno-industriell utveckling inte blir ett maktmedel. Så länge den styrs av marknadens naturlag så vet vi var vi har den.

Detta leder också till att vi som anställda på ett företag förväntas vara opolitiska. Det är inte bara så att ett företags hierarkiska ordning upprätthålls av det faktum att deras anställda agerar i linje med de naturaliserade ekonomiska aktörer som vi möter inom nationalekonomin. Det är även så att denna ”avsubjektivering” av de anställda garanterar att organisationen inte utvecklas till en ”politisk” och opålitlig maktfaktor – till något som liknar det som Gilles Deleuze och Félix Guattari<sup>[29]</sup> kallade för en krigsmaskin.

Här ser vi en annan parallell mellan Latours generella tankar om moderniteten och den mer specifika konstitution som gäller för den moderna ekonomin. Det moderna, hävdar Latour, bör förstås som ett sätt att ”hålla massorna på avstånd”.<sup>[30]</sup> Vi introducerar idealet om det icke-mänskliga för att skydda oss från det omänskliga. Den naturlagsstyrda marknadens ideal förväntas förhindra att den tekno-industriella utvecklingen används för despotiska eller odemokratiska syften. Endast om entreprenörer verkligen handlar enligt det djuriska egenintresset kan vi vara säkra på att de inte utvecklas till monster som underminerar den parlamentariska demokratin.

Problemet är såklart att denna separation av en naturifierad, ”ren” marknad ifrån ”rent” kulturella, politiska strävanden aldrig lyckas. Som sagt, vi lever *som om* denna separation är möjlig, *som om* vi lyckas hålla politik och marknad separata. I själva verket har det visat sig vara mycket svårt. Den officiella ”reningen” av marknaden pågår parallellt med det inofficiella ”medlandet” mellan det ekonomiska och det politisk-kulturella. Ett exempel: Uppkomsten av det bilbälte som kom att säkerställa Volvos fortlevnad beskrivs officiellt som en ”ren” tekno-industriell triumf. Den mer komplicerade berättelsen förtäljer att innovationen uppstod då bilsäkerhetsaktivisters strävanden integrerades i den förment objektiva företagshierarkin.<sup>[31]</sup>

#### EFTER KULTURRADIKALISMEN , EFTER DET MODERNA ?

Låt oss återvända till Lundberg och Schwartz. Det känns frestande att beskriva deras debatt om kulturradikalismen såsom hopplöst fast i Bruno Latours moderna konstitution. Deras diskussion förutsätter ju en stark distinktion mellan Natur och Kultur, objekt och

subjekt, icke-människor och människor. Deras meningsskiljaktigheter till trots hävdar de båda att politiken står att finna i den del av världen som befolkas av mänskliga subjekt: inom den hermetiskt slutna *kulturen*. Efter ovanstående diskussion blir denna hållning svår att acceptera. Det finns ingen ren natur, det finns ingen ren kultur. Det finns bara det som vi, tillsammans med Donna Haraway, kan kalla för "naturkulturer". Vår värld är ett kontinuerligt konstruerande av monstruösa konstellationer, där "naturliga" och "kulturella" entiteter hela tiden vävs samman. Vi ser nu varför den *kulturradikala* hållningen framstår mer och mer som en anakronism.

Med andra ord måste vi fråga oss: Är det enbart i *kulturen* som vi kan påverka världen? Är det bara institutioner som upprätthålls av *kulturella föreställningar* som gör oss ofria idag? Finns det andra faktorer som bevarar status quo, finns det andra strategier för att bända världen i nya riktningar? Det som är intressant med tesen "starta företag och förändra världen" är att den bygger på tanken att samhällsförändring kan uppnås då man börjar mecka med just de entiteter som vi på modernt vis har relegerat till Naturens onåbara domäner. "Marknaden" och "den tekniska utvecklingen" kan vara mer plastiska och formbara än vi tidigare har tillåtit oss själva att tro.

Tankefiguren "starta företag, förändra världen" diskuterades mycket i slutet av nittioalet, i alla de tidskrifter om "den nya ekonomin" vars tillkomst finansierats av den fantastiska ansamling av kapital och människor som vi numera kallar IT-bubblan. Den som vill förändra världen idag, menade "den nya ekonomins" skribenter, bör göra detta genom att starta ett företag. De traditionella politiska kanalerna har börjat te sig långsamma i jämförelse med de snabba och radikala samhällsförändringar som kom till via de nya IT-företagen. Åren efter att bubblan sprack hördes väldigt lite om

denna tankefigur. Sannolikt sågs den som lika utopisk – och därmed lika orealistisk och lika ofarlig – som andra ”profetior” som den nya ekonomins teoretiker höll sig med.

Låt oss snabbspola fram till 2009, det år då mycket av det som sades och skrevs 1999 kom att blomma ut i form av debatter, valutgångar, och domslut. Detta års mest omtalade dokument – ett dokument som vackert ramar in 00-talets utveckling – inleds med följande ord: ”SAKEN: En fil är en samling data, vilken kan innehålla musik, filmer och andra typer av data, som t.ex. datorspel. Filer kan lagras på datorers hårddiskar, men också på exv. CD- och DVD-skivor.” Detta kan ses som ett tecken på att den moderna föreställningen om entreprenörskap och teknologisk utveckling som opolitisk håller på att rämna.

Detta är nämligen en av de mest slående och intressanta aspekterna av domslutet i The Pirate Bay-målet: Detta juridiska drama har inte bara människor i rollbesättningen. Huvudrollsinnehavaren, den karaktär som först måste etableras, är BitTorrent-teknologin. De första sidorna av domen utgörs av en lång diskussion om en *sak*, ett *ting*, och om dess beskaffenhet. Lagens roll blir att fastslå: Vad *är* BitTorrent-protokollet? Ontologin, beskrivningen av den teknologiska verklighetens beskaffenhet, är *i sig* politisk. Här är det kanske inte förvånande att ”the powers that be” vinner målet. Det intressanta är att denna dom i någon mån bryter med den moderna konstitutionen. Vi har uppenbarligen börjat lämna den moderna tanken på den opolitiska teknologin och de oskyldiga, ”rena” objekten.

Vi kan här återknyta till Bruno Latours egen diskussion om en domstolssituation där objekt inte längre är oskyldiga. Vid milnieskiftet stod Microsoft inför rätta med anledning av sin monopolställning, och inför denna process hade några domare begärt en snabbkurs i datorvetenskap. Denna begäran avfärdades av mjuk-

varujätten, eftersom själva frågan ”vad är ett operativsystem?” var den springande punkten i rättsprocessen. I en intervju i International Herald Tribune varnar en juridikprofessor för att kursen skulle leda till handgemäng om lärarens beskrivning av en webbläsares funktion visar sig gå på tvärs med parternas respektive uppfattning om webbläsarens ontologi. Latour utbrister:

That's it! It is done and the question is settled: we are no longer in the modern world when even the computer, that absolute icon of control and calculation, cannot be defined impartially in front of judges without generating fistfights in the courtroom!<sup>[32]</sup>

Samtidigt finns det andra aspekter av The Pirate Bay- domen som tyder på att den moderna konstitutionen alltjämt visar livskraft. Något annat som är slående är nämligen att domstolstexten så noga försöker utreda eventuella ”entreprenöriella” inslag i TPB:s aktiviteter. Det konstateras att de åtalade har arbetat som ett ”team”, att de diskuterat organisationsprinciper och företagsformer, att de funnit sätt att finansiera verksamheten. De har med andra ord ägnat sig åt allt det som man får lära sig på universitetskurser i entreprenörskap. Här är det spännande att detta implicerar ett hårdare straff. Det skulle uppenbarligen ha varit en annan sak om TPB:s aktiviteter hade utspelat sig i en tafflig föreningsregi. Den moderna konstitutionen skall alltså upprätthållas; *business* får inte kontamineras med politik.

Vi har alltså en fot kvar i den modernitet där man måste välja: Man kan vara hur politisk man vill – gå med i partier, demonstrera på första maj, till och med dekonstruera en teateruppsättnings underliggande ideologi – bara man inte låter sin politiska strävan utmynna i nya teknologier. Omvänt får man gärna sätta nya teknologier till



världen, bara man får denna utveckling att framstå som objektiv och obändig. Man kan aldrig bli åtalad för lagbrott så länge man kan säga något i stil med ”naturen visade sig fungera såhär, jag är bara dess budbärare” eller ”marknaden visade sig ha utrymme för denna produkt”. Inte heller naturen kan klandras; den kan ju inte ställas inför domstol. Men om man är lite för disruptiv i sitt skapande av artefakter som agerar – i sin konstruktion av kvasiobjekt – så finns det en risk att ens initiativ diskvalificeras. Helt plötsligt är det då inte längre naturen som agerar; istället är det personen själv, i egenskap av mänskligt subjekt, som hålls ansvarig.

Likväl ser vi i detta rättsfall uppkomsten av en ny hållning inför frågan om samhällsförändring. The Pirate Bay-historien kan ses som ett tecken på en gryende kvasiradikalism: en radikalism som inte håller sig inom ”kulturen”, utan opererar i den alltmer upplösta gränsen mellan natur och kultur, teknik och samhälle.

#### DEN FÖRSTE KVASIRADIKALEN

The Pirate Bay må vara ett samtida fenomen, men samtidigt är sammantvinnandet av teknologisk utveckling och politisk aktivism ett tema med gamla rötter. Inte minst tecknas den väl i myten om Prometheus – den figur som enligt den grekiska mytologin stjal elden från gudarna, ger den till människorna, och därefter straffas genom att fjättras vid en klippa. Sammankopplingen av tekno-vetenskapliga framsteg och maktkritik är här påtaglig; de ter sig till och med som olika sidor av samma mynt. Och mycket riktigt, när man på Kungliga bibliotekets söktjänst Libris gör en titelsökning på ”Prometheus” finner man två relativt nyttgivna svenska böcker som behandlar myten utifrån dessa två vinklar: Nils Uddenbergs *Prometheus och dryaden* bär undertiteln ”Människan, naturen, tekniken, etiken”, medan Harry Järvs

*Prometheus eld* berör ”Försvar mot maktmissbruk från mytisk tid till 1900-talet”.

För Uddenberg står Prometheus som sinnebild för ”den produktiva och manipulerande människan, som utmanar gudarna – i vår tid skulle vi kanske hellre tala om naturlagarna – och får ta konsekvenserna av detta”<sup>[33]</sup>. Järv, däremot, beskriver myten som en diskussion om upprorets vara: ”Prometheusmyten handlade ursprungligen om gudarnas makt. Under de senaste trehundra åren har den blivit en symbol för den moderna, progressiva, teknologiska, antiauktoritära, självständiga, fria människan”<sup>[34]</sup>. Utifrån denna premiss går han därefter igenom hur denna debatt har tagit form under de senaste århundradena. Exempelvis diskuterar han hur Goethe tolkar Prometheus-myten:

Kärnpunkten i Prometheus’ revolutionära avståndstagande från den härskande guden Jupiter/Zeus var också Goethes avståndstagande från en gud som inte representerade vad Goethe ansåg vara föredömligt: den översvallande vilja till skapande och kärlek som finns i naturen, men framförallt i konstnären.<sup>[35]</sup>

Järv nämner även kulturradikalen Georg Brandes’ lovordande av Goethes Prometheus-dikt: ”Det har aldrig skrivits någon större upprorsdikt ... Den är evig. Var rad är här formad en gång för alla, står som en eldskrift på mänsklighetens natthimmel. Få versrader som skrivits på denna jord kan nämnas vid sidan av den.”<sup>[36]</sup> Trots denna lovsång kan vi konstatera att den kulturradikalism som Brandes företrädde helt missar att det finns två sidor av Prometheus-myntet. Prometheus var ju inte bara upprorsmakare, han var ju samtidigt en uppfinnare – det var hans modifierande av gränsen mellan natur och kultur som gjorde honom så farlig för gudarna.

Om Prometheus inte hade låtit sin radikalitet verka utanför den domän vi idag kallar ”kulturen” så skulle vi troligtvis inte ha diskuterat honom än idag.

Men kan vi idag tänka oss en radikalism som står med att hålla sig inom den av modernismen avgränsade kulturen? Finns det en mer anakronistisk hållning, givet samtida föreställningar om ”det politiska”? Politik är ju, som Slavoj Žižek har påpekat, inte alls ”det möjligas” konst: ”Äkta politik är snarare den diametrala motsatsen, alltså det omöjligas konst – det som förändrar själva parametrarna för vad som anses ’möjligt’ i den existerande konstellationen”<sup>[37]</sup>. Det är idag svårt att hävda att dessa förskjutningar av det möjliga endast uppkommer genom ”rent” kulturella ingrepp. Tekno-ekonomiska ingrepp, uppkomsten av nya kvasiobjekt, är minst lika potentiella. Är inte TPB-dramat, som ju rör sig i gränslandet – i den laglösa krigszonen – mellan natur och kultur, just ett tecken på detta? Den samtida samhällsomvälvaren är en kvasiradikal: Någon som bygger sin politiska taktik utifrån kvasiobjektens tillblivelse, och därmed mobiliserar såväl mänskliga subjekt som naturliga objekt till nya samhälleliga konstellationer.

Låt oss sammanfatta såhär långt. Företagsformen och innovationen har kommit att bli ett verktyg för att driva samhällsförändringar. Det finns nu exempel på entreprenörer som, istället för att påverka samhället genom traditionella politiska kanaler, bygger den färdiga lösning som förändrar vad som anses möjligt. Vi har såhär långt endast talat om startandet av en BitTorrent-tracker, men vi ska i kommande kapitel även diskutera nya produktionsapparater inom rättvis handel och ekologisk odling, samt skapandet av nya ekonomiska logiker för att ge lån till fattiga människor utan säkerhet.

Vad kan man då säga om denna utveckling? En hållning är att ignorera den: Vi håller fast vid den gamla uppdelningen, och

låtsas som att ingenting har hänt. Vi fortsätter att hålla tekniska högskolor och handelshögskolor fria från frågor om politik och samhälle, så att teknologer och ekonomer inte ”kontamineras” av samhällsförändrande ambitioner. På samma sätt fortsätter vi att, likt herrarna i debatten om kulturradikalism, diskutera politik och kultur som ett spel där enbart mänskliga subjekt agerar. En annan hållning är att luta sig mot Marx och konstatera att detta fenomen är ett tecken på uppkomsten av en ny, och högst problematisk, fas av kapitalismen. Flera kritiker följer denna linje. Ett exempel är Slavoj Žižek, som frågar sig hur vi ska kunna revolutionera en politisk-ekonomisk ordning som alltmer bygger på just konstant självrevolution.<sup>[38]</sup>

En möjlig tredje hållning vore att affirmera uppkomsten av kvasiradikalismen – att lyfta fram även de positiva aspekterna av denna utveckling. Vilka nya former för samhällsförändring kan vi infoga bredvid de traditionella modellerna för såväl innovation som politik? Vad har vi för möjligheter att komma till rätta med det självbedrägeri som moderniteten har inneburit? För att ta oss vidare bortom moderniteten måste vi omdefiniera vad teknologisk utveckling och entreprenörskap är; vi måste börja se att dessa aktiviteter inte alls är opolitiska. Omvänt måste vi också omvärdera vad det innebär att vara politiskt aktiv.<sup>[39]</sup>

## 2 . FUNKAR DET ?

### DEM COLLECTIVES ONTOPOLITISKA FÖRETAG

FÖR ETT TAG sedan när jag var ute på lokal hamnade jag i samtal med Ted Hesselbom, chef för Röhsska museet, tillika göteborgarnas favoritskåning. Vi kom att prata om klädföretaget *Dem Collective*, vars affärsidé är att producera bomullsplagg utifrån principer om rättvis handel. Ted frågade intresserat: ”Hur går det? Funkar det?”

Detta är ingen trivial fråga, speciellt inte om man börjar kvalificera den: Funkar *i vilken mening?* Funkar *givet vilket ramverk?* Sådana motfrågor leder oss in mot kärnan av problemet: Vilka aktiviteter och verksamheter kan anses vara långsiktigt hållbara (det vill säga överlevande) inslag i den samtida ekonomin? Det är ju först när företag som Dem Collective eller Grameen Bank visat att deras idéer ”funkar” som deras innovationer blir mobila, och börjar smitta av sig i ekonomin. Frågan är bara hur detta avgörande – huruvida någonting funkade – blir till? Sedan vi blev moderna har ekonomin beskrivits som en värld av objekt styrd av naturlagar, som vi diskuterade i föregående kapitel. Dessa lagar uttolkas av ekonomiska bedömare som i praktiken bestämmer vad som kan anses möjligt eller omöjligt inom ramen för dagens ekonomi.

Det finns idag utan tvekan en viss uppgivenhet inför ekonomins förmodade naturlagar. I inledningen till filmen *Žižek!* pekar den slovenske filosofen med samma namn på en tankeväckande paradox. Innan åttioalets slut fanns det fortfarande en livlig diskussion om olika ekonomiska systems förträfflighet, och mindre tankemöda lades på frågor om ekologi och miljö. Idag är situationen omvänd, vilket han utvecklar i *The Žižek Reader*:

... nobody seriously considers possible alternatives to capitalism any longer, whereas popular imagination is persecuted by the visions of the forthcoming "breakdown of nature", of the stoppage of all life on Earth - it seems easier to imagine "the end of the world" than a far more modest change in the mode of production, as if liberal capitalism is the "real" that will somehow survive even under conditions of a global ecological catastrophe...<sup>[40]</sup>

Kort sagt anses ekonomins lagar idag minst lika obönhörliga som de lagar som styr biotoper, geologiska skeenden, och atmosfäriska system. Detta är onekligen en stark tankefigur: Det sista som blir kvar, efter det att klimatförändringar och pandemier utrotat åtminstone det mänskliga livet på jorden, är kapitalism. Den process som sattes i rörelse för några hundra år sedan visar sig mer bestående än alla andra avtryck lämnade av människan.<sup>[41]</sup>

Paradoxen i sammanhanget – "den slutgiltiga paradoxen", som Žižek själv typiskt skulle ha sagt – är såklart att detta uttalande stärker föreställningen om kapitalismen som någonting som styrs av obändiga järnlagar.<sup>[42]</sup> Från vetenskapssociologin vet vi ju att fastställandet av förmodade naturlagar är en process som är mer komplex än ett rättframt åberopande av transcendentia sanningar.

Alltså borde det finnas någonting intressant i att studera hur exempelvis Dem Collective deltar i att omförhandla dessa kontrakt med ekonomins natur.

Från vetenskapssociologin vet vi också var dessa kontrakt med naturen blir till: i laboratorier. Inuti dessa utrymmen, i noggrant utformade situationer som vi kallar ”experiment”, försöker vetenskapens företrädare tolka de signaler som sänds ut från naturen. Kom ihåg vad Donna Haraway skrev om Boyle i föregående kapitel: Målet var att konstruera en situation där naturen – inte Boyle själv – talade, genom den experimentella utrustningen. Detta möjliggjorde att Boyle kunde frikoppla sig från rollen som ”vanlig” människa, till att bli ett medium för naturens lagar. Går det att applicera detta på entreprenörer med samhällsomvälvande ambitioner? Kan man se företag som Dem Collective som laboratorier, konstruerade i syfte att ge den ekonomiska ”naturen” en röst?

#### ATT FÅ DEN GLOBALA KAPITALISMEN ATT TALA

På många sätt kan man se en symmetri i Boyles och Dem Collective-entreprenörernas situation: de vill alla undvika att bli avfärdade som *tyckare* när de talar om objekten ”därute”, i verkligheten. Boyle vill, utifrån sin experimentella metod, säga någonting om gasers beskaffenhet; Dem Collective vill, utifrån sin experimentella metod, säga någonting om världsekonomins beskaffenhet. Boyle använder laboratoriesituationen, och instrument som en luftpump, för att få naturen att tala; Dem Collectives laboratoriesituation är företagandet självt, och deras instrument är företagandets ”standarddelar”, till exempel aktiebolaget.

Vi kan alltså se steget från aktivist – en samhällsförändrare som genom det öppna samtalet försöker övertyga sin omvärld – till

samhällsentreprenör som en manöver där personen ifråga börjar följa en experimentell metod, i hopp om att uppfinna eller upptäcka nya världar. Detta skapande av nya världar bör förstås i en högst materiell mening; inte som en diskursiv akt eller som ett fenomenologiskt ”avtäckande av nya världar”<sup>[43]</sup>, utan som ett försök att omförhandla vår syn på vad ekonomin *är* och *klarar av*. Går det att producera bomullsplagg och betala ut levandelöner åt de anställda på Sri Lanka? Går det att ställa om till ekologisk bomullsproduktion? Går det att göra allt detta inom ramen för dagens-globala-ekonomi-som-vi-känner-den? Går det att göra allt detta som ett vanligt aktiebolag? Kan en sådan verksamhet gå runt? Alla dessa frågor kan besvaras med en ny säkerhet om den som talar gör det utifrån en experimentell erfarenhet. Laboratorie-företaget är det som gör att vederbörande går från ”tyckare” till ”expert”.

Hur går det då till när det bevisas att någonting ”funkar” i enlighet med de ekonomiska naturlagarna? Finns det någon som utvärderar varans goda kvalitet eller rimliga utpris, någon som granskar företagets omsättning och vinst? Studeras eventuella löneuttag, eller huruvida denna till synes oortodoxa verksamhet faktiskt i mångt och mycket liknar traditionell näringslivsverksamhet? Återigen kan vi anknyta till den vetenskapliga praktiken. Latour hävdar att denna kan kategoriseras av fem parallella aktiviteter: *mobilisering av världen*, genom användning av instrument som gör att de icke-mänskliga forskningsobjekten kan bli föremål för diskussion och bevisföring; *autonomisering* av professioner och andra grupp-tillhörigheter, vilka säkrar expertens tolkningsföreträde inom ämnet; *allianser* med nyckelpersoner; *offentlig representation*, för att säkerställa omvärldens stöd; och *länkar och knutar* som håller samman dessa heterogena processer.<sup>[44]</sup>

Dem Collectives ontopolitiska företag kan kategoriseras utifrån samma termer. Världsekonomin natur mobiliseras genom instru-



ment som fabriker på Sri Lanka och en infrastruktur baserad på ekonomiska standarddelar. Autonomisering upprätthålls så länge entreprenörerna kategoriseras som just ”företagare” på Veckans Affärer-tillställningar, eller i pressens näringslivsbevakning: denna form av erkännande borgar för näringslivsmässig trovärdighet. Precis som inom traditionellt näringsliv är allianser och personliga nätverk centrala. Entreprenöriell verksamhet förutsätter värvande av finansiärer och mentorer, och i detta fall innefattar detta personliga nätverk även aktörer från civilsamhället. Slutligen är den offentliga presentationen central för verksamheten; den ontopolitiska utmaningen att bevisa att detta funkar förutsätter en ständig kontakt med allmänheten.

Betraktat ur detta perspektiv är byggandet av ekonomisk infrastruktur och fabriksdrift å ena sidan, och ständig opinionsverksamhet å den andra, båda lika centrala för initiativet. Entreprenörer som Dem Collective måste alltså ständigt länka och knyta samman affärsverksamheten (mobiliseringen av den ekonomiska naturen) med ett offentliggörande av den experimentella verksamhetens resultat. Det som gör att de skiljer sig från ”traditionella” aktivister är att de skapar allianser med *både* människor *och* icke-människor. Detsamma gäller Muhammed Yunus och andra pionjärer inom mikrokredit-rörelsen: De mobiliserade inte bara ekonomiskt och politiskt stöd från människor som trodde på mikrokredit som effektiv fattigdomsbekämpning – de mobiliserade även nya, utforskade logiker som i ekonomin. (Mer om detta i nästa kapitel.) Även Norman Borlaug, ”den gröna revolutionens fader”, kan beskrivas i liknande termer, fast från andra hållet. Borlaug var inte bara en duktig vetenskapsman, kapabel att mobilisera vetefrön till sitt stora jordbruksprojekt; hans styrka var att han *samtidigt* också var en duktig psykolog, pedagog och propagandist.<sup>[45]</sup>

Vi kan här återknyta till föregående kapitel: Dem Collectives verksamhet kan definitivt ses som ett utmanande av rådande institutionella arrangemang. Verksamheten ska dock förstås som *kvasi-radikal* snarare än *kulturradikal*, eftersom det ingrepp som görs inte inskränker sig till den kulturella sfären. En t-shirt i en butik, till salu för ett rimligt pris, producerad enligt rättvis handel-principer, av ett företag som ”funkar” – detta är någonting annat än en välskrivna debattartikel om barnarbete. T-shirten är det kvasiobjekt som gör det svårare för övriga klädproducenter att peka på det omöjliga i att ha koll på sina leverantörsskedjor, eller att betala levandelöner till de som syr deras plagg. T-shirten blir en bricka i det ontopolitiska spelet om världsekonomens beskaftenhet.

Låt oss dröja lite vid frågan om det politiska i Dem Collectives verksamhet. Vad är ”det politiska”? En politisk handling behöver inte vara någonting som är relaterat till det som vi i dagligt tal kallar politik – partier, riksdagar, lobbying, det som på engelska kallas *policy*. I denna sfär skulle man även kunna placera in mycket av den ”traditionella” aktivism som medieras inom ”civilsamhället”. De aktiviteter som bedrivs i denna policy-värld kan till och med verka antipolitiskt, vilket framgår av Andrew Barrys definition av det politiska:

Political and anti-political: An index of the degree to which a problem or object is open to contestation and dissensus. In this sense scientific arguments can be political in the sense that they open up a space for dissensus. Conversely political projects and ideologies can be anti-political to the extent that their ambition is to close down the space of contestation.<sup>[46]</sup>

En handling kan ses som politisk om den öppnar upp en möjlighet för nya perspektiv och avvikande ståndpunkter. Omvänt kan man säga att en handling som slätar ut olika perspektiv till en generell konsensus är ”antipolitisk”. Den demokratisk-politiska processen har alltså, utifrån detta perspektiv, alltid antipolitiska effekter: medborgarnas vitt skilda uppfattningar måste kokas ner till ett gemensamt åtgärdsprogram. På ett liknande sätt kan vi tala om skapande, kreativitet och uppfinningar. Barry skriver följande om uppfinnande:

Invention and anti-invention: An index of the degree to which a technological or political change opens up the space of possibility. Technical change may be anti-inventive in its implications to the extent that it displaces or blocks off other possibilities.<sup>[47]</sup>

En handling kan alltså sägas vara uppfinnande om den öppnar upp möjligheter för nya materiella och teknologiska framtider. Omvänt kan den vara anti-uppfinnande, eller ”nedfinnande”, om den stänger ner olika teknologiska utvecklingslinjer. Även här finns en paradox: Teknologisk utveckling kan ha nedfinnande, inlåsande effekter – se bara på de teknologier som för hundra år sedan styrde oss bort från det som vi idag kallar alternativa bränslen för bilar.

Utifrån dessa begrepp – politik/anti-politik samt uppfinning/anti-uppfinning – kan vi ytterligare fånga den process med vilken en entreprenör som Dem Collective försöker få ekonomin att tala. Den uppfinnande handlingen möjliggör den politiska handlingen: Öppningen av teknologin medför en öppning av en tidigare konsensus. Om det visar sig att rättvis produktion ”funkar” så blir det enklare att riva upp enigheten om världsekonomens villkor. Omvänt kan den politiska handlingen möjliggöra en uppfinnande

handling: Ett ifrågasättande av *status quo*, en stark vision om en alternativ framtid, kan dels riva upp en konsensus, men också attrahera medel för teknologisk innovation. Denna logik, som ju för övrigt även kan observeras inom det traditionella näringslivet (tänkt på IT-bubblan), kan även skönjas bland mikrokreditsentreprenörer, vilket vi återkommer till i nästa kapitel.

## DEN ONTOPOLITISKA HÅLLNINGEN

Att ingenjörer och näringsliv spelar en viktig roll i denna uppfinnandets politik är knappast någon nyhet. Tekno-ekonomiska processer har ju, som vi diskuterat ovan, alltid bidragit till att forma vår värld. Det som eventuellt är nytt är den öppenhet som visas av entreprenörer som Dem Collective och Grameen Bank. Kom ihåg: Den moderna ekonomin bygger på det självbedrägeri i vilket vi tillåter ingenjörer, vetenskapsmän och industrialister att forma världen, och samtidigt säga att politiken görs någon annanstans – i försöken att reglera den förment naturlagsstyrda tekno-vetenskapliga och industriella utvecklingen. Det intressanta med figurer som Muhammad Yunus eller Annika Axelsson och Karin Stenmar i Dem Collective, är att de *inte* försöker sopa politiken under mattan. Tvärtom, de talar ju om sig själva som *både* företagare och politiska aktörer.

Det är även detta som gör att de inte nödvändigtvis ska uppfattas som att de fortsätter på samma moderna väg som Boyle och andra började staka ut för drygt trehundra år sedan. Det finns nämligen, enligt såväl Bruno Latour som Donna Haraway, sätt att bringa in politiken i den tekno-vetenskapliga utvecklingen, utan att för den skull falla in i en vetenskapsfientlig primitivism. Latour skriver om behovet av en alternativ berättelse om vetenskapen, ämnad att motverka den moderna ”framstegsmyt” som säger att

framtiden förutsätter en alltmer raffinerad separation mellan den effektiva objektiviteten och den värdeladdade, känslofulla subjektiviteten.<sup>[48]</sup> Denna berättelse låter som följer:

Instead of clarifying even further the relations between objectivity and subjectivity, time enmeshes, at an even greater level of intimacy and on an even greater scale, humans and non-humans with each other. ... If there is one thing of which we may be as certain as we are of death and taxation, it is that we will live tomorrow in imbroglions of science, techniques, and society even more tightly linked than those of yesterday ...<sup>[49]</sup>

Vi måste alltså tänka oss en framtid där vi mänskliga subjekt alltmer accepterar vår samvaro med de icke-mänskliga objekten. Kan vi istället för en ytterligare distansering tänka oss ett närmande till "naturen"? Nick Lee och Paul Stenner har beskrivit detta närmande enligt en tankefigur baserad på ett isberg. Låt oss tänka att moderniteten bygger på två delar: en synlig, officiell del av verkligheten, där objekt och subjekt är klart definierade och "på plats"; en osynlig, inofficiell del av kvasiobjekt och andra hybrider som "medlar" mellan det som finns synligt. Utvecklingen av moderniteten innebär att isberget växer: de synliga tio procenten blir större – men bara om det osynliga monstret under vattenytan tillåts växa ännu mer. Utifrån denna metafor beskriver Lee och Stenner ett alternativ till modernitetens framstegsmyt:

We stop being modern when we think the top and the bottom of Latour's diagram together. But in adding the bottom half to the top half, light streams into

previously darkened spaces and the hybrids can be recognised and given names.<sup>[50]</sup>

Med andra ord: Genom att vi belyser dessa kvasiobjekt och hybrider, blir dessa entiteter verkliga och demokratiskt representerade. Här är vi alltså tillbaka i ontopolitiken, politiken kring vad som kan legitimeras som verkligt. Latour eftersträvar alltså ett slags ”tingsen parlament”, som kan bringa lite ordning i den monstruösa massan av hybrider. Här har han lutat sig mot John Deweys politiska filosofi för att beskriva sitt resonemang.<sup>[51]</sup> Deweys klassiska ”problem of the public” bygger på tanken att det politiskas nyckelfråga handlar om hur man skapar ”offentligheter” – temporära församlingar av aktörer som är berörda av en viss samhällelig process.<sup>[52]</sup> I egenskap av pragmatist – Dewey såg sanning som ett utfall av demokratiska samtal – intresserade han sig för de praktiska processer med vilka alla berörda medborgare deltar i att bestämma två saker. Ett: Vem får rättigheter att agera och utöva inflytande? Två: Hur ska dessa aktörer med rättigheter leva väl ihop?<sup>[53]</sup>

Latour utökar dessa frågor till att även omfatta icke-mänskliga aktörer, och på så sätt blir också den tekno-vetenskapliga utvecklingen en del av detta demokratiska samtal. Det politiska samtalet ska inte bara inkludera frågor om ”naturliga” fenomen – det ska också innefatta den process med vilken vi klargör vad som är saker och tings natur. Här kan vi tänka oss att Dem Collective är en del av just en sådan experimentell process: Vilken är den globala ekonomins natur? Finns det utrymme för rättvis handel i denna natur? Denna process är alltså något som bör hållas så öppet som möjligt: Hur undersöker entreprenören vad den samtida ekonomin är kapabel till? Hur uppfinns dessa nya lösningar, och med vilka motiv? John Law beskriver en sådan process i följande termer:

Since the reality of things is always constructed in their relations, they are always coming into or going out of being in the process of becoming realer or less real. This is Latour's argument, though we need to settle on the nature of things for a time in order to work out how real things might live well together. Then, every so often, that reality needs to be tested to discover what is real and what is not. How the realities have moved on. What deserves to be represented. Nothing, then, is ever excluded definitively, and forever. The argument is Karl Schmidt-like: there must be space for not-quite-real protestors to say that they are really real.<sup>[54]</sup>

Invändningar mot Latours sätt att tänka kring hur man kan föra in politiken i den tekno-vetenskapliga utvecklingen har kommit från flera håll, och Donna Haraway har bidragit med en av de mer inflytelserika. I motsats till Latours klara dikotomi mellan verkliga och icke-verkliga entiteter framhåller Haraway att det ofta finns ett kontinuum av mer eller mindre verkliga fenomen. Denna skala är utsatt för ständigt ifrågasättande, och dessa diskussioner är inte sällan ett spel där kategorier som kön, klass och etnicitet kan spela stor roll. Aktörer kan anses verkliga men ändå avvikande, vilket i sin tur styr tekno-vetenskaplig utveckling.

Detta gör att Haraway blir mer intresserad av *perspektiv* och *position*. Den optiska metafor hon använder sig av – diffraktionen – är ett sätt att åskådliggöra hur öppnandet av ett nytt perspektiv på världen kan skapa nya former av kunskap. Diffraktion är det fenomen som gör att ljus, när det sänds genom en spalt, expanderar ut från spaltens medelpunkt. Om denna första spalt får sällskap av ytterligare en spalt, som fungerar som ett titthål från ett sekundärt

perspektiv, så uppstår ett komplicerat interferensmönster på andra sidan spalterna. Och om en tredje spalt tillkommer, kompliceras bilden ytterligare. Om vi tänker oss att varje spalt är ett visst perspektiv på världen från vilket kunskap skapas, så kan tillkomsten av nya perspektiv radikalt förändra vår bild av denna värld. Att bygga kunskap från ett "situerat" perspektiv är att bli en källa för diffraktion som skapar nya interferenser, och därmed skapar skillnad. Diffraktionen som metod kan alltså ses som ett sätt att bedriva uppfinnandets politik: att riva upp en konsensus och öppna nya teknologiska möjligheter.<sup>[55]</sup>

Haraways ansats hjälper oss att lyfta fram en annan nyans av Dem Collectives ontopolitik. Forskningsdisciplinen produktionsteknik har sedan länge utformats utifrån speciella perspektiv: från Colts vapenproduktion, via Fords bilproduktion, till globala tillverkningsföretag. Stora summor har spenderats på att vidareutveckla denna produktionsteknik, med allt högre effektivitet. Vad händer när en alternativ spalt öppnas, från Dem Collectives alternativa rättvis handel-perspektiv? Vilken produktionsteknik börjar då ta form? Och kan den bli tillräckligt effektiv för att sägas "funka"? Dem Collectives diffrakterande perspektiv kan på så vis komma att interferera i bilden vi har av ekonomins natur. Tillkomsten av detta perspektiv har på så sätt berikat vår förståelse av världen och dess framtida möjligheter.

Haraways modell leder inte fram till det "tingens parlament" som Latour skissar på; hon tänker sig snarare att vi måste skapa en värld som är mer öppen för situerad tekno-vetenskap. Hon skriver således om SF – "science fiction, speculative futures, science fantasy, speculative fiction" – som skrivs och byggs från en mångfald av perspektiv. Trots dessa skillnader kan vi konstatera att Haraway och Latour ställer samma fråga: Hur skapar vi en hållbar modell för demokrati, om de ontologier som ligger till grund för vårt samhälls-



bygge och demokratiska samtal inte längre är fasta och fixa, utan i sig föremål för politisk diskussion? Båda två tänker sig att detta förutsätter att vi lämnar det moderna, men de är också tydliga med att det ”postmoderna” inte heller kan hjälpa oss i detta projekt. Latour menar att kritik inte längre är att dekonstruera ”matters of fact”, utan att samla aktörer kring ”matters of concern”.<sup>[56]</sup> I en passage som ekar av både Dewey och Haraway pläderar han för en ny kritik:

The critic is not the one who debunks, but the one who assembles. The critic is not the one who lifts the rugs from under the feet of the naïve believers, but the one who offers the participants arenas in which to gather. The critic is ... the one for whom, if something is constructed, then it means it is fragile and thus in great need of care and caution.<sup>[57]</sup>

Tingens parlament, diffraktion, en ny form av kritik – dessa begrepp ger oss ett visst stöd då vi diskuterar ontopolitiska företag såsom The Pirate Bay, Dem Collective och Grameen Bank. Om nu den moderna muren mellan marknad och politik håller på att rämna, så måste vi finna nya sätt att utvärdera de demokratiska förtjänsterna och bristerna i olika uttryck för kvasiradikalism. Och om nu denna konstitution hölls på plats i syfte att skydda oss från maktmissbruk, så gör vi säkrast i att noggrant tänka över vad vi kan ersätta den med. I det avslutande kapitlet kommer vi att återvända till denna svåra fråga. I det närmast följande kommer vi att diskutera en något mindre komplicerad frågeställning: Om vi släpper den normativa utvärderingen av kvasiradikalismens önskvärdhet, hur kan vi utvärdera de samhällsförändrande effekterna av en entreprenör?

## ENTREPRENÖREN SOM SMITTOSPRIDARE

Världens mest kända samhällsentreprenör är sannolikt nobelpristagaren Muhammad Yunus. Även hans arbete kan förstås som en form av ontopolitik. I själva verket är Yunus ett utmärkt exempel på hur politik görs genom att man förskjuter vad som anses görbart inom ramen för den givna ekonomin. Idén att ge kredit till fattiga personer som saknar säkerhet ansågs ju strida emot en ekonomisk naturlag. Ekonomer som avrådde honom från att experimentera med idén menade att det inte går att få tillbaka de utlånade pengarna. Trots detta fortsatte Yunus med att pröva sitt upplägg, som i slutändan visade sig fungera: Grameen Bank lyckades ”tappa in sig” på en tidigare oförlöst logik i ekonomin. Ekonomin-som-vi-känner-den visade sig ha plats för fenomenet.

Notera parallellerna med Dem Collective så som företaget har beskrivits ovan. Poängen är att bevisa att någonting funkar – att få ekonomin att tala. Yunus, som själv är ekonom, gjorde byar i Bangladesh till sitt laboratorium, i vilket han ”bevisade” sina teser om mikrokrediten.<sup>[58]</sup> Den kunskap om kredit som han byggde var ”situerad” i så motto att den utvecklades i en kontext av fattigdom och kvinnors ekonomiska aktivitet.

Muhammad Yunus experimentella verksamhet med mikrokrediter kan beskrivas som ett hack av ekonomin.<sup>[59]</sup> Hacking-referensen är kompatibel med den uppfinnandets politik som vi diskuterade ovan. I hacker-praktiken finns ett intresse för materialitet och teknologi, och en optimism inför möjligheten att bygga en alternativ framtid. Inom hacker-etiken finns ju slogans som ”världen är full av problem som väntar på att lösas” och ”attityd är inget substitut för kompetens”. Det kanske mest intressanta slagordet, inte minst i kontexten av Yunus arbete, är följande: ”Inget problem ska behöva lösas två gånger”. Om du har lyckats lösa

ett problem, låt denna lösning vara öppen och fritt användningsbar för andra. På detta sätt gör uppfinningen jobbet för dig – det behöver inte vara du som implementerar denna uppfinning, låt den istället få ett eget liv, allteftersom den rör sig genom samhället. Mikrokrediten är ett bra exempel: Grameen Bank står ju inte bakom alla mikrolån. Samtidigt bidrog Yunus experiment starkt till spridningen av denna innovation. Den breda, svepande samhällsförändringen skapas inte nödvändigtvis av det tunga och monotona arbetet eller kampen, utan av det uppfinningens moment som startar en tankeepidemi. Därav intresset att bevisa att någonting ”funkar”, eller i att skapa interferens i ett tidigare slutet system av kunskapsproduktion. Som Buckminster Fuller uttryckte saken: ”You never change things by fighting the existing reality. To change something, build a new model that makes the existing model obsolete.”

Det mest potenta som finns är en modell som är så attraktiv att den, genom spridning, ”förändrar allt”. Denna tanke ligger implicit i mycket av vad som har diskuterats ovan. Det är också en tanke som förskjuter vårt fokus när vi diskuterar kraften i entreprenörskapet: Kan vi utvärdera denna kraft genom att räkna antal anställda eller uppskatta företagets värdering? Eller bör vi studera hur många som berörts av innovationen ifråga, hur många imitatörer som följt i entreprenörens fotspår – hur vida förgreningar som uppfinningens väg genom samhället har tecknat? Yunus Grameen Bank är imponerande oavsett hur man räknar: Drygt 23 000 anställda, nästan 1,5 miljarder amerikanska dollar i tillgångar<sup>[60]</sup>, och samtidigt den avgjort mest inflytelserika spridaren av de senaste årtiondenas främsta trend inom utvecklingsekonomi. Dem Collective må ha färre anställda och tillgångar, men få svenska entreprenörer av samma storlek har berört fler människor med sina tankar. Går det att utvärdera entreprenörer utifrån deras idéers ”smittsamhet”?

Vi kan här ta hjälp av Gabriel Tardes epidemiologiskt influerade beskrivning av samhället. *Smittan* och dess spridning är central för Tardes försök att förklara hur samhället hänger samman.<sup>[61]</sup> Dessa spridningslogiker är dock mer generella än vad ordet ”smitta” kanske antyder. Tarde menade att hela världen hänger samman genom upp-  
repningar<sup>[62]</sup>, genom vad han kallade för ”universell repetition”.<sup>[63]</sup> Repetitioner förekommer såväl i mikroorganismers reproduktions-  
mönster som i myrstackens sociala organisering, och i människors sätt att uttrycka ord, känslor och handlingar.

Utifrån detta perspektiv försökte Tarde sedan förstå hur konformitet uppstår – i språket, i moralen, i handlingar, men också i genetiska mönster, ekonomi och politik. Tarde förklarar detta med hjälp av begreppet ”imitativ stråle” (*rayonnement imitatif*), vilket syftar på att en specifik innovation – låt säga ett specifikt sätt att uttala ett ord eller en föreställning om hur man betar sig i en kö till bussen – kan ”stråla” ut och repeteras av flera människor, om och om igen. En samhällsförändring eller en innovation beskrivs som ett tillfälle där två eller fler imitativa strålar korsas, och därpå bildar en sammanhängande enhet, vilken i sin tur kan replikera sig i samhället.

Tarde underströk att en innovation – exempelvis användningen ett visst uttal av ett ord – alltid följer en distinkt smittväg. Denna är ofta okänd för oss, vilket får oss att tänka att det är ”samhället” som har påverkat våra handlingar. Så är dock inte fallet, menade Tarde:

Bortom varje ”man” finner vi, hur noga vi än letar, ingenting annat än ett begränsat antal ”han” och ”hon”, som har sammanblandats och förväxlats.<sup>[64]</sup>

Det finns alltså ingen luddig ”social miljö” som formaterar människans agerande i samhället; det enda som finns är innovationer,

vilka upprepas av människor som står i kontakt med varandra. Detta synsätt har på senare tid kommit att populariseras genom Richard Dawkins<sup>[65]</sup> begrepp ”mem” (på engelska *meme*). Människan är en bärare och spridare av kulturella replikatorer, precis som vi är bärare och spridare av genetiska replikatorer. Tarde ville påvisa sociala strukturers uppkomst genom att studera spridningen av memmer, och detta på ett närmast epidemiologiskt vis. Sociala strukturer var för Tarde inte det som ska förklara världen, utan just det som behöver förklaras.

Detta sätt att tänka kan även tillämpas i frågan om hur ekonomiskt handlande uppstår. Vi har så här långt konstaterat att ekonomiska sociologer på senare år börjat studera hur ekonomin påverkas av spridningen av vetenskapliga idéer och teknologier. Från Adam Smith och framåt har ekonomers tankar kommit att replikeras i samhället, via exempelvis forskningspapper, och alltmer format våra ekonomier. Ekonomers tankar har även kommit att påverka hur ekonomisk agens – det ekonomiskt-rationella subjektet – uppstår. Den smittsamma tanken om den osynliga handen blir en självuppfyllande profetia: Allteftersom mänskliga aktörer förses med olika proteser och verktyg får vi dem att agera i linje med *homo oeconomicus*-idealet.<sup>[66]</sup> Exempelvis kan man tänka sig att smittan av vissa konsumenttips från Råd & Rön, eller spridningen av dagligvaruhandelns innovation ”jämförpriset”, formar oss till mer rationella konsumenter.

På samma sätt kan vi förstå Dem Collectives och Grameen Banks inverkan på ekonomin: De bidrar såväl till uppkomsten av smittsamma beteenden (att köpa rättvis handel-plagg; att engagera sig i mikrokredit), som till spridningen av smittsamma påståenden (”rättvis handel-produktion funkar”; ”det går att låna ut pengar till människor som saknar säkerhet”). Utifrån Tardes perspektiv ska vi inte förstå det som att dessa smittor *kan bidra till* att samhällsstrukturen

ändras. Eftersom strukturen inte är någonting mer än smittor och imitationer, så bör vi snarare förstå det som att Dem Collectives och Grameen Banks smittor *är* den nya strukturen.

I Tardes värld ställs alltså produktionen och cirkulationen av kunskap i första rummet. Bruno Latour och Vincent Lépinay<sup>[67]</sup> beskriver det på följande sätt: Tarde skiljde på det kapital som fungerar som mjukvara och det kapital som fungerar som hårdvara. Mjukvaran är det smittsamt immateriella som cirkulerar i samhället och ser till att ekonomisk aktivitet antar en viss form; hårdvaran är blott den "råvara" som behövs för att exekvera denna kod. Dessa tankar introducerade Gabriel Tarde i *Psychologie économique*, en dubbelvolym publicerad 1902, baserad på en serie föreläsningar han höll på Collège de France under de första åren av 1900-talet.

I detta verk hävdade Tarde att traditionell politisk ekonomi har stirrat sig blind på hårdvaran och helt missat att världens tillblivelser styrs av kod. På Tardes tid fanns givetvis inga datorer, utan det är Latour och Lépinay som uttrycker sig på detta sätt, i termer som lånats och "abstraherats" från datorvärlden.<sup>[68]</sup> Tarde själv beskrev istället samma abstrakta logik i biologiska termer:

Som jag ser det finns det inom ramen för begreppet kapital två varianter som måste särskiljas. För det första ett nödvändigt, oundgängligt kapital: detta är alla uppfinningar - de primära källorna till vår nuvarande välfärd. För det andra ett bistående, mer eller mindre användbart kapital: detta är de produkter som kan skapas med hjälp av dessa uppfinningar, och som erbjuder nya tjänster som i sin tur hjälper oss att skapa nya produkter.

De båda varianterna kan särskiljas på samma sätt som grodden i en fröväxt skiljer sig från de små knippen av näringsämnen som omsluter grodden - det som vi kallar "frövita". Frövitorna är inte outhärliga - det finns växter som reproducerar sig utan den. Den är dock väldigt användbar. Det är inte svårt att se den när fröet har öppnats, för den tar relativt mycket plats, och det lilla fröämnet gömmer sig inuti den. De ekonomer som såg kapital såsom bestående enbart av sparande och ackumulering av tidigare produkter, är som botaniker som ser ett frö såsom bestående enbart av frövita.<sup>[69]</sup>

Detta kräver en viss biologisk förklaring. Ett vanligt frö består dels av en *grodde*, som innehåller den arvs massa som replikerar sig genom fröväxten, och dels av en *frövita*, som (precis som äggvitan i ett ägg) står för näringen till germineringsprocessen, utblomningen. (Här kan vi även tala om dels en mjukvara och dels en hårdvara som "exekverar koden".) Tarde använder termen *kotyledon*, vilket är en viss typ av frövita som när fröet börjar växa bildar de första bladen på växten (hjärtbladen). Poängen är dock densamma, och vi bör ha överseende med att Tarde skrev för mer än hundra år sedan när biologerna visste mindre om fröers sammansättning. På engelska brukar dessa Tardes två former av kapital benämnas *germ capital* respektive *cotyledon capital*. Jag har valt att kalla dem för "bacillkapital" respektive "frövitekapital". Ordet "bacill" har ju i dagligt tal - precis som engelskans "germ" - kommit att frikopplas från mikrobiologin, och snarare användas som en generisk beteckning för ett smittsamt element av obestämd art. Även ordet "virus" bär på en liknande mening, men det idag ovetenskapliga "bacill" fångar även en annan aspekt av Tardes ekonomiska teori: För honom var

*le germe* ett uttryck för en obestämbär och odeterminerad källa till uppfinning och förnyelse, av samma mystiska dignitet som Bergsons *élan vital*.<sup>[70]</sup>

Ekonomi ska alltså inte främst förstås i termer av ackumulering av frövita eller hårdvara, utan som ackumulering av nya former av baciller. Tarde igen:

Det som verkligen ackumuleras ... är bacillkapitalet, legatet från de oförstörbara idéer som uppkommit ur mänsklighetens genialitet.<sup>[71]</sup>

Detta betyder i praktiken den samlade kunskapsmassa – lagrad i böcker, som minnen, som praktiska kunskaper, och så vidare – som har öppnat upp alla de möjligheter som vi idag utnyttjar. Precis som Newton står vi alla ”på jättars axlar” – alla våra friheter, alla våra handlingsmöjligheter konstitueras av alla de idéer som smittar genom världen och får vår vardag att fungera.

Det som är tankeväckande i liknelsen med fröet är just att varje ny grodd – varje ny innovation – öppnar en ny möjlighet och skapar en ny växt, en ny utblomning; en ny värld som vi aldrig hade kunnat drömma om innan innovationens tillkomst. Därför är den politisk, i så motto att den förändrar världens sammansättning. Tänk på Bittorrent-teknologins bacill – när den väl har kommit till världen har den förändrat datorkommunikationens verklighet på ett mycket påtagligt sätt. Eller tänk på uppkomsten av ramverket för det moderna företaget (begränsat ägaransvar, separation av ägande och ledning etc.): helt plötsligt kan nya ekonomiska verksamheter blomma ut. Detsamma gäller uppkomsten av mikrokrediten, som möjliggör att krediten kan nå nya delar av samhället.<sup>[72]</sup>

När en grodd eller bacill har tillfogats kunskapsmassan – när den har börjat cirkulera runt bland andra baciller – kan den exekve-



ras i all evighet, så länge det finns hårdvara att exekvera på. Med andra ord: Det är genom att studera groddarna som vi kan förstå förändring, medan frövitekapitalet (den sorts kapital som traditionell politisk ekonomi skriver om) bara kan skapa upprepningar av samma saker. Här har vi alltså ytterligare ett sätt att tänka kring uppfinningens politik: en uppfinning kan inte göras ogjord, den kan bara hållas i schack av andra innovationer, och på så vis hållas nedfryst, precis som en grodd eller bakterie. Men den kan alltid komma tillbaka och börja replikera sig genom samhälle och sinnen på nytt, och därmed få världen att hänga samman på nya sätt. I nästa kapitel ska vi undersöka mikrokredit-bacillen ur detta tardeanska perspektiv – vi ska följa hur den, via Muhammad Yunus, har skapat nya imitativa beteenden hos entreprenörerna Percy Barnevik och Maria Borelius.<sup>[73]</sup>

### 3 . VIA , INTE INUTI : ENTREPRENÖRSANDEN OCH HAND IN HAND

RUBRIKEN RUSAR UT från uppslaget: ”Percy Barnevik hyllas: Prisd i Indien och nominerad till årets filantrop i Europa”.<sup>[74]</sup> Artikeln i Dagens Industri handlar om industriikonens arbete med hjälp-till-självhjälp-initiativet *Hand in Hand*. Precis som Muhammad Yunus har Barnevik något att bevisa, en modell att sprida: ”Vi har medvetet velat hålla en låg profil då vi byggde upp verksamheten tills vi samlat tillräckligt med bevis för att vår modell fungerar. Det har vi nu, men vi vill inte verka för skrytsamma.” Journalisten undrar: ”Men hjälp till självhjälp är väl inget nytt?” Barnevik svarar: ”Nej, men att i den här storleksordningen göra det så fort och för så låga kostnader har ingen sett tidigare.” Arbetet med att sprida modellen, och på så sätt skala upp verksamheten, går bra: ”På givarsidan finns egentligen inga andra hinder än tröghet. Alla som hör talas om detta vill hjälpa till. Däremot är det mottagarsidan som måste övertygas och uppmuntras till att be om företag och jobb, och inte bara be om pengar till infrastruktur.”

Att bidra till diskussionen om en omstyrning av biståndsmedel är alltså en viktig del i Barneviks projekt:

Jag brukar säga till de stora biståndsgivarna: Gefan i att bygga vägar! Ni kan bygga vägar i hundra år, men laglig kommers kommer inte att märkas där om inte människor finner annan brödföda än opium. Givetvis är infrastruktur och institutioner viktiga, men vi kan inte vänta på att demokrati och infrastruktur är färdigbyggda. Satsa parallellt på *livelihood* nu!<sup>[75]</sup>

*Livelihood* är samlingsnamnet för utvecklingsinitiativ som syftar till att lyfta fattigas egenförsörjning, ofta genom att stimulera småföretagande. *Livelihood*-diskussionen tangerar diskussionen om mikrokreditens roll inom utvecklingsarbete, och mycket riktigt är *Hand in Hand* ett uttryck för den mycket framgångsrika spridning av mikrokrediten som omnämndes i förra kapitlet. Barnevik gör inte anspråk på att vara mikrokreditens fader, utan lyfter snarare fram behovet av att låta denna innovation korsbefruktas med andra tankar:

Nobelpriset var mycket välförtjänt för mannen som startade mikrofinansiering för 25 år sedan i Bangladesh. Tyvärr har dock alltför mycket av mikrokrediterna gått till konsumtion och det lyfter ju inte levnadsstandarden. ... Mikrokrediter i sig är alltså inte en lösning på fattigdomen, om den inte kombineras med en omfattande träning.<sup>[76]</sup>

*I Hand in Hands* modell för fattigdomsbekämpning ingår därför att fattiga utbildas till att bli entreprenörer: Eventuella låntagare måste inledningsvis gå en kurs i företagande, finans och marknadsföring.<sup>[77]</sup> Först efter tre-fyra månader kan det bli tal

om ett mikrolån, och då endast om det investeras direkt i en ny affärsverksamhet.<sup>[78]</sup>

År 2008 utnämnde tidskriften Neo Barnevik till årets förändrare, med motiveringen: ”Hand in Hands arbete ... förändrar vår världsbild.”<sup>[79]</sup> Mycket riktigt kan även Barneviks initiativ förstås i ontopolitiska termer. Hand in Hand kan komma att bevisa att modellen entreprenörskapsutbildning-möter-mikrokredit fungerar, och på så vis skapa en ny förståelse av ekonomins lagar. Notera att förskjutningen av vår världsbild inte är riktad mot marknads-lagarna som sådana. Barnevik är en tydlig förespråkare för den ”ekonomiska ontologi” som vi i kapitel ett kallade för den klassiska liberala modellen: ”Regeringar ställer krav och sätter upp mål och ramar. Marknadskrafterna mobiliseras för genomförande.”<sup>[80]</sup> Ett av målen med Hand in Hands verksamhet är just att påvisa och demonstrera dessa lagar, så att låntagarna får se dess utfall. Därför, menar Barnevik, måste de produkter och tjänster som skapas vara avgiftsbelagda: ”Även de fattiga får betala en liten avgift. De måste vänja sig vid att det är marknadskrafterna som styr.” Den förändring i världsbild som Hand in Hand kan åstadkomma är snarare relaterad till hur vi ser på ekonomisk utveckling och fattigdom. Om Barneviks modell anses ”funka” så är det en klar indikation på att vi tidigare underskattat den roll som kunskaper i företagande, finans, och marknadsföring kan spela i utrotandet av fattigdom.

## SPEGLANDET AV TRO OCH BEGÄR

Barneviks främsta utmaning som entreprenör är enligt honom själv att skala upp Hand in Hand-modellen. Här är hans internationella nätverk och trovärdighet hans främsta tillgång.<sup>[81]</sup> Maria Borelius, verkställande direktör för Hand in Hand International, arbetar också med det nätverkande som säkerställer inflödet av

filantropidollar.<sup>[82]</sup> De båda entreprenörerna spenderar alltså en stor del av sin arbetstid på att skapa engagemang inför modellen – att mobilisera intressen och passioner hos finansärer och politiska makthavare.

Dessa kategorier – trovärdighet och passionerade intressen – är centrala för Gabriel Tardes beskrivning av samhälle och ekonomi. I föregående kapitel diskuterade vi hans ”smittontologiska” samhällsteori som fokuserar på processer av innovation och imitation. I *Psychologie économique* tillämpar han denna teori på uppfinning och innovationsspridning i samhällsekonomin:

Det är två problem som återigen möter oss på tröskeln till den politiska ekonomin: 1) Finns det en ordning eller flera ordningar, i vilken uppfinningar och upptäckter följer på varandra, och i så fall: vilken eller vilka är det? 2) Går det att observera processer av imitativ spridning och säga något om de lagar som styr dem? Vilka är i så fall dessa lagar?<sup>[83]</sup>

Den förra frågan leder oss in på en viktig diskussion om uppfinnare och entreprenörer. Som vi kommer att se graviterar denna diskussion mot en syn på entreprenörskapet där det mänskliga subjektet problematiseras. Vi ska återkomma till detta nedan; låt oss först studera frågan om de ”lagar” som styr utbredningen av uppfinningarnas imitativa strålning. Det är här som begär och tro blir centrala begrepp.

I boken *Les lois de l'imitation* (”Imitationens lagar”) från 1903, som idag är en av hans mest kända, hävdar Tarde att imitationen av uppfinningar sker ”inifrån och ut”. Det smittsamma begäret att imitera någonting börjar på ett sinnligt plan genom att vi vill uppnå ett högre värde som vi finner tilltalande. Senare kommer detta

begär till uttryck på ett mer konkret plan, exempelvis genom att vi köper en produkt. Begäret bör ritas som en triangel: Jag vill festa mig genom tillvaron som Holly Golightly, därför köper jag den lilla svarta; jag vill vara en vis person, därför bär jag runda glasögon som Sigmund Freud. De yttre attributen är någonting som begärs för att det finns ”inre” värderingar som har smittat av sig. Det imitativa begäret medieras alltså av en tredje part – en modell, ovan representerad av Hepburn respektive Freud. Imitationen rör sig även ”uppifrån och ner”: från individer med hög status till individer med låg status. Med andra ord: Spridningen av innovationer är intimt knuten till faktorer som trovärdighet och passion.<sup>[84]</sup>

Att vi här tar upp Freuds glasögon och den lilla svarta kan verka ytligt, givet att detta är en diskussion om ekonomi. Samtidigt är det just detta som är poängen. Tardes beskrivning av ekonomin var inte i linje med den ännu i vår tid gängse synen att ekonomin är en uppsättning mekanismer för hushållning med knappa resurser (det knappa frövitekapitalet). Snarare såg han den framväxande, moderna ekonomin som en maskin som sprider kunskaper, trender och teknologier:

Tarde was continually struck by the rapidity of diffusion of new technologies, ideas, and intellectual fashions (“We ... no longer have epidemics of penitence, ... but we do have epidemics of luxury, of gambling, of lotteries, of stock-speculation, of gigantic railroad undertakings, as well as the epidemics of Hegelianism, Darwinism etc.”) ... for Tarde the modern economy is ... a machine for promoting passionate imitation. His epidemics are outbreaks of passionate interests and markets are simply a means of underscoring and amplifying those interests.<sup>[85]</sup>

Låt oss betrakta Barneviks och Borelius plats i dessa passionerade imitationsprocesser. Om ekonomin främst är en trendspridningsmaskin, måste vi förstå de två entreprenörerna som en del i spridandet av mikrokredit-trenden. Detta ”mode” tar över världen just därför att personer som Barnevik och Borelius – personer med trovärdighet och en förmåga att bli projektytor för begär – gör sig till dess sändebud. Deras goda rykte gör att omvärlden kan *tro* på dem: Barnevik har ett rykte som erfaren industrialist, med vana av att styra stora organisationer; Borelius har ett rykte som ”serie-entreprenör” med internationell erfarenhet. Tilltro och övertygelse är centralt i sammanhanget – Tarde menar nämligen att människan mer än någonting annat är just troende. Det är trovärdigheten som, i sin tur, gör att Barneviks och Borelius budskap kan mobilisera omvärldens *begär* till världsförbättrande. Resultatet blir, som Barnevik beskrev ovan, att alla som hör talas om Hand in Hand vill hjälpa till.

Här kan det vara värt att poängera att de ”alla” som Barnevik talar om givetvis inte är ”alla människor på jorden”, utan den krets av människor som Barnevik och Borelius står i kontakt med. Som vi redan nämnt tillhör både Barnevik och Borelius ett nätverk som gör att de kan nå såväl potentiella finansärer som viktiga politisk-ekonomiska makthavare. Det är även inom dessa nätverk som deras trovärdighet spelar roll. Båda entreprenörerna har ju figurerat i ”skandaler” som rapporterats i svensk press, vilket innebär att de i andra kretsar sannolikt har en lägre trovärdighet. Detta leder oss till två viktiga poänger. För det första får vi inte glömma bort de materiella aspekterna i vår förståelse av Tardes smittontologi. Det måste finnas en förbindelse mellan aktörer för att smittor ska kunna ta fart; smittor är alltid materiellt medierade. För det andra betyder dessa entreprenörers inflikning i nämnda nätverk att vi inte kan se dem som atomistiska individer. Barneviks och Borelius subjektskap

är en reflektion av omvärldens trosuppfattningar och begär. De är speglar av sina nätverk.

Tarde baserar sin teori om tro och begär på en särskild metafysik för samhällsforskning som han utvecklade i den spekulativa essän *Monadologie et sociologie*, publicerad 1893<sup>[86]</sup>. Där fastslår han att världen inte alls består av atomer, utan av monader. Dessa beståndsdelar, som Tarde hämtade från Gottfried Leibniz' metafysik, har två centrala egenskaper. Formmässigt ska de förstås som infinitesimalt små partiklar utan insida, täckta av en mångfasetterad spegel genom vilken de reflekterar sin omvärld.<sup>[87]</sup> Vidare har de en förmåga att tro och begära. Därför är vår tillvaro ytterst en fråga om just begär och tro: "begär och övertygelse ... är de eviga vindarna i historiens stormar, de vattenkaskader som får politikens kvarnar att snurra ..." <sup>[88]</sup>. Vi ska återkomma till monadernas form nedan; låt oss först dröja kvar lite vid övertygelsen och begäret. I Tardes värld är dessa begrepp generiska: dessa attraherande, magnetiska krafter verkar inte bara i människors tankevärld, utan även i icke-organisk materia. I *Psychologie économique* används de dock i en mänsklig kontext. Vårt agerande i ekonomin kan nämligen också beskrivas i termer av begär och tro. Vår konsumtion styrs av vilka varor vi *tror* kan tillfredsställa våra *begär*. Detta är en parallell till den innovationsspridning som vi diskuterade ovan, där det imitativa begäret är knutet till trovärdighet.

## UPPSKALNING SOM REPETITION

Konsumtion är med andra ord ett specialfall av de mer generella principer som gäller för innovationsspridning. Konsumtionshandlingen är en *imitation* av en tidigare uppkommen köphandling, en repetition av ett tidigare uppkommet konsumtionsbegär. I modevärlden talas det mycket om kreativitet och skapande, men mode är



i denna aspekt just *motsatsen* till uppfinning. I ett samtal med Claire Parnet föreslår Gilles Deleuze att vi bör ställa en central fråga om såväl filosofi som sport eller konst:

... händer någonting nytt? Om vi tänker i termer av mode - nej! Det är precis tvärtom, någonting som är nytt kan inte vara på modet; kanske det en dag kommer att bli det, men inte för tillfället, för vi förväntar oss det inte. Det är per definition någonting oväntat. Det är någonting som överraskar, som gör människor mållösa.<sup>[89]</sup>

Samma sak gäller för produktion, i ordets klassiska mening. Även arbete är ytterst en upprepning av en tidigare uppkommen produktionsidé. På detta sätt ser Tarde de klassiska ekonomiska kategorierna – konsumtion och produktion – såsom underordnade den mer fundamentala processen av innovation och imitation. I *Psychologie économique* kategoriserar han denna imitationsprocess enligt formeln ”repetition, opposition, anpassning”. Allt samhällsekonomiskt liv följer denna sekvens, som initieras av en uppfinning. Uppfinningen – exempelvis en ny ekonomisk lösning – blåser liv i den ekonomiska apparaten genom att repeteras från sin utgångspunkt och utåt i en mångfald av riktningar. Den geometriska expansionen av dessa imitativa strålar möter förr eller senare andra imitativa strålar, det vill säga upprepningar av andra innovationer. Detta moment, som Tarde kallar *opposition*, kan observeras i många olika sammanhang, exempelvis då mikrokreditlösningen möter en ”traditionell” biståndslösning, eller när en konsument tvekar mellan två olika produkter. Oppositionsmomentet är alltså det ögonblick då en innovationssmitta stöter på hinder för ytterligare repetition. Detta kan smittan komma runt genom anpassning, precis som ett ständigt

muterande förkylningsvirus. I ett annat scenario kan bacillen ligga passiv och nedkyld under en lång tid, för att sedan aktiveras när den tinas upp igen. Som vi nämnde ovan finns det alltså något irreversibelt i uppfinningsmomentet. En innovation som väl en gång har uppstått har en tendens att komma tillbaka om och om igen genom att anpassa sig. Som Tarde skriver i *Monadologie et sociologie*: ”Exister c’est différer” – att existera är att förändras.<sup>[90]</sup>

Hand in Hand kan betraktas som ett slags muterad återkomst av mikrokreditlösningen – en entreprenörskapsorienterad modifiering av Yunus-lösningens arvsmassa, som nu står i opposition mot det traditionella, infrastrukturcentrerade bistånd som Barnevik vill komplettera. Det betyder att uppskalningen av verksamheten kan förstås som en vittgående upprepning av Hand in Hand-modellen: en våg som sveper in över allt större delar av det indiska, afghanska, och sydafrikanska samhällslandskapet. Denna repetition är i strikt tardeansk mening inte produktiv, eftersom den inte bidrar till ökningen av bacillkapitalet. Det produktiva momentet ägde rum innan repetitionen, i de flesta fall helt obemärkt, i det eller de ögonblick då modellen föll på plats.

Detta perspektiv får oss också att inse att upprepningen eller uppskalningen inte nödvändigtvis skapar något där tidigare ingenting existerade. Folk klippte hår och odlade mat även innan denna imitativa våg sköljde över samhällslandskapet. De siffror över uppskalningen som redovisas löpande på organisationens hemsida – 613 212 företag skapade den 11 mars 2011 – reflekterar alltså inte uppkomsten av aktivitet som tidigare inte fanns, utan anammandet av just Hand in Hands sätt att organisera aktivitet. Siffrorna beskriver utsträckningen av en viss formatering av verksamheter, som belyser ett tidigare mörkertal av oregistrerade aktiviteter.<sup>[91]</sup> Samtidigt är dessa siffror nödvändiga för att påvisa modellens effektivitet. Barnevik berättar:

Allt kan och ska kvantifieras - oavsett om det är i ett företag, non-profit-projekt eller en skola. Vi har hundratals mått. Vi mäter hur många kvinnor som kan läsa efter 100 dagar och hur många barn som klarar slutproven i årskurs tio. Våra medarbetare ute i byarna rapporterar in resultaten varje månad.<sup>[92]</sup>

Formateringen av aktiviteten i de fattiga länderna har en särskild effekt: den skapar en ekonomi mer i linje med den av Barnevik anammade klassiska liberala ekonomiska modellen. Hand in Hand-smittan är på många sätt en smitta av den ekonomiska vetenskapens *homo oeconomicus*-ideal. Här ser vi hur Hand in Hand-mutationen skiljer sig från Yunus-smittan: Den tidiga mikrokreditrörelsen hade en potential att öppna upp för en alternativ ekonomisk antropologi, genom att söka motbevisa den ”kreditens naturlag” som säger att ingen rationell människa bör låna ut pengar till fattiga utan säkerhet. Detsamma gäller Yunus senare arbete med att sprida socialt företagande. Yunus beskriver själv explicit hur denna spridning hänger ihop med ett skifte i hur vi teoretiserar kring människan i ekonomin:

Den största svagheten i dagens teori om kapitalismen ligger i misstolkningen av den mänskliga naturen. I den rådande tolkningen av kapitalismen beskrevs de människor som är engagerade i företagande som endimensionella varelser vars enda mål är att maximera vinst. Människor antas sträva efter detta ekonomiska mål på ett ensidigt sätt. Detta är en svårt snedvriden bild av människan. Som även ett kort ögonblicks reflektion ger vid handen; människor är inte vinstkapande robotar. Ett grundläggande faktum är

att människor är mångdimensionella varelser. Deras lycka är sprungen ur många källor, inte bara ur önskan att tjäna pengar. Ändå har ekonomer byggt hela sin teori kring företagandet på ett antagande om att människor i sitt ekonomiska liv inte gör annat än strävar efter själviska intressen.<sup>[93]</sup>

Hand in Hand verkar däremot i en riktning där den klassiska modellens ordning återställs. Långivarnas kapacitet att agera ekonomisk-rationellt slipas genom att dessa långgivare förses med verktyg, till exempel företagsekonomiska kunskaper och räknemetoder, som iscensätter och demonstrerar ”marknadens lagar”. Som Michel Callon uttrycker saken: Visst finns det en *homo oeconomicus*, men inte som en redan existerande varelse, utan bara som någonting som uppstår då denna varelse har försetts med ”proteser” för en viss typ av nyttomaximerande beteende.<sup>[94]</sup>

Barneviks initiativ ligger alltså i linje med den ekonomiska antropologi som stora delar av den ekonomiska vetenskapen förespråkar. Låt oss kontrastera denna med Tardes egen ekonomiska antropologi, som på många sätt skrevs som en kritik av klassisk politisk ekonomi (Smith, Ricardo, Marx) – en kritik som förvisso även kan riktas mot samtida nationalekonomi. Tarde menade att ekonomer går vilse i sina försök att kvantifiera endast några av ekonomins värdeflöden, genom att mäta flödet av pengar. Tarde hade ingenting emot denna kvantifiering, men var kritisk mot ekonomernas ensidiga fokus på monetära mätetal. För honom var nämligen ekonomin ytterst en fråga om de dynamiker som uppstår i subjektiva, mer eller mindre intensivt upplevda värden. ”Värde”, skriver han,

är en egenskap, likt en färg, som vi tillskriver ting. Men denna egenskap existerar liksom färgen

bara inom oss själva som en rent subjektiv sanning. Värde består av en harmonisering av de kollektiva bedömningar som vi bär med oss om ett objekts kapacitet att vara mer eller mindre begärt, betrott eller njutbart, för fler eller färre individer.<sup>[95]</sup>

Ett annat sätt att säga detta är att fastslå att ekonomi handlar om dynamiken i de ”affekter” som vi finner utspridda i samhället.<sup>[96]</sup> Det är i detta sken vi ska förstå boktiteln ”Ekonomisk psykologi” – Tarde ville inte göra någon avgränsning mellan psykologi och sociologi. Samtidigt gör han en intressant manöver. Ekonomins distribuerade ”värden” må ha en subjektiv karaktär, men de består ytterst av kvanta. De är, insisterade han, i någon mån mätbara – åtminstone i teorin. Av detta skäl skissade han på hur alla dessa värden rent hypotetiskt skulle kunna fångas. Han diskuterade olika former av värdemätare som skulle kunna fånga mer än bara monetära kvantiteter: ”äromätare”, som skulle kunna kvantifiera storheter såsom uppmärksamhet, trovärdighet eller ”upphetsningsfaktor”.<sup>[97]</sup>

Problemet som Tarde såg i den framväxande ekonomiska vetenskapen låg alltså inte i matematiseringen. Han tyckte bara att det som då (vid 1900-talets början) höll på att utvecklas till modern nationalekonomi präglades av en viss lathet. Den nöjde sig med att kvantifiera det som var enkelt att kvantifiera, närmare bestämt flödet av pengar, och brydde sig inte om de andra dimensionerna av värde som uppenbarligen spelade en stor roll i ekonomin.<sup>[98]</sup> Vilka mått skulle då kunna beskriva fenomenet Hand in Hand utifrån Gabriel Tardes synsätt? För en tardeansk studie är uppskalningssiffora allttjämt intressanta, eftersom de visar hur många människor som har berörts av Hand in Hands imitativa stråle. Det skulle även vara intressant att studera smittvägen: Vem smittade vem, hur nåd-

de modellen en viss by, vilka associationer och nätverk är bärare av smittan? Minst lika intressanta är dock frågorna om tro och begär: Går det att fånga den process med vilken Hand in Hand-entreprenörerna mobiliserar passionerade intressen? Hur höga poäng får Barnevik på en tänkt äromätare, och på vilket sätt stärker hans kommunicerande av mätetal hans trovärdighet?

Vid denna jämförelse mellan en barneviksk och en tardeansk beskrivning av "människan i ekonomin" är det viktigt att poängtera följande: Det tardeanska perspektivet kan aldrig sägas avtäcka "hela sanningen" om Barneviks spridning av den klassiska liberala modellens ekonomiska antropologi. Tardes beskrivning av ekonomin är på samma nivå som Barneviks. Latour lyfter fram lärdomen från Garfinkels etnometodologi: De teorier som vi sociologer lägger fram kan aldrig vara skrivna från ett Gud-perspektiv. Sociologernas teorier är inte väsensskilda från de teorier som aktörer använder för att "göra samhället".<sup>[99]</sup> Snarare är det så att

in a Tarde-Garfinkel-ANT sort of framework, any sociology, no matter how powerful, is just one ethnomethod among others, competing on the ground with all the other ethnomethods, most of them more powerful, produced by the "actors themselves". It does not mean that social theories are not useful, respectable and accurate; it just means that they *add* their influence, detours, interpretations to the plot which they can in no way explain or replace.<sup>[100]</sup>

Världen är alltså full av idéer om människan i ekonomin som konkurrerar med varandra. Dock finns det en ekonomisk antropologi – den klassiska liberala modellens teori om *homo oeconomicus* – som är mer utbredd än andra, och som därför har dominerat

utformningen av faktiska ekonomier. (Kom ihåg: Den ekonomiska vetenskapen både beskriver och formar ekonomin – den är både deskriptiv och performativ.) Tarde–Garfinkel–ANT-perspektivet må utgöra en alternativ syn på människans natur – ANT stipulerar att det *inte finns* en Mänsklig Natur, utan att nätverket konfigurerar aktören – men detta behöver inte leda till ett fördömande av *homo oeconomicus*-modellen. Alternativa ekonomiska antropologier, till exempel den om gåvoekonomin, eller Yunus teori om den mångfasetterade människan, kan inte heller sägas fånga den mänskliga naturen på ett bättre (eller sämre) sätt. Däremot kan sådana perspektiv bidra till uppkomsten av, och experimenterandet med, alternativa ekonomier. På så vis kan nya ekonomiska antropologier göras sanna (i meningen ”göras fungerande”), vilket skulle underminera *homo oeconomicus*-antropologins dominans. Michel Callon skriver:

An anthropology of (the) econom(y)ics that claims to be critical should study these devices intended for all Davids dreaming of ousting Goliaths. How can one ensure that the success of Linux and its anthropology of applied econom(y)ics, which is causing Microsoft so much concern and forcing it to alter its strategy, does not remain a miraculous exception served by exceptional circumstances? Answer: by facilitating access for all anthropological programs (be they neo-classical, evolutionary, institutionalist, ANTist, pragmatist, theoretical or applied, proposed by academic researchers or researchers in the wild) to the experiments and evidence required for their implementation, evaluation and adaptation; in other words, by establishing a right to experimentation

and to discussion of the results obtained. This implies that the agencies which do not have the required tactical competencies, nor the adequate material and discursive resources and social relations, obtain the compensation and aid needed to avoid a premature disappearance.<sup>[101]</sup>

Hos Callon finner vi alltså ytterligare ett sätt att formulera frågan om ontopolitik. Dem Collective och rättvis handel-rörelsen, Yunus och den ursprungliga mikrokreditrörelsen, samt de forskare som har bistått dessa alternativa ekonomiska antropologier – alla har de spelat en samhällsförändrande roll i så måtto att de har skapat en diffrakterande bild av vad människan i ekonomin kan vara för något.

#### ENTREPRENÖREN FRAKTALISKT UPPLÖST

Bruno Latour har flera gånger poängterat att begreppen aktör och struktur inte har någon plats i Tardes samhällsteori. Tarde och hans student Émile Durkheim (vars teori kom att lägga grunden för 1900-talets sociologi) företrädde helt oförenliga ”socio-spaces”. Durkheim uppehöll sig länge vid distinktionen mellan det aggregerade och det individuella; Tarde saknade helt intresse för begreppen ”kollektivet”, ”samhället” och ”individen”. Om man godtar att strukturen, och även mänsklig agens, är det som blir till först då imitativa strålar av kunskaper och teknologier börjar flöda genom samhället, så finns det ingen ontologisk skillnad mellan olika rumsliga skalor – en viss del av hjärnan, individen, arbetsplatsen, klustret, staden, regionen, handelsblocket, eller jordskorpan. Det finns ingenting speciellt som särskiljer just människonivån från övriga nivåer. Varken agens eller struktur existerar om man godtar Tardes smittontologi.



Detta betyder att Tardes perspektiv även påverkar hur vi förstår uppdelningen mellan å ena sidan entreprenörskapsforskning, med sitt mikrofokus på den individuella entreprenören, vare sig den agerar i grupp eller inte, och å den andra forskningen om innovationssystem, med sitt makrofokus på de strukturella förutsättningarna för innovationsverksamhet. Utifrån ovanstående ser vi att det inte finns någon ontologisk skillnad mellan de två nivåer som de båda disciplinerna studerar. I slutändan är vi alla intresserade av mötet mellan imitativa strålar, oavsett rumslig skala.

Kan vi visualisera detta system? En bild som kan fungera vägledande är ett verk från Jackson Pollocks abstrakta expressionistiska fas, i vilken olika linjer av ”drippings” motsvarar imitativa strålar som korsar varandra i ett mångbottnat virrvarr. Det är dessa strålar som blåser liv i ekonomi och samhälle, som sörjer för såväl struktur som strukturomvandling. Men varför Pollock? Finns det inte massor av målningar av linjer som korsar varandra? Notera dock att den amerikanske konstnären var inspirerad av den ”skapande utveckling” som beskrivits av Henri Bergson.<sup>[102]</sup> Bergson var i sin tur samtida med Tarde – han efterträdde den senare på Collège de France, och delade flera av hans intressen. Det mest relevanta sambandet mellan Pollocks tavlor och Tardes syn på ekonomin är dock att forskare har påvisat fraktaliska egenskaper i Pollocks verk. Målningen har visat sig vara självreplikerande i olika rumsliga skalor, och detsamma gäller ekonomin: samma mönster av innovation och ”universell repetition” går igenom, oavsett hur mycket vi väljer att zooma in. I resten av detta kapitel ska vi utforska denna fraktaliska struktur ytterligare, genom att successivt zooma in i ekonomin – först ner på den individuella entreprenören, och sedan zoomar vi in lite till, in i entreprenörens sinne.

Hur kan vi förstå entreprenörens relation till de smittsamma innovationerna? Gabriel Tarde beskriver uppfinnningen som ett möte mellan olika imitativa strålar:

Hur olikartade och varierande dessa upptäckter eller uppfinningar än må vara, har de alla det gemensamt att de i grund och botten består av ett mentalt möte mellan idéer, vilka fram till uppfinningsögonblicket betraktats som främmande och oanvändbara för varandra. Dessa idéer råkar mötas i ett begåvat sinne i rätt tillstånd, och visar sig plötsligt vara intimt förbundna med varandra, vare sig det är via länken mellan princip och konsekvens, mål och medel, eller orsak och verkan. Detta möte, denna fruktsamma korsning utgör själva händelsen - en händelse som oftast inte uppfattas på platsen för sin tillkomst, utan döljs i en hjärnas djup, men som likväl kan avgöra en industriell revolution, eller hela planetens ekonomiska omvandling.<sup>[103]</sup>

Omstöpanet av ekonomin har alltså sitt ursprung i möten mellan imitativa strålar, och dessa sker djupt inne i mänskliga hjärnor. Observera dock att dessa hjärnor blott är bärare och spridare av strålarna - det är i någon mån *tankesmittan* som agerar, inte det mänskliga subjektet. Här ser vi alltså ett exempel på den "posthumanistiska" hållning som på senare tid har härletts ur Dawkins tankar om *memer*.

Den här aspekten understryks extra tydligt när Tarde sätter dessa möten i kontexten av de skilda former av kapital som vi tog upp i det förra kapitlet. Bacillkapitalet och frövitkapitalet verkar på olika sätt i den mänskliga kroppen: även människan är summan av mjukvara och hårdvara, smittsamma idéer och energiflöden (dvs. "arbete" i både den ekonomiska och den fysikaliska meningen av ordet). Som vi redan har sett tenderar Tarde att premiera det förra kapitalet över det senare:

Kan man säga att dessa lyckliga korsningar av idéer i människohjärnor alltid är resultatet av arbete? Och skulle någon våga hävda att en uppfinnare är som vilken arbetare som helst? Uppfinnaren må vara en arbetande människa; så är ofta, om än inte alltid, fallet. Men det är inte alls under arbetet, utan just på sin lediga tid, som uppfinnaren kan uppfinna, även om det då kan ske på grund av att hon har arbetat - och uppfinnandet är aldrig en form av arbete. Långt ifrån att vara arbete, det vill säga en ansträngning och ett besvär, präglas uppfinnandet av en djup, intensiv glädje, som befriar den som upplever det från alla livets vedermödor. När uppfinnarens innovation bär frukt och förser denne med ära eller rikedom (det senare är ovanligt) är det för hennes glädje, inte för hennes slit, som hon belönas av mänskligheten.<sup>[104]</sup>

Det som utmärker uppfinnaren är alltså inte det hårda arbetet, utan det faktum att idéer på ett lyckosamt vis ”råkar mötas” i uppfinnarhjärnan. Något tillspetsat är uppfinnaren det man får kvar om man tar bort det mänskliga subjektet – eller åtminstone den mänskliga *kroppen* – ur ekvationen. Det fysiska arbetet kan inte uppfinna, bara upprepa. Därför bör uppfinnaren uppmärksammas för just de aspekter av skapandet som *inte* handlar om det fysiska arbetet.

Var kommer då entreprenören in i bilden? Tardes version av den traditionella uppdelningen mellan uppfinnare och entreprenör anknyter återigen till uppdelningen mellan olika former av kapital. Medan uppfinnaren är mer eller mindre helt förknippad med ackumuleringen av bacillkapital, är det entreprenörens roll att möjliggöra att grodden ”blommar ut” genom tillförsel av nödvändig frövit.

Föga förvånande väljer Tarde att premiera de entreprenörer som är tunga på bacillkapitalsidan av den entreprenöriella verksamheten, till skillnad från de ”rena kapitalister” som bara tillför frövita:

Betraktad som ett återgäldande av det kapital som investerats i ett företag kan den profit som tillfaller entreprenören - som många inte ser som något mer än en kapitalist - förvisso ofta uppfattas som överdriven, och förvärvat på bekostnad av arbetarens ersättning. Det hela kommer i ett annat ljus om vi ser entreprenören som det denne ofta, men inte alltid, är: en uppfinnare i liten skala, vars uppfinning består i att på ett unikt sätt tillämpa tidigare kända uppfinningar (vilket också innefattar det pragmatiska sammanförandet av två idéer). I egenskap av uppfinnare kan entreprenören få rätt till enorma vinster, som hon som kapitalist inte hade kunnat göra något rättmätigt anspråk på.<sup>[105]</sup>

Återigen ser vi hur den mest framstående entreprenören inte är något mer än det ställe där idéer råkar mötas – den mest framstående entreprenören är den som minst är ett sammanhållet, mänskligt subjekt. Här kan vi återknyta till Barnevik och Borelius. De två är ”uppfinnare i miniatyr” i så motto att de utgör den tidpunkt och plats där tidigare kända uppfinningar – mikrokreditlösningar, *homo oeconomicus*-tanken, et cetera – möts och blommar ut i ny aktivitet. Denna utblomning möjliggörs av att entreprenören säkerställer tillförseln av frövitekapital, en aktivitet som vi ovan diskuterade i termer av tro och begär. Entreprenören är alltså dels mötet av idéer, dels en spegling av omvärldens projektion av begär och övertygelser.

Notera att vi nu hamnar i en syn på entreprenören som inte bara skiljer sig från det som bland entreprenörskapsforskare kallas anglo-amerikanska eller individualistiska perspektiv på Den Store Entreprenören. Tardes beskrivning av entreprenören är även väsensskild från de teorier som pekar på entreprenörskapet som en kollektiv process, men där det mänskliga subjektet likväl förblir intakt. Här kan vi till exempel jämföra med Bengt Johannissons beskrivning av entreprenörskapet som ett ”bejakande av den fria och lekande människans natur”:

Entreprenörskapet som mänsklig aktivitet är i grunden kollektivt. ... Det är just förmågan att frammana gemensamma insatser och skapa embryot till en organisation som är entreprenörens uppgift på marknaden. Det behövs alltid en individs initiativ för att få organiseringsprocesser att börja spira ...  
[106]

Samtidigt består dessa kollektiv av människor som är mer eller mindre atomistiskt definierade:

Entreprenörskap innebär alltid ett självständigt ställningstagande av en handlande människa. Sedan är det en annan sak att vi som vuxna i högst olika utsträckning anammar en livsform som präglas av entreprenörskap, i företagandets dräkt eller i annan skepnad. Endast för barn är entreprenörskapets livsform naturlig.<sup>[107]</sup>

Med andra ord behåller den mer kollektivt inriktade entreprenörskapsteorin det heliga mänskliga subjektet och tron på en

mänsklig natur. Detta ”förgudade jag”<sup>[108]</sup> står i bjärt kontrast till Tardes *Psychologie économique*, som kan läsas som ett försök att beskriva ekonomin i immanenstermer: helt befriad från transcendent essenser, helt befriad från föreställningar om ekonomins eller människans ”natur”. Mot tanken om aktören som en atom ställer Tarde den spekulativa tanken om samhället som en sammansättning av monader. I monadologin har nivån Det Mänskliga Subjektet inte alls någon privilegierad plats, utan är en av flera nivåer av verklighet. För Tarde finns det inte heller utrymme för transcendens – hans monadologi uppstår då man *tar bort* Leibniz’ Gud ur ekvationen.<sup>[109]</sup> Monaderna ordnas inte av någon transcendent kraft, utan svärmar fritt i avsaknad av mål eller riktning.<sup>[110]</sup>

Skillnaden mellan Tarde och mer etablerade perspektiv blir än mer påtaglig när vi zoomar in ytterligare, in i den individuella entreprenörens sinne. För Tarde var ju psykologi och sociologi en och samma sak, och det är genom att undersöka den subindividuella nivån som vi märker vilket brott detta utgör med etablerade synsätt på entreprenörskapet.

## INGIVELSENS PSYKOLOGI

Hand in Hand-projektet reser frågan om vad som är det ”egna” i en modell eller idé. Barnevik gör inget anspråk på att vara mikro-kreditens eller hjälp-till-självhjälps fader, utan är öppen med att detta är idéer som kommer från någon annan. Samtidigt finns det i diskussionen om skapande, kreativitet och entreprenörskap en tendens att tala om idéer som om de tillhörde någon enskild upp-hovsman. Omvänt talar vi ofta om ”våra” idéer. Varför tror vi att våra tankar är ”våra”? Eller rättare sagt, varför *känns* det så?

Här talar Tarde om en illusion som spelar oss ett spratt. Tankar smittar mellan människor, och allt som oftast sker denna spridning

på ett icke-medvetet plan. Smittvägen är oklar för oss, så vi tänker att våra idéer måste ha kommit inifrån. Tarde skriver att:

Sömngångaren och den sociala människan delar båda illusionen att deras idéer, som alla är suggererade, är fullt spontana och deras alldeles egna.<sup>[111]</sup>

Kreativiteten är alltså närbesläktad med suggestionen. Tarde måste förstås mot bakgrund av hans intresse för just suggestionsfenomen – ett intresse som han delade med både Henri Bergson och William James.<sup>[112]</sup> Detta delvis eftersom han skrev innan Freud, vars arbete kom att styra psykologins intressen bort från den ”okontrollerade” hypnosen, till förmån för psykoanalytisk terapi genom överföringsrelation.<sup>[113]</sup> I detta sista avsnitt kommer vi dock att damma av tanken om suggestionens roll. Kan skaparanden vara någonting som rör sig mellan människor på ett mystiskt och obemärkt vis? Till vår hjälp har vi överläkare Bror Gadelius, som i sin bok *Skapande fantasi och sjuka skalder* (1927) är inne på samma tema. Skapandet är en omedveten och ofrivillig process som är smittsam och därmed social. Det nya uppstår ur de tankar och föreställningar som virvlar runt i samhälle och sinnen. I våra hjärnor är detta en ofrivillig process, som pågår i vårt omedvetna. Gadelius sätter alltså fokus på hur tanken lever genom oss – inte hur mänskliga subjekt (genier) skapar tankar ur intet. Vi kan alltså se honom som en memetiker, som hävdar att mänskliga subjekt närmast är ”offer” eller ”bärare” av idéer.

I skapandet, menar Gadelius, ställs den smittsamma och omedvetna ”ingivelsen” (uppkommen ur mötet av tankar) mot den medvetna ”eftertanken” (som sållar ut eller censurerar bort de mest aparta tankefigurerna). De ”sjuka skalder” som bokens titel omnämner är de personer, exemplifierade av Tegnér och Fröding, som

graviterar mot att låta ingivelsen ta över deras liv, på bekostnad av sin mentala hälsa.

Det är uppenbart att Gadelius är ett barn av sin tid – han är intresserad av det omedvetna som började undersökas alltmör under de första årtiondena av 1900-talet (inspirationen kommer från Bergson och James, men även Freud). Det är just denna manöver, detta fokus på skapandets omedvetna karaktär, som gör att Gadelius kan förklara varför vi har dragits med ett skaparideal som bygger på transcendens. Skapelseakten har inte alls, menar han, någonting gudomligt i sig – den är högst mänsklig. Det är det faktum att ingivelsen är omedveten som får oss att tro att den kommer från någonting ”bortom oss”.

Med tydliga vinkningar åt Bergson slår Gadelius fast att vår hjärna är

lik en violin, på vars strängar stråken är i ständig rörelse, och en ofrivillig ström av föreställningar lösgör sig därur, tankar som komma och gå, stundom opåkallade och absurda, stundom motiverade och logiska, det är en ström, som aldrig upphör att kvälla, antingen vi äro vakna eller sovande, friska eller sjuka, ett inom oss alla i ständig rörelse befintligt kaos, ur vilket nya kombinationer av tankar taga form i överensstämmelse med de böjelser och intressen, vilka omedvetet föra stråken, när vår vilja känner sig utan ansvar.<sup>[114]</sup>

Notera här formuleringen ”de böjelser och intressen, vilka omedvetet föra stråken”. Vilka är dessa? Vem eller vad för stråken? Gadelius bjuder här på en *cliffhanger*, som vi snart ska återvända till. Skapelseprocessen, menar Gadelius, verkar alltså *igenom* oss.



Ingivelsen rör sig genom våra sinnen på sätt som vi inte kan kontrollera, vilket innebär att skapandet är en ofrivillig akt:

”Ingivelse” betyder, att något gives oss i medvetandet, oberoende av varje ansträngning, och därför kan ju allt, som tillföres oss på ett ofrivilligt sätt, kallas ingivelse. Ingivelsen är icke en medveten själsakt.<sup>[115]</sup>

”Icke en medveten själsakt” – detta är en central poäng i Gadelius text. Till ingivelsen kommer även *eftertanken*:

Tänkanudet utvecklar sig ur den passiva ingivelsen till en medveten viljeakt, och det är denna medvetna akt vi kalla eftertanke. Vi förlägga alltså eftertanke till vårt medvetande, ingivelsen försiggår eller rättare sagt har sitt upphov utanför vårt medvetande; vi kalla den därför ”undermedveten” eller ”omedveten”. ... [Det är] av den största betydelse, att ingivelse och eftertanke stå i ett lyckligt förhållande till varandra. Eftertanken får en att trycka ned ingivelsen. En alltför stark uppmärksamhet kan vara hinderlig för idéernas utveckling. Den koncentrerade eftertankens ofta starkt hämmande grepp stör ingivelsen i dess ”härliga sorglöshet”.<sup>[116]</sup>

... Den skapande fantasiens gåva tynges ej av någon ansträngning och hejdas ej av den koncentrerade uppmärksamhetens hämmande inflytande; dess väsen är ett slags *produktiv tankespriddhet*, varunder eftertanke med så lätt hand leder ingivelsen, att dennas alla

möjligheter, även de brokigaste och mest bizarra, kunna tillgodogöras. Den skapande fantasien är den obesvärade sorglösheten, och i sin obegränsade mottaglighet är den ock generöst givande.<sup>[117]</sup>

Den obesvärade sorglösheten, den obegränsade mottagligheten för tankesmittor, det generösa givandet som är grunden för samhällets ackumulation av kunskap och kultur – här är vi långt från den bild av kreativitet och skapande som präglar mycken entreprenörskapsforskning.

Vi vet nu att ingivelsen är något som ”gives oss i medvetandet, oberoende av varje ansträngning”, och att den skapande fantasien ”tynges ej av någon ansträngning”. Här kan vi jämföra med Tarde, som i *Psychologie économique* är inne på ett liknande spår: Det är inte i ansträngningen som vi finner skapandet. Man måste skilja på bacillkapital (idéer) och frövitekapital (realkapital, Marx kapital). Ackumulationen av bacillkapital kan inte uppstå genom arbete, utan uppfindingen är det moment där olika imitativa strålar möts, det infinitesimala ögonblick då ett *clinamen*-moment<sup>[118]</sup> uppstår, så litet att man inte kan tala om något fysiskt arbete som ligger bakom.

Gadelius uppvisar en liknande hållning, men med fokus på uppdelningen mellan medvetet och omedvetet. Som exempel använder han matematikern Henri Poincaré (på senare tid framhållen som central för komplexitetsteorin). Gadelius redogör för hur matematikern slet sitt hår i två veckor för att lösa problemet med de Fuchsiska funktionerna. Trots sina ansträngningar fann han ingen lösning. En kväll hade han druckit för mycket kaffe, och kunde inte sova i sin säng. Då började idéerna trängas i hans huvud, och morgonen därpå hade han löst problemet. Gadelius summerar Poincarés poänger:

Medan det medvetna arbetet varit förgäves och svårigheterna till synes oövervinneliga, har ingivelsen burit till honom det sökta, som vore det den enklaste sak i världen<sup>[119]</sup>

Den omedvetna inspirationen märks även hos de skalden som vittnar om hur ingivelsen ”tilltvingar sig uppmärksamhet på samma sätt som tungomålstalandet eller den förrycktes hallucinationer. Dikten blir en ofrivillig akt, som skalden genomlever.”<sup>[120]</sup> Man ”genomlever” alltså ingivelsens verkningar när den väller igenom ens sinne, och samtidigt har ens medvetna inte klart för sig den fulla vidden av denna omedvetna process. Vad är det då som gör att rörelsen fortgår, om nu inte ansträngning (Gadelius) eller arbete (Tarde) håller den vid liv? Gadelius vill beskriva tänkandet som en rörelse. Det som får rörelsen att propageras i och mellan våra sinnen är det som Gadelius kallar för ”idéernas känslobetoning”:

Den innebor här i form av *intresse*, som i själva verket är den pålitligaste, hederligaste och i längden mest varaktiga av känsliformer. Och dess bärkraft är stor; med sina oändligt täta och ofarliga explosioner, och icke göra mycket väsen av sig, lyfter intresset som en säker liten motor själsarbetet i dess ofta livslånga flykt. . . . [Det går inte att] avkoppla denna motor, utan att tanken genast stannar, men däremot kunna vi mycket väl från motorn avkoppla vårt medvetande. Tänkandet fortsätter då som spontantänkande [ett annat ord för omedvetet tänkande] för att förr eller senare åter inställa sig i medvetandet som ingivelse.<sup>[121]</sup>

Intresset är alltså det som säkerställer att ”tankarna virvlar runt i en underlig dans”. Menar Gadelius här att tankearbete trots allt är en form av fysiskt arbete? Enligt en läsning av hans och även Tardes resonemang skulle man kunna dra en parallell till internet. Den hårdvara som agerar värd för internets smittor – servrar, hubbar och fiberoptiska kablar – är tung, skrymmande, och förutsätter en hög resursåtgång (i termer av såväl strömförbrukning och råvaror som arbete). Själva signalerna som bärs genom denna apparat – själva rörelsen av fotoner – utgör också en viss mängd arbete, men detta är försumbart i förhållande till den energi som förbrukas av apparaten som helhet. På detta sätt kan vi foga samman bilden av världen som ett flöde av materia-energi med Tardes idé om ekonomin som en maskin som sprider smittor av imitationer: I denna ”materialistiska vitalism” kan vi se att smittorna har en materialitet, de utgörs av ”kvanta” av tro och begär, men dessa kvanta motsvarar ett så försvinnande litet arbete att de kan sägas ”leva på spillenergin” från sina värdjur.

Kanske blev vi inte ”människor” vid den punkt då vi började manipulera varandra och vår omvärld med verktyg, så som antyds i Stanley Kubricks film 2001? Är det snarare så att ”the birth of Man” skedde vid den singularitet när massan av nästan mänskliga subjekt började uppvisa en kapacitet för att affekteras av tanke-smittor – när deras hjärnor började uppstå ”intresse” (i form av minimal energi) för att bära idéers rörelse?

Kan då inte Gadelius förklara vad som ligger bakom uppkomsten av kreativa skapelser, och av de personligheter som vi associerar med dessa skapelser? I bakgrunden måste det väl trots allt finnas någon som bringar ordning i tankedansen? Överläkaren gör det inte enkelt för oss; han antyder att vi inte kan få något klart svar på denna fråga. Han är dock bra på att avfärda några tänkbara kandidater. Han slår tidigt fast att agensen vid stråken inte

är Gud. Redan tidigare i texten underkänner han transcendentala tolkningar av genialitet och skapandeprocesser:

En transcendental uppfattning, som lyfter skapandet till ett högre plan och gör skalden till en gudabenedad *siare*, har i alla tider haft sina anhängare. Denna grundåskådning har otvivelaktigt sitt psykologiska underlag i primitiv religiositet och personlig erfarenhet av schizoid natur.<sup>[122]</sup>

Gadelius ger en förklaring till varför denna transcendentala tolkning historiskt alltid har varit stark: ”Denna tydning av geniet har ju ock ingått i skaldernas egen livsåskådning”. Samtidigt finner han denna föreställning att ”Gud talar genom mig” intressant. Vad är det som gör att skalden, ”den medvetne mottagaren” för ingivelsen, ”känner sig i dessa fall som föremål för naturens eller högre maktens frikostighet”?<sup>[123]</sup> Gadelius sluter sig till att det är ”inspirationens omedvetna och ofrivilliga natur, som verkar så imponerande”, och därmed spelar det medvetna ett spratt. Här är vi alltså nära den sömngångarens illusion som Tarde beskrev ovan. Inte heller tror Gadelius på något cogito som för stråken:

Alla hava vi svårt att helt lösgöra oss från tron på en *fri vilja*, och på samma sätt äro vi alla benägna att fasthålla vid tillvaron av ett, inom oss verksamt, *autonomt jag*, ett ur sig själv givande och skapande inre kraftcentrum, ett slags fixstjärna av den eller den storleken, som utstrålar tankar, liksom solen utstrålar ljus. Antagandet av detta autonoma jag kan icke på vetenskaplig väg bekräftas, det är en inre övertygelse och en trossak. Det logiska beviset,

"cogito, ergo sum", är det enda svaga stödet för dess existens.<sup>[124]</sup>

Att hävda att den skapande agensen är en enskild individ med en viss personlighet är att missta sig. Personligheten är det som *uppstår i spelet* på violinen, och kan därför inte vara mästaren själv. Därför konstaterar Gadelius:

Men vad är då skaparanden? Vi känna den ej. Om den är något personligt, så är den åtminstone ej av den empiriska natur, som vårt timligt-mänskliga "jag". ... [Den skapande fantasin] sammansmälter (syntetiserar) ... erfarenhetens strödda detaljer till nya upptäckter, nya sanningar och nya skönhetsvärden, och den söker sig ofta fram oberoende av varje subjektiv ansträngning, ja, kanske enklast och bäst, *när illusionen av ett skapande jag minst förnimmes*.<sup>[125]</sup>

För Gadelius är det faktiska jaget en illusion: det är tankarnas dans som formar våra personligheter såväl som våra skapelser. "Det är en ström, som aldrig upphör att kvälla."

## VILKEN ANDE ?

I det här kapitlet har vi studerat entreprenörerna Percy Barnevik och Maria Borelius i deras arbete med Hand in Hand. I utforskandet av deras arbete har vi kommit att upplösa, eller snarare distribuera ut, deras individskap. Barnevik och Borelius är speglingar av sitt nätverk. Deras arbete kan förstås som ett medierande av de flöden av tro och begär som flyter igenom de associerade aktörerna. Deras modeller och idéer är inte så mycket deras egna

som de är kontingent tillkomna utfall av tankesmittor som råkade mötas just i deras sinnen.

Mer generellt kan vi konstatera att det här kapitlet har utgjorts av en inzoomning. Vi utgick från föregående kapitelns diskussion om innovationers förmåga att vecka samhället, och därefter har vi successivt tittat allt närmare på innovationens vindlande smittmönster. Vi har studerat provinser, nätverk, sedan den individuella entreprenören, och slutligen den subindividuella ingivelsen. Innovationens förgreningar ser likadana ut oavsett nivå: mönstret är lika fraktaliskt som Pollocks abstrakta expressionism. Ju mer vi zoomar in, desto mer öppnar världen upp sig. Det finns ingen minsta nivå av odelbara entiteter, inga ”atomer” i ordets verkliga mening. Det är så att säga sköldpaddor hela vägen ner.<sup>[126]</sup>

Här behöver vi dock inte zooma in mot någon ”minsta nivå”. I frågan om entreprenören räcker det med att vi söker oss ner just under det individuella, till det subindividuella. På så vis kan vi lämna tankebilderna av entreprenören-som-atom: idén om individen, avgränsad av en vägg som skiljer dess insida från dess utsida, och ett fönster genom vilket individen blickar ut på sin omvärld. I dess ställe placerar vi monaderna – inga fönster, bara speglar! – vilket tvingar oss att vända blicken från individen eller kollektivet-av-individer, till de smittsamma innovationer som får monaderna att dansa. Detta perspektivskifte som har präglat boken så här långt illustreras väl med två citat.

Det finns en välkänd passage i Joseph Schumpeters *The Theory of Economic Development* från 1934, som handlar om entreprenörens drivkrafter: ”Först och främst har vi drömmen och önskan att grunda ett privat kungarike och vanligen, dock inte nödvändigtvis, också en dynasti.” Jämför detta med Tarde, som 1893 i *Monadologie et sociologie* inte alls lokaliserade de dynastiska ambitionerna till inuti Handlingens Man. Istället begävar han

*innovationen* – det som får det mänskliga subjektet att komma till liv – med denna önskan:

... en industriell produkt, en vers, en formel, en politisk idé som formerats i en vrå av någons hjärna - alla drömmer de likt Alexander den store om att ta över världen, och försöker multiplicera sig i tusentals och miljontals kopior, överallt där det finns människor...<sup>[127]</sup>

Med andra ord: Sedan Schumpeter har vi sökt efter en mystisk *Unternehmergeist*, som förmodas bo inuti människan. Kanske är det dags att börja tänka att skaparanden är någonting som inte bor *inuti* oss – vi har ju ingen insida – utan *rör sig igenom* eller *via* våra sammankopplade sinnen? Den psykologiskt intresserade forskaren som studerar innovation och entreprenörskap kanske borde byta fokus, från den mystiska ”inre styrkan” till nästan lika mystiska suggestionsfenomen?

I nästa kapitel kommer vi att utforska denna modell av människan och innovationen ytterligare. Tanken om öppna och sammankopplade sinnen skulle nämligen kunna leda till en radikalt förändrad syn på ekonomi, företagande och entreprenörskap.<sup>[128]</sup>



#### 4 . DEN POLITISKA ENTREPRENÖREN : NOKO JEANS LEKER GUD

”HANDEL ÖPPNAR UPP den värld vänstern stängde.” Så avslutas Svenska Dagbladets ledarartikel om *Noko Jeans*.<sup>[129]</sup> Bakom detta varumärke, bakom denna ”berättelse”, står tre unga svenska reklamare som en dag fick för sig att mejla till Nordkorea, och idag producerar jeans i landet. Den som vill ta del av storyn kan lätt knappa in varumärket i närmaste sökmotor; det finns gott om ”web 2.0”-dokumentation av entreprenörernas resor och möten i landet. Kanske kan vi alla, hoppas de, lära känna nordkoreanerna bättre?

Ekonomiskt samarbete med diktaturer är politiskt känsligt, och framförallt när regimen ifråga är ekonomiskt obetydlig. Nordkorea-entreprenörerna har också blivit rejält omskrivna. New York Times, Washington Post, The Guardian, BBC News och Göteborgspostens kultursida – alla har vi bidragit till att sprida Noko-smittan. Svenska Dagbladet slår fast att Noko Jeans ytterst handlar om en utrikespolitisk avvägning. Å ena sidan kan handel bidra till att Nordkorea öppnas. Å andra sidan finns det en risk att jeansverksamheten stärker regimen. Företaget hävdar att verksamheten kan bidra till att högre arbetsrättsliga standarder etableras,

medan LO pekar på att sådana standarder är svåra kontrollera i ett slutet land.

Den här debatten har vi hört flera gånger tidigare. Intressant är dock hur den politiska diskussionen ger näring åt Noko-entreprenörernas produktlansering. Någoting har hänt när det är ledarsidor, och inte de livsstilsorienterade helgbilagorna, som skriver om samtidens mest raffinerade konsumentprodukter. Poängen är inte att SvD har blivit lurade av smarta marknadsförare, utan att denna (högst legitima) debatt skapar passion kring en ny produkt.

Noko-entreprenörerna är alltså inte rädda för att sammankopplas med det politiska, även om det kan vara kontroversiellt. I december 2009 backade varuhuset PUB i Stockholm ur försäljningen av jeansen. ”Det handlar om en politisk fråga som PUB inte vill förknippas med”, löd motiveringen. Till saken hör att varuhuset stängde ner verksamheten precis innan butikens öppning för allmänheten, efter en omtalad releasefest. Självaste Bert Karlsson skulle ha varit nöjd med den publicitet som uppstod. Den politiska associationen är alltså effektiv även när den förnekas – kanske blir den än mer kittlande *just* när den förnekas. Explicit eller implicit, bekräftande eller dementerande – den politiska referensen verkar passionerande, den stör och berör.

I fallet Noko Jeans ser vi alltså ett entreprenörskap som kopplar in sig på vår kapacitet att bli politiskt berörda. För att använda ett populärt teoretiskt begrepp har entreprenörerna lyckats med att mobilisera ”affekter” bland oss medborgare. Jämför med fallet The Pirate Bay, som vi diskuterade i kapitel ett: Även här mobiliseras affekt, inom ramen för vad som enligt lagen kallas entreprenörskap. I båda fallen är det oklart, och kanske även ointressant, huruvida budskapet är underordnat affärsverksamheten eller tvärtom. Återigen ser vi den tendens som vi har diskuterat ovan:

Den tidigare så heliga separationen mellan marknad och politik, mellan entreprenörskap och aktivism, håller på att lösas upp.

I kapitel ett nämnde vi också att denna upplösning diskuterades redan i slutet av 1990-talet. De affärstidskrifter som då beskrev ”den nya ekonomin” – Dolly, Guru, Vision, DNE – slog fast att samhällsförändring bäst uppnås genom entreprenörskap. Kom ihåg Prometheus, som stal elden från gudarna: Genom att tämja teknologier och näringsliv kan man handgripligen bygga en ny värld, utan att traggla i långsamma partier och föreningar.

Samtidigt hade också mer kritiska analyser av samma fenomen börjat dyka upp redan under nittioalet. I en inflytelserik text från 1994 hävdar sociologen Maurizio Lazzarato att företaget Benetton – liksom även fenomenet Berlusconi – är ett exempel på en ny form av ”politiskt entreprenörskap”.<sup>[130]</sup> Benetton verkar nämligen inte enbart inom det strikt ekonomiska fältet, utan sysselsätter sig också med opinionsbildning och politik. Enligt Lazzarato är detta i sin tur ett uttryck för en ny form av kapitalism. Denne italienske samhällsteoretiker kom senare att utveckla denna analys, som på många sätt liknar en mer klassisk kritik av ekonomiska maktstrukturer. Denna vinkel är väl värd att undersöka, inte minst eftersom vi så här långt ännu inte har diskuterat ekonomin i anslutning till begreppet ”kapitalism”. Hos Lazzarato finner vi också en alternativ läsning av Gabriel Tarde, som vi hittills främst har läst via Bruno Latours tolkningar. Låt oss därför göra oss mer bekanta med Lazzaratos tankar om den politiska entreprenören.

BERLUSCONI , BENETTON , NOKO JEANS :  
TECKEN I TIDEN ?

Vad är en politisk entreprenör?<sup>[131]</sup> I sin text från 1994 pekar Lazzarato på det självmotsägande i termen. Att vara en entreprenör är enligt den klassiska liberala modellen att inte vara politisk. Här är han alltså i linje med de tankar som vi tog upp i kapitel ett och två. Lazzarato tillägger dock att denna separation också upprätthölls av de samhällsfilosofier som dominerade under det tidiga nittio-talet:

The definition of the "political entrepreneur" has a specific polemical value since economic theory and official politics are based precisely on the separation between the economic and the political. Analogously, in fashionable philosophies this separation is defined as the separation between "instrumental rationality" and "communicative rationality."<sup>[132]</sup>

Instrumentell rationalitet och kommunikativ rationalitet är centrala begrepp i den kritiska teori som associeras med den sena Frankfurt-skolan, närmare bestämt Jürgen Habermas. "Problemet" med kapitalismen är enligt denna teori att (det ekonomiska) "systemets" instrumentella rationalitet alltmer koloniserar medborgarnas "livsvärld" (som kännetecknas av kommunikativ rationalitet). Denna tendens kan i sin tur förstås utifrån den av Marx influerade idén om att "basen bestämmer överbyggnaden". Med andra ord ska uppkomsten av en borgerlig ideologi förstås som ett resultat av den kapitalistiska produktionsordningen. I sin diskussion om Berlusconi försöker Lazzarato lösa upp denna relation mellan bas och överbyggnad, mellan system och livsvärld. Om vi försöker förstå

den samtida ekonomin utifrån dessa kategorier – och framförallt den senares underordning inför den förra – så missar vi vad som har hänt i denna nya fas av kapitalismen:

If Berlusconi continues to obtain a strong political and electoral consensus, this should not be attributed to his ownership of television networks, but to the fact that he represents in an emblematic and even material fashion the new figure of the entrepreneur that we have called the "political entrepreneur". In other words, his electoral success is not due to a manipulation of the media, but to a real and profound complicity in a new mode of production, within which he swims like a fish in water.<sup>[133]</sup>

Denna nya produktionsordning kännetecknas av att produktionen av ekonomiskt mervärde hamnat i samresonans med produktionen av mening och produktionen av offentligheter.<sup>[134]</sup> Vi kan alltså inte längre förklara ekonomin enligt en modell där den förstnämnda produktionsprocessen "koloniserar" de två senare processerna. Snarare är de tre produktionsprocesserna ömsesidigt beroende av varandra. De kommunikationsflöden som formar mening och begär ska inte, menar Lazzarato, nedvärderas till att endast vara det som legitimerar det sätt på vilket värde skapas, utan värdet självt måste förstås i termer av mening och begär.

Här märker vi att resonemanget närmar sig Tardes förhållningssätt till ekonomin såsom ytterst bestående av tro och begär. Mycket riktigt kom Lazzarato att närma sig Tarde några år senare. Lazzaratos artikel från 1994 är dock mer deleuzianskt influerad. Ekonomin beskrivs som ett flöde av arbete, konsumtion, kommunikation och begär. Den politiska entreprenör som anses känne-

teckna den nya samhällsekonomiska konstellationen har som mål att kontrollera dessa flöden: ”Entreprenörens funktion är att locka fram dessa flöden och fånga in dem.”<sup>[135]</sup> För att understryka att detta entreprenörskap verkligen är emblematiskt för hela vår tid, och inte bara råkar fånga fenomenet Berlusconi och den italienska demokratins kris, diskuterar Lazzarato exemplet Benetton. Hur ska vi förstå detta företags verksamhet? Benetton äger inga fabriker eller arbetare, utan orkestrerar en federation av fristående produktionsanläggningar. Inte heller äger företaget distributionsnätverket, utan försäljningen sker genom franchise-avtal med fristående butiker. Produktion och distribution fortgår alltså utan direkt ägande eller disciplinerande styrning, och ordningen uppstår genom marknadens ”mer fria” ordningsskapande.<sup>[136]</sup> Benettons förmåga att kontrollera detta imperium – företags kapacitet att fånga dessa flöden – utan något direkt ägande har att göra med någonting som vi kan likna vid magnetism. Så länge varumärket Benetton är tilltalande, och så länge de kan fortsätta att skapa en avsättning för produkter, så kommer federations-och-franchising-strategin att fungera: Produktionsanläggningarna vill arbeta med ett säkrat flöde av produktion, och försäljningsledet vill arbeta med ett säkrat flöde av köpbegär.

Detta tar oss till de andra flöden som företaget också måste kontrollera för att ”socialkonstruera en marknad”<sup>[137]</sup>. Företagets framgång ligger i dess förmåga att skapa ett utrymme på marknaden, att få människor att begära dess produkter. Det måste alltså producera subjektiviteter, det vill säga skapa en tankevärld som människor kan gå in i och känna sig som en del av. Benetton må inte äga någon produktion eller distribution, men de väljer i gengäld att göra all sin marknadsföring själv. Detta eftersom företaget, enligt Lazzarato, ser PR som en produktionsfaktor.<sup>[138]</sup> Benettons arbete med att skapa publicitet har alltmer kommit att sammanfalla med

samhällets allmänna skapande av offentligheter.<sup>[139]</sup> Här åsyftas Benettonns kända reklamkampanjer, och företagets förmåga att generera samtal om samhällsfrågor (migration, AIDS, dödsstraff) som helt saknar koppling till de plagg som Benetton säljer. På samma sätt bör vi förstå Benettonns tidskrift COLORS, som under flera år betraktades som tongivande inom den liberala och vänsterorienterade samhällsdebatten i Italien. Dessa två fall kan inte reduceras till ett ekonomiskt system som inkräktar på en redan existerande livsvärld präglad av kommunikativ rationalitet. Snarare har en ny offentlighet – en ny sfär av meningsskapande kommunikation – uppstått, i symbios med ett företags manövrerande på marknaden. I dessa situationer är vi alltså på samma gång både *medborgare*, som aktivt deltar i en politisk-kulturell offentlighet, och *konsumenter* av varor. Separationen mellan samhälle och ekonomi har imploderat: ”Benettonns produktionscykel samexisterar med produktionen av samhället och exploaterar densamma.”<sup>[140]</sup>

Utifrån denna genomgång av den politiska entreprenörens anatomi kan vi nu jämföra med fallet Noko Jeans. I likhet med Benetton äger Noko inte några produktionsfaciliteter. Företaget mobiliserar istället en fristående fabrik ”på armlängds avstånd”. Genom företagets magnetism säkerställs ett produktionsflöde. De nordkoreanska fabrikererna är pressade av det amerikanska handelsembargot och är, säger entreprenörerna i en intervju, därför tacksamma för att Noko Jeans vill producera i landet.<sup>[141]</sup> Noko Jeans äger i skrivande stund inte några butiker, och bör precis som Benetton främst förstås som en PR-verksamhet: de tre entreprenörerna arbetar alla på en reklambyrå i Stockholm.

Den mest slående parallellen är det sätt på vilket Noko Jeans och berättelsen om dem har skapat en offentlighet. Svenska Dagbladets ledarsida diskuterar ämnet, LO och Amnesty International likaså. Expressens ledarsida hakar på, apropå PUB:s beslut att inte sälja

jeansen: "Är det enbart rättvisemärkta varor från demokratiska länder som kan säljas? Då skulle det eka tomt på hyllorna lagom till julhandeln när produkter från länder som Kina, Vietnam och en rad andra enpartistater diskvalificerat sig."<sup>[142]</sup> Återigen skulle det vara missvisande att säga att företaget koloniserar det utrymme för kommunikativ rationalitet som ledarsidorna förväntas utgöra. Entreprenörernas berättelse slår an en sträng hos skribenterna och lockar fram en diskussion som kan anses vara relevant. De rika länder som vi kallar "demokratier" är ju inte helt stringenta i sina handelsförbindelser till stater som sägs vara diktaturer eller autokratier: ofta är det realpolitik som avgör vilka icke-demokratier vi handlar med.

Expressens ledarskribent liknar Noko Jeans' intervention med Anna Odells iscensättande projekt "Okänd, kvinna 2009-349701", och det är en träffande jämförelse. I båda fallen ser vi hur offentligheter har uppstått ur företag som uppenbarligen berör en nerv hos oss – som upphetsar, provocerar, *passionerar* oss. Det finns dock en avgörande skillnad mellan de två fenomenen. Odell gör sitt ingrepp i egenskap av konstnär – en profession som mer än någon annan förväntas hålla sig inom den meningsskapande världen av kommunikativ rationalitet. ("Konst för konstens egen skull.") Hennes verk tyder alltså på en historisk kontinuitet med konsttraditionen. Noko, å andra sidan, gör sitt ingrepp i egenskap av företag, vilket signalerar uppkomsten av en ny konfiguration:

The separation between the economic, as the sphere of production of a-signifying flows and structural relations with nature, and the political, as the production of signifying flows and relations with the other mediated by language, is materially in doubt.<sup>[143]</sup>



## FÖRETAGET OCH DE SAMMANKOPPLADE SINNENA

En viktig poäng som Lazzarato betonar i sin artikel från 1994 är att den politiska entreprenörens *kund* – som vi har konstaterat är en hybrid mellan medborgare och konsument – själv utför ett arbete. Detta eftersom medborgaren–konsumenten dras in i det nätverk som företaget håller samman, där dennes begär och värderingar blir föremål för ständiga tester och moduleringar. I det samspel som uppstår mellan företaget och medborgaren–konsumenten bidrar alltså den senare avsevärt till den kreativa processen. Denna aspekt av entreprenörskapet har bara intensifierats sedan 1990-talet, i takt med att företag alltmer kommit att använda sig av de möjligheter som det så kallade ”web 2.0” erbjuder. Noko Jeans är ett bra exempel även på detta. Det finns gott om möjligheter att koppla upp sig mot företaget, bli en del av dess ”familj”, och därmed låta en viss fasett av sin själ ge sig till känna – antingen genom något så enkelt som en *re-tweet*, eller genom mer ingående feedback, till exempel en diskuterande text.

Tanken att ekonomin är en alltmer sammankopplad massa av människor, vars skapande aktiviteter företag försöker tappa in sig på och utnyttja, har på senare år utvecklats ytterligare av Lazzarato. I en text som publicerades 2004, det vill säga tio år senare, utvecklar han resonemanget ovan. Under dessa tio år har två nya komponenter byggts in i diskussionen. För det första märker vi spår av den ”Tardomania”<sup>[144]</sup> som slog rot bland franska samhällsteoretiker omkring millenieskiftet. Lazzarato var en viktig del i denna tankerörelse – hans *Puissances de l'invention* (2002) var den första bok som på ett grundligt vis analyserade den samtida kunskaps-ekonomin med utgångspunkt i Tardes ekonomiska teorier. För det andra kan vi även skönja spår av det speciella ”99-tänk” som har

uppstått när tankar från dator- och hacker-kretsar har blivit generiska verktyg för att förstå världen.<sup>[145]</sup>

Även i denna text utgår Lazzarato från tanken om ”företaget utan fabriker”, där skapandet av en marknad *föregår* produktionen av varan. Konsumtion är inte längre att ”använda upp” en vara, utan att bli en del av den värld som företaget har skapat för en. Idag arbetar även äldre och mer etablerade näringssfärer såsom bilindustrin enligt denna princip: Först skapas ett klientel, genom att företaget skapar en värld (bestående av såväl mening som artefakter) som vi kan bli en del av, *därefter* produceras själva varan. Företaget producerar alltså bara varor som redan sålts. Det faktum att företag lägger upp till halva sin omsättning på marknadsföring, reklam, PR och formgivning vittnar om att deras roll mer och mer har blivit att skapa livsstilar, att slå an en affektiv sträng hos medborgarna. Med andra ord: Kapitalismen kan inte längre beskrivas som ett produktionsätt (*mode de production*), utan som en produktion av världar (*production de mondes*).

Detta fenomen utforskar nu Lazzarato<sup>[146]</sup> utifrån Tardes monadologiska förståelse av samhälle och ekonomi. Företagets roll är att tappa in sig på monadernas tro och begär, genom att dra nytta av det faktum att alla dessa monader reflekterar varandra. Ett reklambudskap eller en viss produkttrend kan bli den ”öronmask” som kommer att spridas bland medborgarna – den trudelutt<sup>[147]</sup> som alla visslar på, den ”snackis” som alla intresseras av. Berättelsen om Noko Jeans har i vissa stunder fungerat som just en sådan trudelutt. Dagens Media skriver: ”Är projektet bara en kul grej eller den historia jag hoppas, med lika delar entreprenörskap, samhällspåverkan, marknadsföring, upplevelse och personligt varumärkesbyggande? Hur som helst har det blivit en av höstens reklam- och designsnackisar.”<sup>[148]</sup> Notera att det inte spelar någon roll om Noko Jeans är ”bara en kul grej”, en gravallvarlig demokratispridande insats eller

ett skämt – oavsett vilket har denna refräng effekter för skapandet av en värld.

I linje med Tarde bör dessa cirkulerande trudelutter förstås i termer av innovation och imitation, uppfinning och upprepning. Det är på denna punkt som den tardeanska verktyglådan kan hjälpa oss att förstå den samtida ekonomin. Traditionella ekonomiska teorier, även Marx-influerade sådana, missar att det är dessa smittsamma ”refränger” som ger upphov till ekonomisk aktivitet. Smittan, det vill säga mobiliserandet av våra övertygelser och begär, *föregår* den process av arbete och produktion som traditionell politisk ekonomi har stirrat sig blind på. Arbetarna och konsumenterna existerar inte före detta moment. Först produceras världen, sedan varorna. Lazzarato menar därför att traditionella teorier om arbete måste omformuleras. Vi kan inte längre förstå världen utifrån Adam Smiths nålfabrik, eller Marx’ manufakturerna i Manchester. Idag följer ackumuleringen av kapital Tardes principer: Produktionen återfinns i det uppfinningsmoment då världar, konsumenter och arbetare skapas; det som ”Marx och ekonomerna” kallar produktion är blott en repetitiv reproduktion.<sup>[149]</sup>

I föregående kapitel nämnde vi att Tardes monadologi uppstår när man *tar bort* Leibniz’ Gud ur ekvationen. I Leibniz ursprungliga monadologi krävdes det en yttre kraft som arrangerade de svärmande monaderna. Denna yttre kraft är Gud.<sup>[150]</sup> Hos Tarde finns ingen sådan transcendens, och därmed ingen nödvändig ordning. Den enda ordning som kan uppstå är den kontingenta ordning som kan uppkomma immanent i monadsvärmen till följd av det faktum att monader ständigt hakar i varandra. Det är detta som gör att de sammankopplade sinnen som svärmar omkring i samhället har en inneboende kraft att skapa och uppfinna. Företaget, menar Lazzarato, kan sägas ha samma ambition som Leibniz’ Gud. Det försöker bringa ordning i ett myller av sinnen som bubblar av kreativitet.

Denna svärm av sammankopplade sinnen existerar *före* företaget, vars roll blir att försöka fånga in denna kreativitet. Här pekar han återigen på det olyckliga i att försöka förstå dagens ekonomi enligt de vedertagna teorierna om arbete och kapital: Det är inte längre så att arbetaren behöver kapitalisten för att börja producera.

För att exemplifiera gör Lazzarato en jämförelse mellan å ena sidan Microsoft, å andra sidan produktionen av fri mjukvara med öppen källkod – de två paradigmen som inom hackerkretsar ofta benämns ”katedralen” och ”basaren”. Enligt traditionell politisk ekonomi är Microsoft ett företag som anställer arbetare, som producerar en vara, vilken sedan säljs till konsumenter på en marknad. Genom sin exploatering av arbetare kan företaget/kapitalet utvinna ett mervärde. Tardes monadologiska perspektiv skulle peka på någonting annat som händer. Microsoft har inledningsvis inte någon relation till varken arbetare eller konsumenter, detta kommer senare, i upprepningsfasen. Företaget måste först förhålla sig till den redan existerande soppan av sammankopplade sinnen, en situation som Lazzarato förknippar med skapandet av fri mjukvara. I denna aktivitet skapas öppet och fritt tillgänglig kunskap, vars öppenhet är säkrad genom ”copyleft”-licenser. Skapandeprocessen präglas också av att de som deltar i den både bygger och använder koden. Det finns alltså ingen distinktion mellan skapare och användare, arbetare och konsument. Alla inblandade är medskapare.<sup>[151]</sup>

Möjligheten för detta tillstånd att uppstå ligger immanent i monadsvärmen. Företagets utmaning ligger i att försöka stycka upp dessa sammankopplade sinnen, och – likt Leibniz’ Gud – skapa en mer raffinerad ordning. Medskaparnas oberäkneliga pendlande mellan bygga och använda fixeras till den senare aktiviteten: de görs till konsumenter. De medskapare som anställs av företaget fixeras till en annan roll. De verkar som gränssnitt mot de sammankopplade hjärnor som existerar utanför företaget, och har till

uppdrag att skapa produkter utifrån deras kreativitet. Att etablera ett företag blir således en aktivitet som delar upp medarbetare i två grupper: arbetare och konsumenter. På detta vis stympas även den kraft som ligger i den sammankopplade hjärnans samskapande. Efter detta gudomliga ingrepp förväntas allt uppfinnande ske inom företaget, medan all upprepning ska ske hos användarna ute i samhället.

Återigen ser vi hur de traditionella politisk-ekonomiska ramverken inte riktigt fångar vad som sker. Inte nog med att dessa ramverk tar för givet att det ska finnas en separation mellan produktion och konsumtion, de missar även att uppstyckandet av samhällets sammankopplade hjärna leder till en rigid uppdelning mellan de som ska uppfinna och de som tillfördelas en rent imiterande roll i ekonomin. Denna rigida uppdelning leder i sin tur till att den skaparkraft som finns i ekonomi och samhälle stympas. Den separation av skapare och användare, innovation och repetition – som ytterst upprätthålls av immateriella äganderätter – gör att den samtida kapitalismen får ett ”antiproduktivt” drag. Som vi kommer att se i det avslutande kapitlet kan detta få långtgående konsekvenser.

## EKONOMIN SOM FETISCH

North Korea is arguably the most isolated country in the world. Some even refer to it as the Hermit Kingdom. Separated from the rest of the world almost 60 years ago, not much more than rumours have surfaced from the country since. With this in mind, and based on strong personal interest, we wondered: Can we learn more? Can we even get to know them? ... Welcome to Maneuvers [sic] In The Dark, the first chapter of Noko Jeans. Told at [nokojeans.com](http://nokojeans.com).<sup>[152]</sup>

Det ligger en viss ironi i hela berättelsen om Noko Jeans. Å ena sidan är det uppenbart att den är skriven av duktiga reklamare. Å andra sidan kan storyn, för att tala med Marx, ses som ett försök att klä av fernissan på den fetischerade varan ”jeans”. Låt oss köpa hans tanke att kapitalismen präglas av en illusion som gör att vi ser produkterna – dessa ”mytologiserade ting” – men inte de mindre klädsamma sociala relationer som hör ihop med deras tillkomst. Kan vi inte då säga att Nokos projekt är ett sätt att lyfta av huven på den samtida kapitalismen, och undersöka dess globala produktions- och distributionskedjor? Projektet bygger ju på tanken att plagget är så mycket mer än ”bara ett par jeans”. Dra i en tråd från denimtyget och produktens sociala kontext (fabriker och fångläger, propaganda och personkult) följer med. Det är av detta skäl som man under 2010 fann jeansen på ett ”museum”, och inte i en butik: Det handlar om historien bakom, snarare än produkten som sådan.<sup>[153]</sup>

Utifrån detta perspektiv ligger projektet i linje med målen för den rörelse för rättvis handel som växte sig stark under 90- och 00-talen, åtminstone om man beskriver dessa mål i marxistiskt influerade termer:

There are ... two aspects to the broad appeal of fair trade. The first is the political reaction to capitalism as an exploitative and impersonal system, combined with a more cultural preoccupation with alienation and generic, fetishised commodities. The second is the perceived antidote to the first, expressed through the idea of drawing producers and consumers, production and consumption, closer to one another to realise the quality of objects and the value of labour embedded in goods, as imparted by growers in specific places.<sup>[154]</sup>

När Noko Jeans undrar huruvida vi kan lära känna nordkoreanerna bättre, kan detta ses som ett sätt att få oss konsumenter att komma närmare de som producerar varorna vi köper. Frågan är bara vad vi medborgare–konsumenter gör med Noko-berättelsen – en kritiker kan hävda att storyn bara späder på varufetischen, genom att mytologisera varan ytterligare. Kan man föreställa sig en mer spännande produktionsprocess än den som utspelar sig inuti världens mest slutna land, som i sig är föremål för mytbildning? Vilka andra entreprenörskapsäventyr skulle kunna ha samma magnetiska effekt på vår tro och våra begär?

Utifrån Lazzaratos tardeanska beskrivning av ekonomin kan vi dock öppna upp för en annan användning av begreppet ”fetisch”. Här kan vi luta oss mot Deleuze, som kopplade ihop Marx begrepp med sin egen kritik av ”bilden av tänkandet”.<sup>[155]</sup> Filosofin, menar Deleuze, reflekterar över det eviga och beständiga, när den egentligen borde uppfinna begrepp för att tänka rörelsen och tillblivelsen. Detta intresse delade Deleuze med Bergson, som också hävdade att mittfåran av filosofin undlåter att se verklighetens ständiga tillblivelse, nufflödet. Istället, menade Bergson, stirrar den ”dogmatiska” filosofin sig blind på det fasta och fixa. Som Bergson skriver i *Introduktion till metafysiken*:

Vi försöker ... få fram fasta begrepp ur den rörliga verkligheten; men det finns inget sätt att med hjälp av fasta begrepp återställa verklighetens rörlighet. När den dogmatiska filosofin bygger sina system försöker den sig likväl alltid på denna rekonstruktion.<sup>[156]</sup>

Vi ser alltså världen som fixa ting, som besitter essenser av transcendent ursprung. Vi ser inte på världen som flödande tillbli-

velser, där formen uppstår ur materians immanenta kapaciteter. Deleuze och Bergson använder begreppsparet ”det faktiska” och ”det virtuella”: Den faktiska delen av världen är den del som vi ser och rör oss i, medan den virtuella delen av världen innefattar alla de kapaciteter som finns immanent i materian. Det virtuella verkar alltså ständigt i denna faktiska del av verkligheten och producerar effekter i den. Samtidigt är denna virtuella del av verkligheten svår att fånga. På senare år är det främst komplexitetsteorin som har lyckats beskriva den.

Här finns alltså en parallell till den varufetischism som Marx talade om. I båda fallen ser vi en mytisk produkt, men inte den produktionsprocess som ligger bakom dess tillblivelse. Jason Read skriver:

Just as products, commodities, obscure the process of their production, so institutions, structures, society itself, obscure the virtual relations that constitute them; the solution conceals the problem from which it emerged. ... The fetish has become the common sense in that we see society, with its structures, rules and goals, as something that exists prior to and is constitutive of the social relations of desire, perception and production.<sup>[157]</sup>

I Tardes monadologi kan den virtuella delen av verkligheten sägas utgöras av de ”ständiga vindar” som styr de svärmande monadernas begär och tro: ”de eviga vindarna i historiens stormar, de vattenkaskader som får politikens kvarnar att snurra”. Vi ser nu hur vi kan omformulera tanken om fetischen i relation till ekonomin. Visst är det så att vi har en tendens att inte se den faktiska produktionsprocess som ligger bakom jeansen: arbetare, fabriker, råvaror, etc.



Samtidigt kan vi, i ovanstående monadologi, notera en annan illusion som präglar vår syn på ekonomin. Det som vi vanligtvis kallar ekonomin – cirkulationen av arbete, kapital, råvaror – är en process som är sekundär och underordnad en större ”ekonomi”, nämligen cirkulationen av tro och begär. Detta virtuella spel kring begär och tro, som föregår det som vi normalt kallar produktion, är helt och hållet dolt i traditionella beskrivningar av ekonomin. Det är egentligen inte särskilt konstigt, eftersom dessa processer är osynliga för det blotta ögat. Betraktad ur detta perspektiv är ekonomin lätt som en fjäder. På samma sätt bör de ekonomiska vetenskaperna betraktas som just ”vetenskapen om passionerade intressen”. Därmed inte sagt att råvaror och arbete inte spelar någon roll. Vi har redan sett att de fortfarande är av yttersta vikt, men först efter, och som resultat av, de svärmande monadernas uppfinnande av nya världar.

Traditionella ekonomiska perspektiv späder icke desto mindre på ”fetiseringen” av ekonomin genom att inte se den som något mer än en cirkulation av arbete, kapital och råvaror. De bidrar därmed till att dölja den produktionsprocess av innovation och imitation som driver på denna materiella cirkulation. De traditionella perspektiven får oss att missa den gloria eller det moln av virtualitet som hela tiden åtföljer de faktiska delarna av ekonomin. Detta gör oss också blinda för det faktum att den samtida ekonomin handlar om ett skapande av nya världar – oavsett om de skapas av storföretag eller av mindre aktörer. Lazzaratos resonemang leder alltså fram till den hållning som vi har anat tidigare i boken: Det står alltmer klart att det är ”uppfinnandets politik” som styr hur framtiden vecklar ut sig, och att entreprenörer (exempelvis The Pirate Bay, Dem Collective, Hand in Hand, eller Noko Jeans) spelar en avgörande roll i denna politik.

När vi i början av detta kapitel närmade oss Lazzaratos arbete utgick vi från hans försök att lösa upp relationen mellan bas och

överbyggnad, ”mellan system och livsvärld”, samt hans avsteg från den klassiska marxistiska hållning där uppkomsten av borgerlig ideologi förstås som ett resultat av den kapitalistiska produktionsordningen. I nästa kapitel kommer vi att plocka upp denna tråd på nytt, och ta hjälp av tänkare som arbetar utifrån en mer traditionell syn på hur kultur hänger ihop med ekonomi. Vi kommer då att se att även marxistiskt influerade ideologikritiker intresserar sig för fenomenet ”entreprenören som samhällsförändrare”.<sup>[158]</sup>

5 . NJUT , NARCISSUS , NJUT !  
JOHAN LINDEBERGS KREATIVA REVOLUTION

*Vi ska tillbaks till en kall vintermorgon 1987, och jag är på väg från Stockholm till Enköping, i min Saab 900. Där i Enköping, i ett av stadens högsta hus - kanske det allra högsta - fanns då verkstadsföretaget Bahcos kontor. Det var där jag arbetade som exportchef, och jag var mitt inne i en intensiv industrikarriär. Jag hade redan arbetat som trader i cellulosa, med fina middagar och resor i business class, och nu var jag bara 28 år och satt i ledningen för ett stort industribolag.*

*Det var den här kalla morgonen, efter några mil på väg till Enköping, som det hände. Det hade värkt i mig länge, men plötsligt föll pusselbitarna på plats, och jag fattade ett av mitt livs mest drastiska beslut. Det fick vara slut på rollspelet: Jag sade snabbt upp mig. Jag skiljde mig. Jag sålde mina dyra kostymer i ett paketpris till en kompis i karriären. Jag sålde*

*Saaben, och köpte istället en Golf sextonventilare. Jag måste bara ut, och jag bestämde mig för att köra, i en hög hastighet, ner till alperna, för att komma nära bergen. Jag heter Johan Lindeberg, och det här är mitt sommarprogram.*

Så inleds ett sommarprat som sändes av Sveriges Radio P1 i juli 2009. Under nittio minuter får vi höra Lindebergs berättelse: om uppbrottet från den traditionella industrikarriären, om arbetet med att lansera klädföretaget Diesel i såväl Sverige som USA, om uppstarten av det självbetitlade klädmärket J Lindeberg, och om de påfrestningar som hans entreprenöriella verksamhet har inneburit. Vi kan lyssna på denna berättelse som enbart en beskrivning av ett personligt öde, men vi kan även se sommarpratet som ett uttryck för hur den samtida ekonomin fungerar. Lindeberg är trots allt en av Sveriges mest framgångsrika entreprenörer, oavsett om vi mäter i termer av omsättning eller om vi dömer utifrån hur många personer som berörts av de ”smittor” som har passerat via honom. (Se kapitel två.) Dessutom finns det ytterligare kvaliteter i hans berättelse. Om vi tillåter oss att betrakta sommarpratet från ett ”ideologikritiskt” perspektiv, så ser vi att det på ett väldigt målande sätt illustrerar flera av den så kallade ”senkapitalistiska” ekonomins karakteristika. Mer specifikt: Talet som kommer ur Lindebergs mun är en verbalisering av den ”anda” som får denna ekonomiska konfiguration att fungera och hållas samman. Sommarpratet är, utifrån detta perspektiv, ett destillat av senkapitalistisk ideologi.

I det förra kapitlet diskuterades teoretiker som väljer att inte analysera ekonomin på ett ideologikritiskt sätt. Lazzarato pekar på hur tanken om en determinerande bas och en legitimerande överbyggnad är ett ganska trubbigt sätt att förstå den samhällsekonomi som vi idag lever i. Deleuze, å sin sida, valde bort perspektivet för att

det förutsätter existensen av två aktörer: Å ena sidan finns det vanliga människor som är lurade och omedvetna. ("De vet det inte, men de gör det", som Marx sade om den ovetande massans utagerande av ideologin.) Å andra sidan finns det intellektuella som förväntas se igenom massornas egenupplevda känslor och peka på en bakomliggande sanning om världens tillstånd.<sup>[159]</sup> Det finns onekligen något självbelåtet över att försöka "se igenom" ett språk som Lindebergs. Vi ska dock göra ett försök, för att illustrera hur ett ideologikritiskt perspektiv på fenomenet entreprenören-som-samhällsförändrare skulle kunna se ut. Låt oss så fortsätta vår analys av Lindeberg, vars berättelse går i tre akter.

## AKT I : VANTRIVSEL I DEN DISCIPLINÄRA KAPITALISMENS JÄRNBUR

*Jag hade ont i kroppen, oerhört ont i kroppen, och jag kände att jag höll på att kvävas av åttiotalsetablissemanget: den likriktade världen, där allting bara ser likadant ut, och att alla klädde sig som i uniformer, och till och med bilarna de hade fått samma standardiserade form. Det rationella förnuftet dominerade fullkomligt det kreativa uttryckssättet. Jag riktigt föraktade det omedvetna rollspelet i den etablerade världen, och när några vänner i Göteborg sa till mig att "nu börjar vi gilla dig för att du börjar bli mer som oss", så skakade jag av instängdhet. Plötsligt så kände jag mig illamående i mina Cornelianikostymer och Brooks Brothers-skjortor med Cross-pennorna i bröstfickan, och jag kände att jag helt tappat bort min personlighet.*

Hur ska vi tolka denna avsky inför den uniforma, standardiserade värld där ”allting bara ser likadant ut”? En bra utgångspunkt är begreppet ”fordism”, som vi tangerade i det förra kapitlet. Med detta menas den samhälleliga, ekonomiska och kulturella konfiguration som började slå rot i västerländska samhällen under början av 1900-talet, när masstillverkningen tog fart och det tillhörande massamhället formades. Namnet anspelar på Henry Fords löpande-bandproduktion, men även hans beslut att betala ut rejäla löner till arbetarna, så att de själva kunde köpa de produkter som de tillverkade. Detta kan generaliseras till två komponenter i den fordistiska konstellationen: massproduktion och rationaliseringar sörjde för en stabil ekonomisk tillväxt, samtidigt som byggandet av välfärdsstaten och arbetarrörelsen gjorde att detta välstånd kom folket till del. På så vis förebyggdes de interna spänningar som enligt Marx präglade kapitalismen.<sup>[160]</sup>

För att detta system skulle hänga ihop krävdes dock att en viss kulturell formation kom på plats. Fordismen förutsatte en homogen kultur av likriktade livsstilar, som säkerställde att konsumenterna verkligen efterfrågade alla de standardiserade varor som matades ut från det löpande bandet. Detta känner vi igen om vi studerar de konsumtionsmönster som präglade fordismens gyllene decennier, femtio- och sextiotalen.<sup>[161]</sup> Standardiseringen skapade dock en motreaktion. Vi känner ju igen femtio- och sextiotalens likformighet i de bilder vi har *idag* av de liv som levdes då. Dagens skildringar av den tiden lyfter fram just den konformism och vantrivsel som standardiseringen av livet gav upphov till hos människor.<sup>[162]</sup> Nu ser vi alltså att Johan Lindebergs tal inte bara bör förstås i en viss socioekonomisk och sociokulturell kontext, utan även att hans berättelse passar in i en viss narrativ genre, som vi kan kalla för ”vantrivsel i järnburen”. Lindeberg fortsätter:

*Jag tänkte på att jag hade lika ont i kroppen nu, som när jag var tvungen att sitta med knäppta händer och lyssna när min farfar läste Bibeln. Den enorma rastlöshet jag kände när jag satt på kyrk-kaffet och åt kaka, och när min mor fick ta mig ut ur kyrkan för att jag grät i och med att jag kände mig så instängd. Jag tänkte, och jag flydde. ... Plötsligt tittade jag på mitt gamla hippie-band. Jag började tänka på den idealistiska frihet jag upplevde i Lund, där jag växte upp i en akademisk miljö. Jag kom ihåg min gamla FNL-sång: "Utanför mitt fönster, där blåser vinden, röken från Haiphong, ... om att förtryckarna skall störtas från sin tron."<sup>[163]</sup> ... Det var alla de där tankarna som gjorde att jag kände att jag måste ut. ... Hur hittar man den rätta miljön, hur hittar man den miljö som gör att man kan vara sig själv och samtidigt få ut sin kraft ur kroppen, där man känner att man kan agera och använda sin talang utan att bli blockerad?*

Notera Lindebergs referens till hippies och FNL – till den nya vänster som växte fram i västvärlden omkring slutet av sextiotalet. Detta är en viktig poäng. Genren "vantrivsel i järnburen" är nämligen inte ett nittiotals- eller nollnolltalsfenomen, utan har sitt ursprung i sextiotalets nya vänster: Framförallt de amerikanska "sextioåttorna" byggde sin förnyade vänsterkritik av samhället på just ett ifrågasättande av byråkratier, hierarkier och likriktning. Som Richard Sennett skriver i *The Culture of the New Capitalism*:

The Port Huron Statement, a founding document of the New Left in 1962, was equally hard on state socialism

and multinational corporations; both regimes seemed bureaucratic prisons.<sup>[164]</sup>

Ungefär samtidigt som denna nya vänster formades, i slutet av sextioalet, inleddes också upplösningen av den fordistiska konstellationen. Detta hade ekonomiska orsaker<sup>[165]</sup>, men kulturella faktorer spelade också en roll. Den yngre generationen ville inte leva samma standardiserade liv som sina föräldrar – de ville inte köpa standardiserade varor, de ville inte ha enformiga jobb, och de ville inte ha en enhetlig livsstil serverad av välfärdsstaten. Detta fick konsekvenser som idag kan te sig lätt paradoxala. Sennett igen:

History has partly granted the framers of the Port Huron Statement their wish. The socialist rule of five-year plans, of centralized economic control, is gone. So is the capitalist corporation that provided employees jobs for life, that supplied the same products and services year after year. So also welfare institutions like health care and education have become less fixed in form and smaller in scale. The goal for rulers today, as for radicals sixty years ago, is to take apart this rigid bureaucracy.<sup>[166]</sup>

Här ser vi alltså varför en av Sveriges mest framgångsrika entreprenörer kan ha FNL-rörelsen som inspiration: I sin allmänt anti-hierarkiska hållning är Lindeberg helt i linje med såväl den samtida ekonomin som de mål som sextioalets nya vänster stod för. De franska samhällsteoretikerna Luc Boltanski och Ève Chiapello driver en liknande tes i sin bok *The New Spirit of Capitalism*. De menar att västekonomierna har gått in i en ny fas, där det kapitalistiska systemet hålls samman med hjälp av en legitimerande dis-



kurs, en ny ”anda”, som avviker från tidigare andor. Denna anda är den tredje i ordningen, efter den weberska protestantiska etiken som rådde under kapitalismens första århundrade, och som sedan ersattes av den fordistiska ”byråkrati-professionalism” som nådde sin kulmen omkring mitten på 1900-talet.

Lindeberg beskriver hur han fick ”ont i kroppen” av bägge dessa andor – både det kristna från hans familj (Max Webers protestantiska etik) och det stifta ”åttioåttasetablissemangen” (byråkrati-professionalismen). Lindeberg ville bryta sig ur sin ”instängdhet” i den moderna kapitalismens järnbur (ett begrepp som även det är lånat från Weber), ut ur den standardisering och likformighet som kännetecknade fordismen och det disciplinära samhällsdiagrammet. I sitt uppror ville han skapa en miljö präglad av ”idealistisk frihet”, där man kan ”använda sin talang utan att bli blockerad”. Detta motsvarar väl den nya anda som Boltanski och Chiapello talar om. Författarna härleder, precis som Sennett och Lindeberg, denna anda tillbaka till sextioåttavänstern:

The qualities that guarantee success in this new spirit [of capitalism] - autonomy, spontaneity, rhizomorphic capacity, multitasking (in contrast to the narrow specialization of the old division of labour), conviviality, openness to others and novelty, availability, creativity, visionary intuition, sensitivity to differences, listening to lived experience and receptiveness to a whole range of experiences, being attracted to informality and the search for interpersonal contacts - these are taken directly from the repertoire of May 1968.<sup>[167]</sup>

I Lindebergs önskan att finna ”den rätta miljön”, att ”vara sig själv”, att ”få ut sin kraft ur kroppen”, att ”använda sin talang utan att bli blockerad” ser vi en direkt överensstämmelse mellan å ena sidan sextioåttornas intresse för kreativitet och skapandet av en harmonisk miljö, å andra sidan det samtida ekonomiska intresset i att skapa så kallat ”kreativa miljöer”. Boltanski och Chiapello riktar här udden mot de tankegångar som vi behandlade i föregående kapitel. Det deleuzianska fokuset på ”produktionen av skillnad”, ”rhizomorfisk kapacitet” och på ”uppfinning” – som ju även är en tardeansk tematik – har också blivit en del av den anda som legitimerar dagens ”senkapitalism”. Kan det till och med vara så att den uppfinningens politik som vi hitintills talat om i själva verket har blivit nödvändig för kapitalismens fortlevnad?

Boltanski och Chiapello, och många andra av postfordismens teoretiker, ser alltså en viss ironi i detta skeende. Fordismen slog i taket under sjuttioalet och framåt, vilket kan förklaras med att den ekonomiska infrastrukturen inte längre förmådde fortsätta med produktivitetssökningar baserade på standardisering. I vilket fall var inte produktivitetssökningarna höga nog för att imponera på den nya generationen. Kapitalismen hade alltså mött en gräns för sin framtida expansion, och kunde ha gått in i en allvarlig kris. Vid denna punkt kom en ny anda till undsättning, en anda som var ”ett barn av revolutionen”. De nya politiska målen – att affirmera det unika, det avvikande, det individuella, det självförverkligande – öppnade nya möjligheter för kapitalets expansion. Plötsligt kunde företag tjäna pengar på diversifiering, och på så sätt tappa in på den nya generationens begär till det säregna. Så länge kapitalismen fortsätter att producera detta säregna, och så länge vår kultur präglas av denna anda, kommer vi att vara nöjda med den. Om man vill hårdra det kan man sammanfatta skeendet som att sextioåttorna räddade kapitalismen.

## AKT II : KAPITALISMENS SJÄLVREVOLUTION OCH PATOLOGISKA NARCISSISM

Hur fungerar då denna senkapitalistiska anda? Vad försiggår i våra huvuden när vi mer eller mindre ovetande ”gör” denna nya ideologi? Låt oss se vad Johan Lindeberg säger om saken. Det senaste vi hörde från honom var att han var frustrerad över att inte få utlopp för sin individualitet och kreativitet. Hur kommer man ur denna vantrivsel?

*Jag bestämde mig ... för att flytta ner till Malmö, för att återigen känna de skånska rötterna, och att hitta tillbaka till mig själv. En dag, när jag åkte över till Köpenhamn, så upptäckte jag varumärket Diesel i en butik, och jag kände med en gång att jag kunde identifiera mig med deras jeans. På den tiden så existerade de knappast i Skandinavien. Sagt och gjort, jag bestämde mig för att åka ner till Italien och leta efter Diesel. ... När jag kom in där [på Diesels kontor i Italien] var det kärlek från första stund. Det var en kreativ och en bohemisk miljö, där jag kände att jag kunde vara mig själv helt och hållet. Diesel var på den tiden ett litet företag, med en massa passionerade jeanspersoner. ... Jag beskrev, på ett passionerat sätt, hur jag ville utmana Levi's i Sverige med ett nytt och annorlunda jeansmärke. Levi's dominerade ju Sverige fullständigt på den tiden. Alla hade exakt samma kläder och jeans på sig, och såg precis likadana ut.*

Alltså: Idag hittar vi tillbaka till oss själva genom att finna ett varumärke som vi kan identifiera oss med. Att hitta hem är att hitta

ett jobb som medger kreativitet, och där medarbetare känner passion för den vara som man säljer. Denna passion kanaliseras in i kampen mot samhällets likriktning, och kreativiteten frigörs i ett marknadsföringskrig mot det varumärke som dominerar marknaden för tillfället.

Boltanski och Chiapello tycker alltså att Deleuze (eller kanske främst de som läser honom idag?) har spelat en central roll i utvecklingen av denna nya kapitalistiska anda. Detsamma menar Slavoj Žižek, som ser dagens ”deleuzianism” som den ideologi som håller samman senkapitalismen. I en central passage i hans bok om Deleuze, *Organs without Bodies*, refererar han till Brian Massumi. Detta citat är även talande för Lindeberg-berättelsen:

... the more varied, and even erratic, the better. Normalcy starts to lose its hold. The regularities start to loosen. This loosening of normalcy is part of capitalism's dynamic. It's not a simple liberation. It's capitalism's own form of power. It's no longer disciplinary institutional power that defines everything, it's capitalism's power to produce variety - because markets get saturated. Produce variety and you produce a niche market. The oddest of affective tendencies are okay - as long as they pay. ... The capitalist logic of surplus-value production starts to take over the relational field that is also the domain of political ecology, the ethical field of resistance to identity and predictable paths. It's very troubling and confusing, because it seems to me that there's been a certain kind of convergence between the dynamic of capitalist power and the dynamic of resistance.<sup>[168]</sup>

Inte nog med att med att sextioåttornas önskan att bryta sig loss från femtio- och sextiotalens konformism kom att fångas upp i en ny senkapitalistisk anda; vi ser även att samtida former av motstånd mot kapitalismen är förvillande lika samtida marknadsföringsstrategier. Även här är Lindebergs sommarprat instruktivt. Han fick jobbet som ”Diesels man i Sverige”, och berättar om marknadsföringsarbetet:

*Vi arbetade fort, och plåtade den första kampanjen på Finnboða Varv. Kampanjen blev helt unik: språket var ironiskt, och färgerna starka. ... Diesels nya kampanjkoncept ... gick under temat "Successful living". Detta var bara början på Diesels bidrag till den kreativa revolution som startade i början på nittiotalet, i protest mot åttiotalsetablissemang - det etablissemang som jag själv hamnat i, av misstag.*

”Kreativ revolution” – detta begrepp summerar väl hur samtida marknadsföringsstrategier bygger på samhällsomvälvande ambitioner. Den som vill upplösa kapitalismen måste alltså ställa sig den fråga som Žižek avslutar boken med: ”How, then, are we to revolutionize an order whose very principle is constant self-revolutionizing?”<sup>[169]</sup> Här kan man i och för sig ställa frågan om den så kallade kapitalismen inte alltid har byggt på denna självrevolutionerande logik. Var det inte detta som Schumpeter försökte fånga med sitt begrepp ”skapande förstörelse”? Till svar på detta kan vi hävda att denna process idag *diskuteras* på ett nytt sätt. Exempelvis kan man säga att det var ”aktivister” som, under 40- och 50-talen, drev fram nya produkter inom bilsäkerhet.<sup>[170]</sup> Skillnaden jämfört med idag är att ingen av dessa aktörer gjorde anspråk på att vara revolutionär. Snarare har deras värv ramats in av att historien tillrättalagts, för att

passa in i den moderna konstitutionen.<sup>[171]</sup> ”Aktivisterna” har alltså avdramatiserat sin politiska roll, och dessa processer har i efterhand beskrivits som opolitiska. Idag är situationen annorlunda, vilket vi var inne på i kapitel två. De entreprenörer som diskuterats i denna bok försöker inte sopa politiken under mattan, utan talar om sig själva som *både* företagare *och* politiska aktörer. Den ideologikritiska frågan består alltså: Varför vill dagens entreprenörer använda ordet ”revolution” för att beskriva sin verksamhet? Sennett, Boltanski, Chiapello och Žižek har ju en poäng: någonting har hänt när R-ordet har blivit en del av entreprenörers självbeskrivning.

Tillbaka till Lindeberg:

*Åren på Diesel var intensiva; det var verkligen som ett passionerat tonårsförhållande. Jag plockade ihop ett otroligt gäng av starka individer, alla med sin egen personlighet och identitet. ... Min filosofi var att alla skulle kunna vara sig själva, samtidigt som vi tillsammans skapade en stark grupp som representerade Diesels kultur. ... 1992 så öppnade vi också Diesels första flagship-butik i världen, i just Stockholm. Vi designade den och vi byggde den själva. Det stod två tomma, stora lägenheter ovanför butiken på Kungsgatan, och inför invigningspartyt så fick vi inte loss nyckeln till den ena lägenheten, så jag gav order om att dyrka upp dörren istället. Så var attityden: vi hade ett starkt självförtroende, och det var svårt att stoppa oss.*

Under fordismen skapades tillväxt ur massproduktion, som vi nämnt ovan. Vi kan luta oss emot Marx och säga att kapitalets expansion då förutsatte disciplin och enhetlighet. Det fanns strikta

gränser, och expansionen fordrade att dessa gränser respekterades. Konformism och lydnad var en förutsättning för upprätthållandet av kapitalismens expansion. Om vi ska tro de ideologikritiker som har nämnts i detta kapitel ser vi idag det motsatta. Det är snarare det konstanta överskridandet – transgressionen – som tillåter kapitalet att expandera. Den psykoanalytiskt influerade Žižek menar att denna kapitalism passar ihop som hand i handske med det ”post-oidipala” tillstånd där vi människor inte längre upplever att det finns några begränsningar eller gemensamma normer som måste erkännas.<sup>[172]</sup> Denna gränslöshet är central för hans förståelse av det postmoderna samhället.

Vi har redan diskuterat frågan om modernitet med hjälp av Bruno Latour. För honom är denna period förknippad med (o)förmågan att separera natur och kultur, objekt och subjekt – eller rättare sagt *tron* på vår förmåga att separera dessa två delar av världen. Detta skiljer Latour från andra sociologer, till exempel Ulrich Beck (1992) eller Anthony Giddens (1991), som ser det postmoderna ”risksamhället” som resultatet av människans allt större ingrepp i naturen. Latour menar att denna tankefigur i sig – Människan mot Naturen – är kvintessentiellt modern, och dessutom illusorisk. Om vi aldrig har varit moderna kan vi inte heller vara ”postmoderna”.<sup>[173]</sup> Žižek, däremot, analyserar postmoderniteten just utifrån Beck och Giddens tankar om risksamhället.<sup>[174]</sup> Enligt dessa tankar räcker det inte att säga att våra ingrepp i naturen har skapat oförutsedda risker – vi har till och med kommit till den punkt där vi själva måste korrigerera våra tidigare ingrepp med nya ingrepp. Medvetenheten, ”reflexiviteten” kring detta har försatt oss i ett tillstånd där vi inte längre ser att naturen sätter några gränser för oss – vi är våra egna mästare, för det finns inte längre några gränser. Det som med lacanska termer kallas ”den store Andre” (eller ”stora A”) – det system av regler, institutioner och

lagar som vi antar upprätthålls av någon luddig men omnipotent maktinstans – har upplösts. Vi tyngs inte längre av någon chef, domare, präst eller Fader som kommer att fördöma eller straffa våra överträdelser. I denna mening är vi fria.

När Lindeberg dyrkar upp en dörr för att festa på revolutionärt manér så är det helt i linje med denna gränslösa, postmoderna, post-oidipala, frigjorda tidsanda. Det är till och med vad som *förväntas* av honom i denna tidsanda. Problemet, menar nämligen Žižek, är att denna frigjordhet har blivit lika tvingande som den disciplin som chefen, domaren, prästen och Fadern tidigare stod för. I avsaknaden av de gamla gränserna känner vi istället ett tvång att ständigt vara fria, göra *exakt vad vi vill*, och *njuta*. Detta ”postmoderna överjag” är just det som tvingar dig att njuta, det som hetsar dig att bryta dig fri.

Teoretiserandet om ekonomin är här en del i en mer allmän beskrivning av den ”subjektsproduktion” som pågår i de ovan nämnda olika faserna av kapitalismen. I protestantetik-fasen (pre-fordism) ser vi uppkomsten av det autonoma subjektet, och i byråkratiprofessionalismen (fordismen) ser vi uppkomsten av en lojal ”organisationsmänniska”, ett heteronomt subjekt. I båda faserna är Stora A väletablerat, om än på olika sätt. I den protestantiska etiken verkar moralen på ett individuellt plan, via en internaliserad (Gud) Fader, medan fordismens organisationsmänniska hålls på plats av en känsla av moralisk lojalitet till gruppen. I post-fordismen ser vi alltså istället uppkomsten av en post-oidipal struktur, som präglas av bristande ”symbolisk effektivitet”: Vi har blivit alltför cyniska för att inte se igenom de auktoriteter som skulle kunna förse oss med någon känsla av gemensam moral. I denna miljö frodas den personlighet som Žižek kallar ”den patologiska narcissisten”:



The third stage [av kapitalismen], the arrival of the "pathological narcissist", breaks precisely with the underlying frame of the ego-ideal ["stora A"] common to the first two forms. Instead of the integration of a symbolic law, we have a multitude of rules to follow - rules of accommodation telling us "how to succeed". The narcissistic subject knows only the "rules of the (social) game" enabling him to manipulate others; social relations constitute for him a playing field in which he assumes "roles", not proper symbolic mandates; he stays clear of any kind of binding commitment to what would imply a proper symbolic identification. He is a radical conformist who paradoxically experiences himself as an outlaw. ... Today's "permissive" society is certainly not less "repressive" than the epoch of the "organization man", that obsessive servant of the bureaucratic institution; the sole difference lies in the fact that in a "society that demands submission to the rules of social intercourse, but refuses to ground those rules in a code of moral conduct", i.e. in the ego-ideal, the social demand assumes the form of a harsh, punitive superego.<sup>[175]</sup>

Den patologiske narcissisten är alltså en person som uppvisar ett intresse för, och endast tror på, "pengar, makt och inflytande". Social samvaro är ingenting mer än ett spel, som används instrumentellt för att nå framgång. Men framförallt deltar narcissisten i det sociala spelet "externally, without 'internal identification'".<sup>[176]</sup> Narcissismen handlar alltså inte främst om självkärlek, utan om alienation. Det är att inte leva i sig själv, utan att alltid se sig själv

utifrån. Narcissismen skapar en inre tomhet, men är samtidigt väl anpassad för en tid då ”social kompetens” har blivit en nödvändighet i näringslivet.

Dagens ekonomi passar alltså utmärkt ihop med det postmoderna överjaget, och den patologiskt narcissistiska personlighet som slugt och distanserat spelar det sociala spelet. Kapitalets expansion förutsätter ju ett ständigt frigörande ifrån traditioner och auktoriteter. Denna frigjordhet må ha introducerats kraftfullt av sextioåttorna, som Sennett, Boltanski och Chiapello påpekar, men samtidigt ser vi att uppgörelsen med tradition och auktoritet inleddes redan av den kulturradikalism som diskuterades i kapitel ett. Återigen, Žižeks frågeställning: Hur revolutionera ett system som bygger på konstant självrevolution?

### AKT III : BORTOM DET VÄRLDSLIGA

Uppbrottet från Stora A, som i Lindebergs berättelse representeras av prästen och den kristna Guden, inrymmer ytterligare en dimension. I anslutning till citatet ovan om flagship-butiken, apropå den byggnad som konstruerats för att locka fram medarbetarnas individualism och kreativitet, så behandlar Lindeberg betydelsen av det spirituella under senkapitalismen:

*Vi byggde vårt kontor på Finnboda Varv till en helt fantastisk miljö, och till slut så hade vi samlat på oss cirka 3 000 kvadratmeter som förutom kontor, showroom och lager hade gym, meditationsrum och ångbastu, och varje vecka så fick alla anställda massage och behandling med kinesiska mediciner av vår spirituella guru som kom på besök.*

Här, i referensen till gurun, anar vi en spirituell tråd som löper genom hela Lindebergs sommarprat. Berättelsen kan förstås som en uppgörelse med kristna värderingar (akt I) som öppnar upp för en post-oidipal, hedonistisk upprorsanda (akt II), vilken följs av ett närmande till österländskt influerad spiritualism (akt III). I denna tredje akt berättar Lindeberg i en mer intim ton om hur spiritualismen blev ett sätt att hantera den utbrändhet som följde efter tiden på Diesel:

*Det var fantastiska år, men en morgon på väg till Italien, i början på -95, med mellanlandning i Köpenhamn, så kollapsade jag på flyget. "Nu får det vara nog!" Jag blev trött på mig själv och rollen som den arga konceptpolisen med sammanbitna käkar. Jag kände att jag måste förändra mig, och jag träffade en spirituell dam som heter Ulla i Stockholm som lärde mig meditation. Det var en otrolig känsla att lära sig att helt kunna släppa den intellektuella kontrollen och bli sig själv igen. ... Den nionde maj 1996 så lämnade jag företaget. Perioden efteråt var oerhört tung. Jag var så väldigt associerad med Diesel, och det var det enda jag visste och kunde prata om. Jag låste in mig i min lägenhet, och ville inte träffa några människor. ... Jag hade konstant tung ångest, och bestämde mig därför för att gå i terapi. ... Jag rullade på cylindrar på golvet för att släppa alla spänningar, och jag ställde mig i två olika ställningar i ett madrasserat rum och gjorde skrikövningar. ... Jag köpte ett kassetband med skrattövningar för att öppna upp mina käkmuskler som varit sammanbitna i så många år.*

Här bör det först och främst sägas att det är lovvärt att Lindeberg ger en så öppen beskrivning av hur han hanterade det uppskruvade tempo som präglade hans tid med att bygga upp Diesel. Men om vi återigen tillåter oss att se dessa passager om spiritualism från det ideologikritiska perspektivet: Är det en slump att man på Diesel-kontoret fick besök av en ”spirituell guru” med ”kinesisk medicin”, att det fanns ett meditationsrum, och att Lindeberg valde att träffa ”den spirituella damen Ulla”? Enligt Žižek är detta helt i linje med det som vi fick lära oss i akt II. Han menar nämligen att övergången från judeo-kristen till ”asiatisk” livsåskådning är en central komponent i den ideologi som håller samman senkapitalismen:

Den ultimata postmoderna ironin är vår tids besynnerliga utbyte mellan väst och öst. I samma stund som västerländsk teknologi och kapitalism triumferar över hela världen på den ”ekonomiska infrastrukturens” nivå, så hotas, på den ”ideologiska överbyggnadens” nivå, det judisk-kristna arvet i västvärlden av det ”asiatiska” new age-tänkandets anstormning. Sådan österländsk visdom, från ”västerländsk buddhism” till taoism, håller på att etablera sig som den globala kapitalismens hegemoniska ideologi. Västerländsk buddhism presenterar sig som ett botemedel mot den kapitalistiska dynamikens stress - genom att den ger oss möjlighet att koppla från och bevara ett inre lugn - men den fungerar i själva verket som det perfekta ideologiska komplementet till kapitalismen.<sup>[177]</sup>

Den ”kaliforniska” pop-buddhism som Žižek kritiserar blir alltså ett sätt att hantera det uppskruvade förändringstryck som

kännetecknar senkapitalismen. Vi behöver ett sätt att hantera det faktum att vi aldrig hinner anpassa oss till en viss förändring eller uppfinning, innan nästa innovation sveper in och förändrar allt. Som vi redan har sett är det ingen idé att hoppas på att traditioner ska bli någonting substantiellt att hålla vast vid. Som del av ett post-oidipalt tillstånd har vi ju ett cyniskt förhållningssätt till traditioner och andra auktoriteter; vi tror inte längre på dem. Žižek fortsätter:

Österländskt tänkande erbjuder en utväg som är vida överlägsen de desperata försöken att finna en tillflykt i gamla traditioner. Sättet att handskas med dessa svindlande förändringar, säger denna visdom, är att avstå från alla försök att behålla kontrollen över det som sker; dylika ansträngningar förkastas såsom varande uttryck för maktutövningens moderna logik. I stället bör man "släppa taget om sig själv" och driva fram, samtidigt som man upprätthåller en inre distans till och likgiltighet för den accelererande processens vansinniga dans. Denna distans grundar sig på insikten om att det omgivande kaoset i sista hand bara är en icke-substantiell mångfald av skenbilder som inte egentligen berör oss i vår innersta kärna.<sup>[178]</sup>

Som Lindeberg uttrycker det: Spiritualismen blir ett sätt att "helt kunna släppa den intellektuella kontrollen", vilket har blivit en nödvändighet för att leva i den fas av kapitalismen som vi befinner oss i. På samma sätt var det en nödvändighet att följa en protestantisk arbetsetik under kapitalismens första fas. Žižek konstaterar sryligt: "Om Max Weber levde i dag skulle han definitivt

skriva en andra volym som kompletterade hans *Den protestantiska etiken*, med titeln *Den taoistiska etiken och den globala kapitalismens anda*.<sup>[179]</sup>

Dessa ideologikritiska perspektiv är skoningslösa i sin analys av samtiden, inte minst av den kultur som de anser legitimerar de ekonomiska förhållandena. De är också kompromisslösa när det gäller olika försök att skapa en annan värld – det enda som fungerar är en gammal hederlig revolution. Žižek vill inte att vi lämnas oberörda av förändringstrycket, utan ser hellre att vi behåller den kristna position utifrån vilken vi kan erfara exakt hur smärtsam senkapitalismen är. Först då kan vi resa vårt motstånd, ett motstånd som måste präglas av motsatsen till den förvästligade pop-buddhismens likgiltighet. Inte heller vill han att vi ska nöja oss med den permanenta självrevolution som senkapitalismen redan erbjuder oss. Ett konstant flöde av nya innovationer och uppkomsten av ständigt nya livsstilar förändrar inte något, eftersom det är systemet som sådant som måste omstörtas. Problemet är att massorna inte vet om att de hela tiden ”gör” ideologin. ”Folket” vill *egentligen* ha den revolution som ideologikritikern har i åtanke – de vet bara inte om det ännu, och det är kritikerns roll att upplysa dem.

Det finns en viss raket, enkelhet och snärtighet i detta budskap – i synnerhet om vi jämför med Callons och Latours mer invecklade resonemang om vilken roll en ”kritiker” kan spela i att skapa alternativa ekonomier.<sup>[180]</sup> Dessa spektakulära analyser kan också ha ett högt underhållningsvärde. Latour har beskrivit det som att ideologikritikern angriper sitt offer med en tvåslagskombination.<sup>[181]</sup> Först anklagas den ”naivt troende” personen för att fetischera ”tomma” ting, exempelvis ett par jeans. Kritikern säger: ”Det du tror på är i själva verket en projektion av någonting annat; det du ser som någonting substantiellt är i själva verket en fetisch!” Sedan angriper kritikern sitt offer från motsatt håll, genom att fast-

ställa fakta i fallet: ”Ni fetischister tror att ni är fria, men faktum är att ni är påverkade av krafter som ni inte är medvetna om!” De krafter som den naivt troende faktiskt är påverkade av kan vara av varierande art, till exempel den kapitalistiska produktionsordningen eller hegemoniska diskursiva formationer. Dessa krafter beskrivs som samhällliga *fakta*, vilka *inte* kan relativiseras bort. Kritikern pendlar alltså godtyckligt mellan antifetischism och positivism, och det är detta snabba fotbyte – denna omöjliga viktöverskjutning – som gör tvåslagskombinationen så dödlig och så dråplig. Samtidigt är det just det spektakulära i dessa analyser som gör att vi bör vara försiktiga med att fästa alltför stor vikt vid dem. Fullt så roligt skall vi inte ha.<sup>[182]</sup>

## AVSLUTNING

UNDER LOPPET AV denna bok har vi diskuterat fem svenska entreprenöriella aktörer, och tagit hjälp av en rad olika teoretiker för att få perspektiv på deras roll som samhällsförändrare. Inledningsvis vände vi oss till vetenskapssociologiska tänkare såsom Bruno Latour, Donna Haraway och Michel Callon, och mot slutet rådfrågade vi kapitalismkritiker som Maurizio Lazzarato, Boltanski och Chiapello, samt Žižek. Under denna resa har två sinnebilder för entreprenör-revolutionären presenterats: den Prometheus som genom uppfinning utmanar makten, och den narcissist vars klädsamma överskridanden endast är en del av ”det sociala spelet”. Bryggan mellan de två delarna utgjordes av Gabriel Tarde, en referens som på senare år har varit central för både Latour och Lazzarato.

Inom entreprenörskapsforskningen används ofta en bred definition av entreprenörskap. Enligt denna kan alla personer som tar sig an ett nydanande projekt kallas entreprenörer, oavsett om detta initiativ kläs ”i företagandets dräkt eller i annan skepnad”.<sup>[183]</sup> Samtidigt har vi sett att tanken på entreprenören som samhällsförändrare blir intressant om man förknippar ”entreprenörskap” med företagande och ”marknad”. Det är genom att behålla detta träiga



perspektiv som de olika samhällsteoriernas nyanser kan lockas fram – det är så vi får Latour att tala om modernitetens inneboende spänningar, det är så vi får Lazzarato och Žižek att diskutera vad som skiljer den samtida kapitalismen från dess tidigare skeden. Här kan vi luta oss mot den vetenskapsfilosofi som Latour<sup>[184]</sup> utläser ur Isabelle Stengers och Vinciane Despretts arbete. Genom att ställa frågan om entreprenören som samhällsförändrare på detta vis blir de olika samhällsteorierna ”välartikulerade” – de börjar säga olika saker om fenomenet. På detta sätt blir också forskningen mer intressant, eller rättare sagt intresserande. (Jämför med engelskans ”interesting”.)

Som vi har sett kan vi behålla denna beskrivning av entreprenörskapet utan att för den skull hamna i en vurm för en anglo-amerikansk, nyliberal, atomistisk individualism. I det tardeanska intermezzot i kapitel tre gör vi ju det motsatta, och överger helt tanken på människan som en atomistisk individ till förmån för monaderna: inga fönster, bara speglar! Inte heller finns Den Skapande Människan kvar i denna beskrivning av världen: Skapandeanden, om det finns en sådan, är ingenting *inuti*, utan ett uttryck för ett uppfinningens liv som verkar *igenom* och *via* oss alla.

I kapitel tre illustrerade vi denna poäng genom att ställa Schumpeter mot Tarde. Vad driver entreprenören, enligt Schumpeter? Jo, ”drömmen och önskan att grunda ett privat kungarike och vanligen, dock inte nödvändigtvis, också en dynasti.”<sup>[185]</sup> Från Tarde hörde vi någonting liknande, men om uppfinningen själv: ”... en industriell produkt, en vers, en formel, en politisk idé som formerats i en vrå av någons hjärna – alla drömmer de likt Alexander den store om att ta över världen, och försöker multiplicera sig i tusentals och miljontals kopior, överallt där det finns människor ...”<sup>[186]</sup> För Schumpeter är det Handlingens Man som är subjektet;<sup>[187]</sup> i Tardes vågade metafysik är det innovationen som agerar.



Vi kan utveckla denna jämförelse mellan de två populära innovations- och entreprenörskapsteoretikerna. Schumpeter beskriver kapitalismen i termer av ”den kreativa förstörelsens ständiga vindar”. Tardes ständiga vindar (”begär och övertygelse ... är de eviga vindarna i historiens stormar, de vattenkaskader som får politikens kvarnar att snurra ...”<sup>[188]</sup>) berör materia själv: monadernas ständigt fluktuerande begär och tro, som får dem att haka i varandra på nya sätt. För Schumpeter är vindens ursprung de innovationer som frambärs av entreprenörer, det vill säga sammanhållna mänskliga subjekt. För Tarde är vindarna för-individuella, sub-individuella, och berör inte enbart människor: Även icke-organisk materia ska förstås utifrån monadernas begär och tro. I sin vilda, monadologiska spekulation tillåter sig Tarde att ta ut svängarna: Den faktiska ekonomin av arbete, kapital och råvaror är ett uttryck för de vindar som blåser i den större, virtuella ekonomin av tro och begär – bland monaderna. Schumpeter, däremot, tillåter sig inte denna sorts spekulationer. Han håller sig till att diskutera den faktiska delen av ekonomin. Han konstaterar att det tekno-industriella framsteget spelar en central roll, men säger inte så mycket om innovationens metafysiska innebörd. Något tillspetsat skulle man kunna säga att Schumpeter, som ju skriver flera decennier efter Tarde, upprepar flera av den senares teser. Båda teoretikerna underströk att ekonomin bör förstås utifrån innovationer, vilka i sin tur skall förstås som kombinationer. Hos Schumpeter försvinner dock den metafysik som Tarde baserar sin position på, till förmån för en beskrivning av Handlingens Man som ekonomins och samhällets motor.<sup>[189]</sup>

De perspektiv som vi har behandlat i boken avviker även från Schumpeter beträffande synen på demokratin. I den demokratiteoretiska idéhistorien brukar Schumpeter lyftas fram som den som hävdade att den politisk-demokratiska sfären inte är annorlunda än den ekonomiska sfären. Politiker och partier bör inte förstås som

att de ”representerar” grupper eller folkviljan, utan snarare som eliter som konkurrerar om medborgarnas röster. I sin modell av konkurrensdemokratin menar Schumpeter alltså att det är samma logik som styr relationerna mellan företag inom den ekonomiska sfären och relationerna mellan makteliter i den demokratiska sfären. Men trots denna manöver behåller Schumpeter i slutändan en distinktion mellan en ekonomi styrd av objekt och naturlagar å ena sidan, och en politisk sfär av subjekt och ideologier å den andra. Med andra ord är hans modell av demokratin i allra högsta grad kompatibel med den klassiska liberala modell och den moderna konstitution som vi diskuterade i bokens första hälft. I det avseendet står den också i direkt motsättning till exempelvis Latours och Haraways försök att förstå demokratin tillsammans med den tekno-industriella utvecklingen.

Förutom synen på människan och demokratin finns en tredje punkt där de tankar vi har berört avviker från Schumpeters. Det är i frågan om ett eventuellt slut på kapitalismen. En av Schumpeters mest kända hållningar var ju hans syn på kapitalismens framtid: ”Kan kapitalismen överleva? Nej, jag tror inte att den kan göra det.”<sup>[190]</sup> Detta för att kapitalismens konstanta drift mot ytterligare rationalisering och effektivisering, driven av att allt blir föremål för konkurrens, skulle skapa allt mindre utrymme för entreprenör-sandan. På kort sikt skulle detta innebära att det bara blir oligopolistiska storföretag, med tillräcklig respekt från konkurrenstrycket, som har råd att våga innovera. I slutändan skulle dock detta tryck från konkurrensen kväva *alla* initiativ till innovation, och den kreativa förstörelsens vindar skulle upphöra. När denna stiltje – detta tillstånd av icke-kreativitet – infaller, då har kapitalismen ”segrat ihjäl sig”.

Schumpeters slut karaktäriseras alltså av stasis och avsaknad av kreativitet. Mot detta kan vi ställa det slut som Lazzarato tänker sig

i sin läsning av Tarde. I detta är det istället en alltför frenetisk kreativitet, uppkommen mellan alltmer sammankopplade sinnen, som får någonting annat att blomma ut. En ”kreativ revolution”, för att finna en alternativ mening i det uttryck som Lindeberg valde? Kanske, men framförallt en kreativ *fasövergång* som liknar den där vatten passerar 100 grader celsius, och börjar förångas. Vi skulle med andra ord kunna närma oss ämnet på samma distanserade sätt som Schumpeter: Ett eventuellt slut är ingenting som vi nödvändigtvis bör ser fram emot. Om detta slut infaller så vore det (i linje med diskussionen i början av kapitel två) att jämföra med en naturkatastrof.

Hur tänker då Maurizio Lazzarato kring slutet på kapitalismen? Vi har redan varit inne på hur Tardes mål är att beskriva ekonomin i termer av immanens: Leibniz’ Gud är borta ur den monadiska leken, och utmaningen är att berätta om ekonomiskt liv *utan* att luta sig mot transcendenta kategorier såsom ”marknadens naturlag” eller ”kapitalismens järnlagar”. Både Lazzarato och Latour vill alltså jaga bort transcendens från ekonomin, men de ser olika ursprung till denna överjordiska gudomlighet. Latour, vetenskapssociologen, ser att den har sitt ursprung i vissa vetenskapliga anspråk – i olika vetenskapliga sanningar om ekonomins ”natur”. Lazzarato, sociologen med den alternativa kapitalismkritiken, ser istället transcendensen komma från företagens överkodning av ekonomin. Företagen vill inta den roll som Leibniz tänkte sig att Gud hade. De verkar som en extern kraft med syfte att styra monadernas programmering och på så vis stycka upp samhällets sammankopplade hjärna, med all dess immanenta kapacitet för skapande. Lazzarato följer här Deleuzes kreativitetsorienterade metafysik, som omnämndes i bokens inledning: ”Evolutionens mål är förändring och skapande i sig.”<sup>[191]</sup>

Denna omvälvningsinriktade Tarde-läsning finner vi inte hos Latour och Lépinay. De hävdar istället att Tarde leder oss fram mot en ny politik, som de till och med kallar liberalism:

If we agreed once and for all to apply this idea of immanence without any transcendence, could we not once again engage in politics? The politics that the sectarians of Mammon, God of Providence and of automatic Harmony, and that those of the State have been forbidding us from practicing for so long - yes, a politics of *liberty*. Liberalism then? Why should we be afraid to use this word, as long as we remember that its opposite can only be the term "Providentialism". And what if the choice had never been between market and State organizations, between liberals and socialists, but instead between those who believe in the miracles of a pre-established harmonies and those who refuse to "believe in miracles"? Could we not re-read, retrospectively, everything that has happened to us in the past two hundred years and that we have far too hastily summarized under the name of "capitalism"?<sup>[192]</sup>

Med andra ord: Om vi släpper tilltron till de naturlagar som antas leda till en harmonisk jämviktsmarknad, eller en harmonisk statssocialistisk ordning, så kan vad som helst hända. Oräkneliga antal av skilda ekonomiska ordningar kan uppstå – till och med sam-existera – om vi bara vågar tro att det inte finns någon förutbestäm ordning som ekonomin graviterar emot. Målet är, som Callon var inne på i kapitel tre, att öppna upp existensen av olika "antropologiska program", olika sätt på vilka man kan "vara i ekonomin".

Lazzarato talar också om en ny politik, en där "uppfinningens kraft" öppnar upp för alternativa ekonomiska konstellationer.<sup>[193]</sup> Här spelar hans Tarde-inspirerade tanke om de sammankopplade sinnena en central roll. För Tarde präglades det moderna samhället

av en allt starkare association och sympati mellan människor. Sin-  
nen som tidigare varit separerade från varandra hamnade alltmer i  
samklang, till exempel genom att de läste samma tidning. Det är så  
Tarde använder begreppet ”offentlighet”: en samfällighet av per-  
soner enade av en viss sinnesstämning, en grupp som, i monadiska  
termer, delar samma begär och övertygelser. Innan moderniteten  
kunde dessa offentligheter bara uppstå i folksamlingar, men i och  
med tillgången till telegraf, tryckpress och radio ökade möjlighe-  
terna att bilda en grupp signifikant.<sup>[194]</sup> På samma sätt ser vi idag  
hur möjligheterna till sådana samfälligheter multipliceras i och med  
ankomsten av nya kommunikationsmedia. Eftersom dessa offent-  
ligheter är fertil jord för skapande<sup>[195]</sup> främjar den här processen  
uppfinningskraft.

De företag som vill leka Gud måste alltså ta denna aspekt med i  
beräkningen. Det är svårt att locka fram uppfinningskraft genom  
att ge order, och det är svårt att få ömsesidighet och sympati att fro-  
das i en hierarkisk organisation.<sup>[196]</sup> Här uppstår alltså en spänning  
mellan ett företag som ter sig alltmer statiskt, och en sammankopp-  
lad hjärna som blir mer och mer kreativ. Denna spänning förstärks  
av att uppfinningskraften i sig är oberäknlig. Den ”skillnadsfilosofi” som  
Lazzarato lånar från såväl Tarde som Deleuze postulerar att skill-  
naden inte fungerar som den ”konkurrens” och ”motsättning” som  
präglar klassisk ekonomisk teori. Där de senare teorierna lyfter fram  
att dessa evolutionära krafter leder fram till en harmoni (exempelvis  
jämviktmarknaden), så understryker Lazzarato att skillnaden är  
radikalt odeterminerad.

Här är alltså Lazzarato, om vi bortser från företagskritiken,  
relativt nära Latour: Vad som helst kan hända om vi släpper taget  
om tron att ekonomin graviterar mot en viss ordning eller harmoni.  
Lazzarato anknyter dock tanken om uppfinningskraftens oberäknlighet  
till frågan om kapitalismens vara:

Co-production does not mean compatibility of the process of constitution with its ambient but invention. To invent means, inversely, to adapt forces and combine them with others. Tarde assigns to the invention-adaptation couple the capacity to resolve conflicts, because it succeeds in determining an agreement between forces not by the means of a mediation or convention but by establishing a new plane of immanence where the forces co-produce new "modulation" of their relations and discover a "way not yet paved" ("fata viam inveniunt") that permits them to use themselves reciprocally. ... Invention is therefore not a contract, a peace treaty or a convention. It is neither a balance, equilibrium nor a mutual neutralization, but an invention-force which at the same time as it creates something new invents new uses for forces. It is with this ontology of invention and repetition that capitalism must measure itself.<sup>[197]</sup>

Det är alltså bara en tidsfråga innan vi kommer till den punkt då företagen och kapitalet inte längre förmår agera Gud. Den alltmör sammankopplade hjärnan – tänk till exempel på Linux-programmerarna – producerar den ena omvälvande uppfinningen efter den andra, i en stadigt ökande takt. I detta flöde av nya uppfinningar kan inget företag lyckas med sina gudomliga ambitioner – tänk Nikita Chrusjtjovs "We will bury you", fast tvärtom. (Den sammankopplade hjärnan är ju den diametrala motsatsen till Sovjetstaten: immanensen ställd mot den transcendent överkodade totalitarismen.) Här finns alltså en klar skiljelinje mellan de olika läsningarna av Tarde: Från Latours synvinkel går även Lazzarato i



transcendensfällan, eftersom han faller in i den etablerade marxistiska tankegången om ett annat system som kommer att efterträda kapitalismen.<sup>[198]</sup> Latour är som vi såg ovan till och med osäker på om vi kan fånga det senaste århundradets ekonomiska utveckling med ordet "kapitalism". Om vi trots detta dröjer kvar vid Lazzaratos kreativa revolution, varför skulle denna egentligen kunna liknas med en naturkatastrof?

Eugene Holland har beskrivit kapitalismen som en kemisk reaktion: Vid en viss punkt i tiden råkade det finnas tillräckligt med kapital och tillräckligt med arbetare för att den "autokatalytiska loop" som är kapitalismen skulle sättas igång.<sup>[199]</sup> Kapitalet fungerar som den katalysator som sätter igång en viss ekonomisk process. Denna "kemiska reaktion" skapar mer kapital, som sedan kan användas för att katalysera en annan ekonomisk process. På så vis är kapitalismen som alla andra autokatalytiska processer: minsta lilla störning kan när som helst få det intrikata systemet av katalytiska processer att stanna upp. Det autokatalytiska systemet är stundtals ömtåligt och känsligt för störningar som kan få det att bifurkera. Den punkt som Lazzarato talar om då företagen inte längre klarar av att leka Leibniz' Gud beskriver Holland som en generalstrejk i slow motion. Det viktiga är inte vad strejkaren lämnar (det som han eller hon inte gör längre), utan vad strejkaren går till (det som han eller hon istället producerar). Holland nämner tillströmningen av människor till *open source*-världen och olika former av självförsörjande ekonomier som uttryck för denna form av strejk. Strejken är alltså redan igång, men går i slow-motion. Någonstans på vägen – det är omöjligt att säga exakt var eller när – kan denna process nå den kritiska punkt, den singularitet, där den autokatalytiska, kemiska process som vi nämnde ovan stannar upp.

Lazzaratos och Hollands tankar förutsätter att man dels tror på existensen av denna autokatalytiska loop, dels föreställer sig att



denna ”ekonomisk-kemiska” process är tillräckligt inflytelserik i vårt samhälle för att det ska kunna sammanfattas som ”kapitalistiskt”. Som vi redan har sett behöver vi inte nödvändigtvis lokalisera uppfinningens politik till en sådan storslagen kontext: Redan nu pågår en mängd experiment som syftar till att bevisa att alternativa ekonomiska arrangemang fungerar, och till att få alternativa ekonomiska antropologier att bli sanna. I detta utforskande av vad ekonomin klarar av spelar entreprenörer en avgörande roll. Vi bör därför intressera oss mer för dessa kvasiradikalers inverkan på samhällets utveckling. De driver nämligen, på gott och ont, de processer som vi tidigare anförtrodde åt den representativa demokratin, och det är hög tid för oss att erkänna det. Det är dags att acceptera att vår ekonomi aldrig lyckades vara modern.

## NOTER

1. Dawkins, 2009: 404f. Författarens översättning.
2. Colebrook, 2010: 18f
3. Deleuze, 2007; Shaviro, 2010
4. Ansell Pearson, 1999
5. Deleuze & Guattari, 1988: 411
6. ”Från maktkritik till maktbekräftelse”, Axess, nr 6 2009.
7. ”Med fel finger i luften”, Expressen, 5 september 2009.
8. Angående ”de unga” som inte har ”vaknat”: Schwarz gillar inte att dagens unga ”bara gör uppror om det är gratis och tror att upphovsrättsstöld är ett försvar av den egna integriteten”. Just tankefiguren med de sovande massorna som behöver ”väckas” av en riktig Kritiker är en fin gammal kvarleva från 1968 – men det är en annan historia.
9. ”Under 1900-talets senare del har flera parallella utvecklingar inom samhällsvetenskaperna och kulturkritiken komplicerat detta projekt. Dels har vetenskapssociologer alltmer upplöst distinktionen mellan vetenskap och kulturell praktik, dels har en hel generation av poststrukturalister pekat på hur vetenskap, expertis och teknologier fungerar som ett disciplinerande maktinstrument. En av de viktigaste lärdomarna från 1900-talet är just att det finns en

överhängande risk att vetenskapsmän, experter och ingenjörer ersätter gamla exkluderande och disciplinerande strukturer med nya exkluderande och disciplinerande strukturer [...] Vår generations kulturradikaler måste därför vara lika kritiska mot vetenskapsmän som mot präster.” (Palmås, 2006a)

10. Latour, 1988
11. Latour, 1999
12. Shapin & Schaffer, 1985; Latour, 1993; Haraway, 1997; Potter, 2001
13. Latour, 1999: 80–112
14. Barry, 2001: 23
15. Stengers, 1997
16. Barry & Slater, 2005: 8
17. Haraway, 1997: 24
18. Ibid.: 25
19. Latour, 2003a: 38
20. Polanyi, 1944; McCloskey, 1985; Haraway, 1991
21. Latour, 2003a: 45
22. Latour, 1993: 121
23. Haraway, 1991: 7
24. Gibson-Graham, 1996: 97
25. Brittan, 1973
26. Turner, 2001: 372
27. Ibid.: 376f
28. Friedman, 1962, citerad i Reich, 2007: vii
29. Deleuze & Guattari, 1988
30. Latour, 1999
31. Palmås, 2005
32. Latour, 2003: 37
33. Uddenberg, 1990: 12
34. Järv, 1998: 28
35. Ibid.: 23

36. Ibid.: 21f
37. Žižek, 1999a: 199
38. Žižek, 2004: 213. Mer om detta i kapitel fem.
39. Kapitlet är baserat på föreläsningen "Naturkulturradikalism: Teknologin och ekonomin som politiskt slagfält", som hölls på KTH den 9 september 2009 inom ramen för kursen "Tillstånd och trender".
40. Žižek, 1999b: 55
41. Samma tankefigur om kapitalismen som mer naturlig än naturen själv inleder även resonemanget i Fisher (2009).
42. Gibson-Graham, 1999
43. Spinosa, Flores & Dreyfus, 1997
44. Latour, 1999a: 80–112
45. James MacKey skriver i förordet till Borlaug (1970) att Borlaugs bedrift ligger i att ha sammanfört "jordbruksforskning å ena sidan samt psykologi, pedagogik och propagandateknik å den andra".
46. Barry, 2001: 268f
47. Ibid.: 268
48. Latour, 1999a: 198–215
49. Ibid.: 200
50. Lee & Stenner, 1999: 95ff
51. Latour, 2003a: 38
52. Dewey, 1954 {1927}
53. Dewey, 1967 {1888}
54. Law, 2004: 3f
55. Haraway, 1992
56. Latour, 2004a
57. Ibid.: 246
58. Dessa teser är dock ännu föremål för diskussion. Se exempelvis Bateman (2010).
59. Palmås, 2006b

60. 2009 års siffror.
61. Latour, 2002, 2005; Kullenberg & Palmås, 2008
62. Tarde, 2000: 8
63. Tarde, 1903: 1ff
64. Tarde, 2000: 25. Alla bokens citat av Gabriel Tarde är översatta av Karl Palmås och Victor Andreasson, och återfinns även i den kommande samling texter av Tarde som utkommer på Korpen Koloni under 2012 med titeln *Monadologi & sociologi*.
65. Dawkins, 1976
66. Callon, 1998
67. Latour & Lépinay, 2009
68. jfr. von Busch & Palmås, 2006
69. Tarde, 1902: vol 1, 336
70. ”Embryo” är en annan korrekt benämning på grodden i ett frö, men ger fel konnotationer: Ordet embryo används främst som namn på ett redan befruktat ägg, en redan utvecklad fenotyp, vilket innebär en inlåsning av genotypens radikala öppenhet och obestämbarhet. Groddkapital hade varit den bästa översättningen, men eftersom det redan är en vedertagen företagsekonomisk benämning på tidigt riskkapital (tidigt ”frövitekapital”) så är det inte heller en lämplig översättning av de franska och engelska begreppen.
71. Ibid.: 348
72. För övrigt menade Tarde att kredit-/låneinstitutionen, och inte utbyte/handel, är den centrala innovation som format den moderna ekonomin. (Lépinay, 2007: 534)
73. Kapitlet är baserat på föreläsningen ”Funkar det? Samhälls-entreprenörskapet som laboratorium”, som hölls på Malmö högskola den 22 oktober 2009, som en del av temadagen ”Samhälls-entreprenörskap – vad är det?”.
74. ”Percy Barnevik hyllas”, Dagens Industri, 19 mars 2010
75. Neo, nummer 1, 2008

76. "Barneviks nya giv", Veckans Affärer, nummer 25, juni 2007
77. Maria Borelius, "En annan typ av entreprenör", Svenska Dagbladet, 1 november 2009
78. "A CEO masters micro-credit", Washington Post, 23 december 2008
79. Neo, nummer 1, 2008
80. Veckans Affärer, op. cit.
81. "No nonsense", The Guardian, 23 januari 2008
82. Neo, nummer 1, 2008
83. Tarde, 1902: vol. 1, 166
84. Innovationen "den lilla svarta" introducerades under 1920-talet av modehuset Chanel, men dess spridning ökade dramatiskt efter filmen *Breakfast at Tiffany's*, där Audrey Hepburn bar den lilla svarta i Hubert de Givenchys tappning.
85. Barry & Thrift, 2007: 518
86. Tarde, 1999
87. Monaderna är speglar, men saknar fönster. I Leibniz monadologi kan vi läsa att "every monad is a mirror of the universe in its own way" (avsnitt 63). Vidare: "There is, furthermore, no way to explain how a monad could be altered or changed in its inner make-up by some other created being. For one can transpose nothing in it, nor conceive in it any internal motion that could be excited, directed, increased or diminished within it, as can happen in composites, where there is change among the parts. Monads just have no windows through which something can enter into or depart from them." (Rescher, 1991)
88. Tarde, 1999: 50
89. Boutang, 1996
90. Tarde, 1999: 73. En liknande hållning finner vi hos Donna Haraway. George Myerson skriver: "Haraway is trying to show the logic of a world in action. Here, nothing stays distinct and separate. To exist is

- to have a potential for becoming connected to other entities, for being absorbed or overlapped or redefined.” (Myerson, 2000: 54)
91. Det ligger något ironiskt i det faktum att den rika världen, där de flesta av oss jobbar för stora organisationer (ibland kallade ”antimarknader”), känner oss manade att lära ut entreprenörskap till fattigare länder, vars ekonomier domineras av småskalig verksamhet.
  92. Veckans Affärer, op. cit.
  93. Yunus, 2010: 17f
  94. Se Callon (1998) för den centrala roll som forandet av kalkulativ rationalitet spelar för uppkomsten av marknader. De ekonomiska vetenskapernas roll är inte bara att beskriva vilka dynamiker som styr en ekonomi befolkad av *homo oeconomicus*-aktörer; de har även rollen att bidra till forandet av denna beräknande rationalitet.
  95. Tarde, 1902, vol. 1: 63
  96. ”I samhället av människor” vore ett mer korrekt uttryck; Tarde skrev även mycket om andra varelsers samhällen.
  97. I början av 1900-talet var Tardes tankar om värdemätning (som Latour och Lépinay påpekar) rent akademiska. Idag, hundra år senare, har det blivit allt vanligare att resonera i termer av dessa alternativa värdemätare. Tänk bara på hur Googles och blogg-aggregatorn Knuffs mätetal för trovärdighet och popularitet integrerats i våra vardagsliv. En tardeansk beskrivning av ekonomin är nu inom räckhåll.
  98. Denna lathet förstärktes av att man sedan lät pengamåttet stå som mall för även andra former av värde. Detta skiljer alltså Tarde från det som Pierre Bourdieu senare skulle göra: teoretisera kring kulturell ”ära” i termer lånade från pengavärdet, såsom ”kapital”, ”investering” etc.
  99. För en bra introduktion till etnometodologi, läs gärna kapitel tolv i Asplund (1987).
  100. Latour, 2003: 40
  101. Callon, 2005: 12f

102. Detta tema behandlades på utställningen ”Jackson Pollock et le chamanisme”, Pinacothèque de Paris, 2008–2009. Som det står i den engelska utställningskatalogen: ”The result of fusions is the birth of the new. Pollock’s procreativity is a stand in for creativity, the Henri Bergson conception that dominated interwar life. For all the death and sacrifice, Pollock [...] prefer[s] new life and whatever will generate it.”
103. Tarde, 1902, vol 1: 167
104. Ibid.: 167f
105. Ibid.: 168
106. Johannisson, 2005: 29
107. Ibid.: 39
108. Rorty, 1997: 63
109. Latour, 2010
110. Detta är en av Latours och Lépinays huvudpoänger. Tardes huvudprojekt i *Psychologie économique* är att ta bort Gud ur ekvationen i vår förståelse av ekonomin: ”What Tarde demands of economists is a bit of honesty: if you really want your optimum, your harmonies, your natural laws, your inflexible iron laws, to be religious and providential, then, for the love of God, say so! But do not act as though, behind this ’secular religion’, to use Polanyi’s phrase, you had really secularized economics. In other words, economics is still searching for an approach that would be able to make it, finally, materialistic and atheistic. For Tarde, everything in modern economics is marked by the seal of transcendence and of the sacred.” (Latour & Lépinay, 2009: 74) Med andra ord kan man se *Psychologie économique* som en bok där Tarde undrar ”what would happen if we were truly unbelieving, truly *agnostic* when it comes to the subject of economics. ’And what if there were in fact no divinity at all ruling over economies?’ is really the question he asks.” (Ibid.: 5)
111. Tarde, 1903: 83
112. Blackman, 2007



113. Chertok & Stengers, 1992; Stengers, 1997; Stengers, 2000
114. Gadelius, 1927: 12
115. Ibid.: 13
116. Ibid.: 16
117. Ibid.: 43f
118. Begreppet "clinamen" är lånat från Lucretius, som använde det för att beskriva den oändligt lilla avvikelse som en partikel kan göra när den faller genom rymden. Det är denna avvikelse som gör att partiklar börjar kollidera med varandra, och skapa nya kombinationer.
119. Ibid.: 20f
120. Ibid.: 21
121. Ibid.: 17f
122. Ibid.: 85
123. Ibid.: 87
124. Ibid.: 101
125. Ibid.: 103f
126. Detta uttryck används ibland skämtsamt i anslutning till kosmologiska beskrivningar av världen som oändlig regression. Ursprunget sägs vara en gammal tant, som sade det till en etablerad filosof.
127. Tarde, 1999: 96
128. Kapitlet är baserat på föreläsningen "Entreprenörskapet efter Människan: Tarde och den försvinnande entreprenören", som hölls på Avdelningen för innovationsteknik, Chalmers tekniska högskola den 10 november 2009.
129. "En hälsning från de svenska jeansarbetarna", Svenska Dagbladet, 30 november 2009.
130. Lazzarato, 2007 {1994}
131. Uttrycket "politisk entreprenör" har redan använts flitigt – se Weber (1991), Schumpeter (1943) och Krugman (1994). Här kommer vi dock att fokusera på vad Lazzarato (2007) gör med begreppet.
132. Lazzarato, 2007: 95

133. Ibid.: 88
134. Lazzaratos intresse för en ny fas i kapitalismens historia bör ses mot bakgrund av den diskussion om "fordism" och "post-fordism" som pågick i början av nittioalet. Fordismen var den fas av kapitalismen då en samling faktorer sammanföll för att säkerställa en harmonisk samhällsutveckling. Masstillverkningens produktivitetsökningar, en homogeniserad kultur där vi efterfrågade standardiserade varor och livsstilar, samt utbyggnaden av välfärdsstaten hakade i varandra och skapade ett sammanhängande system. (Enligt marxistiskt influerade tänkare ska vi förstå detta som att den fordistiska konstellationen tillfälligt motverkade kapitalismens inneboende tendenser till sammanbrott.) Det postfordistiska tillståndet uppstod från mitten av sjuttioalet och framåt, när den fordistiska konstellationen alltmer började brytas ner. Frågan för många samhällsteoretiker blev då hur den nya kapitalismen hänger ihop? Vi ska behandla detta mer i nästa kapitel, men kan här konstatera att Lazzarato alltså ser postfordismen som en fas som inte kan förstås utifrån "klassiska" politisk-ekonomiska begrepp.
135. Ibid.: 88
136. Lazzarato är här influerad av Gilles Deleuzes text *Postskriptum om kontrollsamhällena* (återfinns i Deleuze, 1998), som hade publicerats ett par år tidigare. I denna text pekar Deleuze på hur det disciplinära samhälle som Michel Foucault år 1975 tecknade i *Övervakning och straff* (2004) på senare år har kommit att utmanas av de så kallade kontrollsamhällena. De senare kännetecknas inte av den typ av disciplinerande övervakning som Foucault härleder till det panoptiska fängelset. Snarare ordnas mänskliga subjekt numera under sina rörelser "i det fria", utanför disciplinära institutioner såsom sjukhuset, skolan och fabriken. Uppkomsten av det samtida storföretaget ser Deleuze som en del av denna nya form av ordningsskapande.
137. Lazzarato, 2007: 89

138. I klassisk politisk ekonomi, och sedermera även inom nationalekonomin, brukar man tala om tre produktionsfaktorer: arbete, kapital, och mark-/naturresurser.
139. Denna ordvändning gör sig betydligt bättre på engelska. I den utveckling som Benetton förkroppsligar ser vi att ”the root word ’public’ in ’publicity’ assumes its full signification” (Lazzarato, 2007: 91).
140. Ibid.: 93
141. ”Noko Jeans”, webbmagasinet Vice Style (<http://vigestyle.com/en/features/articles/item/Noko-Jeans> 2010-04-01).
142. ”Förbjudna Jeans”, Expressen, 8 december 2009.
143. Lazzarato, 2007: 93
144. Termen myntades i en artikel av Laurent Muccielli (2000).
145. Palmås, 2006c
146. Lazzarato, 2004
147. Deleuze och Guattari (1988) använder det franska begreppet *ri-tournelle*, som ofta översätts till ”ritornell” eller ”refräng”, men ordet ”trudelutt” fångar processen minst lika bra.
148. ”Dags för Noko-killarna att berätta sista kapitlet”, Dagens Media, 16 december 2009.
149. Lazzarato, 2004: 192
150. I Leibniz monadologi förändras alla monader oavbrutet, på basis av monadens egna, unika ”programmering”. Dessa förändringar, denna programmering, har dock ett transcendent ursprung. Avsnitt 38: ”And so the ultimate reason of things must be in a necessary substance in which the detail of the changes is present only eminently, as in its source. It is this that we call God.” (Rescher, 1991)
151. Intressant i sammanhanget är att Lazzarato (2004) inleder med ett Tarde-doftande citat från konstnären Joseph Beuys: ”The most important element for anyone who looks at my objects is my fundamental thesis: each human being is an artist. [...] Within each human being lies a virtual creative ability. This is not to say that

everyone is a painter or a sculptor, but that there is some latent creativity within each domain of human work [...] Therefore culture and economy are one and the same thing and, within our society, the most important means of production, the most important factories that create capital are schools and universities. This is why they are in the hands of the state, and this why we have to free them.”  
För mer om Beuys, se Ekstrand (2001).

152. Text från Noko Jeans hemsida.
153. Noko Jeans butik kallas ”The Noko Jeans Museum”.
154. Luetchford, 2007: 186
155. Se Read (2010), som beskriver hur Deleuze valde att förkasta Marx idé om ”borgerlig ideologi”, men däremot plockade upp just begreppet ”fetisch”.
156. Bergson, 1992: 99
157. Read, 2010: 88
158. Detta kapitel är en utökad version av artikeln ”Jeanshandel som stör och berör”, publicerad på Göteborgspostens kultursida den 12 december 2009.
159. Se Deleuze & Foucault (2007), och diskussionen i Read (2010: 80f)
160. Utan detta arrangemang skulle ekonomin präglas av återkommande kriser av överproduktion och underkonsumtion, vilket – tillsammans med en alltmer missnöjd skara arbetare – i slutändan skulle slita sönder den kapitalistiska produktionsordningen.
161. Ett exempel: Varannat par glasögon som såldes i USA under femtiotalet var av den standardiserade browline-modellen, som bars av exempelvis Malcolm X. Enhetligheten är alltså inte så mycket en fråga om statsskick, utan om en viss ekonomisk logik, eller ”abstrakt maskin”. Se DeLanda (1991; 1997) samt Palmås (2008).
162. Minns Julianne Moores rollkaraktär i *Timmarna*, eller de stukade ynglingarna i *Döda poeters sällskap*.
163. Protestsången som Lindeberg citerar heter ”Vietnam är nära”.

164. Sennett, 2006: 1
165. Vissa ekonomer pekar på de oljekriser som uppstod i början på sjuttioalet, andra lyfter fram att fordismen förutsatte relativt slutna nationella ekonomier: allt öppnare internationella marknader underminerade välfärdsstaten.
166. Ibid.: 2
167. Boltanski & Chiapello, 2006: 97
168. Massumi, 2002: 224, i Žižek, 2004: 184f
169. Žižek, 2004: 213
170. Palmås, 2005
171. Se kapitel ett.
172. Boltanski och Chiapello är inne på samma linje när de diskuterar vad som krävs av en ledare under senkapitalismen: ”’intuitive’, ’humanist’, ’inspired’, ’visionaries’, ’generalists’ (as opposed to narrow specialists), and ’creative’ ... The manager is a network man. His principle quality is his mobility, his ability to move around without letting himself be impeded by boundaries.” (2006: 78f)
173. Latour, 2003
174. Žižek, 1999: 334–347
175. Žižek, 1991a: 102f
176. Žižek, 1991b: 251
177. Žižek, 2005
178. Ibid.
179. Ibid.
180. Se kapitel tre.
181. Latour, 2004a
182. Kapitlet är baserat på föreläsningen ”Senkapitalismens retorik: Johan Lindebergs sommarprat”, som hölls på retorikseminariet vid Södertörns högskola den 1 december 2009.
183. Johannisson, 2005: 39
184. Latour, 2004b

185. Schumpeter, 1934: 93
186. Tarde, 1999: 96
187. Swedberg, 2006
188. Tarde, 1999: 50
189. Swedberg, 2006
190. Schumpeter, 1943: 61
191. Colebrook, 2010: 19
192. Latour & Lépinay, 2009: 5
193. Lazzarato, 2002
194. Tarde, 1901
195. Här skulle vi lika gärna kunna använda ordet "slem". Se Palmås, 2009b.
196. Det kan här vara lämpligt att, som Deleuze & Guattari (1988), skilja på begreppen "kraft" (*puissance* på franska) och "makt" (*pouvoir* på franska). Uppfinnandets kraft är den "potential" som existerar immanent i de sammankopplade sinnena, och denna kraft blir allt svårare att styra med hjälp av "överkodande" maktmedel. Därav titeln på Lazzarato (2002): *Puissances de l'invention*.
197. Lazzarato, 2004: 207
198. "As long as politics is not recognized as a 'power of invention', to use Maurizio Lazzarato's title, there will not be any taking back of economics by politics, and thus no socialism. We have to go even further and recognize, behind the Market's invisible hand, behind the State's visible hand, the same barely secularized figure, the social Organism, the Big Animal." (Latour & Lépinay, 2009: 81)
199. Holland, 2006



## REFERWENSER

- Ansell Pearson, K. (1999) *Geminal Life: The difference and repetition of Deleuze*. London: Routledge.
- Asplund, J. (1987) *Det sociala livets elementära former*. Göteborg: Korpen.
- Barry, A. (2001) *Political Machines: Governing a Technological Society*. London: Athlone.
- & D.R. Slater (2002) "Introduction: The technological economy", *Economy and Society*, nr 2.
- & N. Thrift (2007) "Gabriel Tarde: Imitation, Invention and Economy", *Economy & Society*, nr 4.
- Bateman, M. (2010) *Why Doesn't Microfinance Work? The Destructive Rise of Local Neoliberalism*. London: Zed Books.
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a new modernity*. New Delhi: Sage.
- Bergson, H. (1992) *Introduktion till metafysiken*. Lysekil: Pontes Förlag.
- Blackman, L. (2007) "Reinventing Psychological Matters: The Suggestive Realm of Tarde's Ontology", *Economy & Society*, nr 4.
- Boltanski, L. & È. Chiapello (2006) *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Borlaug, N. (1970) *Den gröna revolutionen: Veteförädlingen och dess betydelse för världsförsörjningen*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Boutang, P.A. [regi], (1996). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. [Filmad



- intervju med Claire Parnet.]
- Brittan, S. (1973) *Is There an Economic Consensus? An Attitude Survey*. London: Macmillan.
- von Busch, O. & K. Palmås (2006) *Abstract Hacktivism: The making of a hacker culture*. London: OpenMUTE.
- Chertok, L. & I. Stengers (1992) *A Critique of Psychoanalytic Reason: Hypnosis as a scientific problem from Lavoisier to Lacan*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Colebrook, C. (2010) *Gilles Deleuze: En introduktion*. Göteborg: Korpen.
- Callon, M. (1998) "Introduction: The embeddedness of economic markets in economics" i M. Callon (red.) *The Laws of the Market*. Oxford: Blackwell Publishers.
- (2005) "Why virtualism paves the way to political impotence", *Economic Sociology European electronic newsletter*, vol 6, nr 2.
- Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- (2009) *The Greatest Show on Earth: The evidence for evolution*. New York, NY: The Free Press.
- DeLanda, M. (1991) *War in the Age of Intelligent Machines*. New York, NY: Zone.
- (1997) *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York, NY: Zone.
- Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*. New York, NY: Columbia University Press.
- (1998) *Nomadologin*. Stockholm: Raster Förlag.
- (2007) "Responses to a series of questions", *Collapse*, vol 3.
- & M. Foucault (2007) "De intellektuella och makten", *Ord & Bild*, nr 3-4.
- & F. Guattari (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone.
- Dewey, J. (1967) [1888] "The ethics of democracy" i J. Boydston (red.) *The Early Works, 1882-1898*, vol 2, Carbondale, IL: Southern Illinois

- University Press.
- \_\_\_\_\_ (1954) [1927] *The Public and Its Problems*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Ekstrand, L. (2001) *Varje människa en konstnär*. Göteborg: Korpen.
- Fisher, M. (2009) *Capitalist Realism: Is there no alternative?* Winchester: Zero Books.
- Foucault, M. (2004) *Övervakning och straff*. Stockholm: Arkiv Förlag.
- Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Gadelius, B. (1927) *Skapande fantasi och sjuka skaldar: Tegnér och Fröding*. Stockholm: Hugo Gebers Förlag.
- Gibson-Graham, J.K. (1996) *The End of Capitalism (as we knew it)*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. London: Polity Press.
- Haraway, D.J. (1991) "Animal sociology and a natural economy of the body politic: A political physiology of dominance", i D.J. Haraway (red.) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- \_\_\_\_\_ (1992) "The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others", i Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler (red.) *Cultural Studies*. New York, NY: Routledge
- \_\_\_\_\_ (1997) *Modest\_Witness@Second\_Millennium.Female\_Man@\_Meets\_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*. London: Routledge.
- Holland, E.W. (2006) "Nonlinear historical materialism and postmodern marxism", *Culture, Theory and Critique*, vol 47, nr 2.
- Johannisson, B. (2005) *Entreprenörskapets väsen*. Lund: Studentlitteratur.
- Järv, H. (1998) *Prometheus eld: Försvar mot maktmissbruk från mytisk tid till 1900-talet*. Stockholm: Atlantis.
- Krugman, P. (1994) *Peddling Prosperity: Economic sense and nonsense in*

- the age of diminished expectations. New York, NY: Norton.
- Kullenberg, C. & K. Palmås (2008) "Smitto(nto)logi", Glänta, nr 4.
- Latour, B. (1988) *The Pasteurisation of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1993) *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Pandora's Hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2002) "Gabriel Tarde and the End of the Social", i P. Joyce (red.) *The Social in Question: New bearings in the history and the social sciences*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2003) "Is re-modernisation occurring – and if so, how to prove it? A commentary on Ulrich Beck", *Theory, Culture & Society*, vol 20, nr 2, pp. 35–48.
- \_\_\_\_\_ (2004a) "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern", *Critical Inquiry*, vol 30, nr 2.
- \_\_\_\_\_ (2004b) "How to talk about the body? The normative dimension of science studies", *Body & Society*, vol 10, nr 2–3.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Reassembling the Social: An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010) "Tarde's idea of quantification", i M. Candea (red.) *The Social After Gabriel Tarde: Debates and assessments*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ & Lépinay, V.A. (2009) *The Science of Passionate Interests: An introduction to Gabriel Tarde's economic anthropology*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Law, J. (2004) "Enacting naturecultures: a note from STS", the Centre for Science Studies, Lancaster University, Lancaster LA1 4YN, UK.
- Lazzarato, M. (2002) *Puissances de l'invention: La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- \_\_\_\_\_ (2004) "From Capital-Labour to Capital-Life", *Ephemera*, vol 4, nr 3.

- \_\_\_\_\_ (2007) "Strategies of the political entrepreneur", *SubStance*, vol 36, nr 1. Ursprungligen publicerad 1994.
- Lee, N. & P. Stenner (1999) "Who pays? Can we pay them back?", i J. Law and J. Hassard (red.) *Actor-Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lépinay, V.A. (2007) "The economy of the germ: Capital, accumulation and vibration", *Economy & Society*, nr 4.
- Luetchford, P. (2007) *Fair Trade and a Global Commodity: Coffee in Costa Rica*. London: Pluto Press.
- Massumi, B. (2002) "Navigating movements", i M. Zournazi (red.) *Hope*. New York: Routledge.
- McCloskey, DN. (1985) *The Rhetoric of Economics*. Madison, WN: University of Wisconsin Press.
- Muccielli, L. (2000) "Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde", *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol 3.
- Myerson, G. (2000) *Donna Haraway and GM Foods*. London: Icon Books.
- Palmås, K. (2005) *ReVolutions: Innovation, politics, and the Swedish brand*. Doktorsavhandling, Department of Sociology, London School of Economics & Political Science.
- \_\_\_\_\_ (2006a) "En vänsterliberal vokabulär", i A. Rosén (red.) *Vägval Vänster*. Stockholm: Premiss.
- \_\_\_\_\_ (2006b) "Att hacka ekonomin", *Glänta*, nr 1-2.
- \_\_\_\_\_ (2006c) "After counterculture", i O. von Busch & K. Palmås (red.) *Abstract Hactivism: The making of a hacker culture*. London: OpenMUTE.
- \_\_\_\_\_ (2008) "Lava, kött och memer: Manuel DeLandas flödande materia", *Ord & Bild*, nr 5.
- \_\_\_\_\_ (2009a) "Bodies without Bodhis", *Glänta*, nr 2-3.
- \_\_\_\_\_ (2009b) *En liten bok om slem: Den immanenta tillblivelsen av sociala strukturer*. Göteborg: Federa.
- Polanyi, K. (1944) *The Great Transformation: The Political and Economic*

- Origins of Our Time. Boston, MA: Beacon Press.
- Potter, E. (2001) *Gender and Boyle's Law of Gases*. Bloomington: Indiana University Press.
- Read, J. (2010) "The fetish is always actual, revolution is always virtual: From noology to noopolitics", *Deleuze Studies*, vol 4, nr 1.
- Reich, R (2007) *Supercapitalism*. New York, NY: Knopf.
- Rescher, N. (1991) *G. W. Leibniz's Monadology: An edition for students*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Rorty, R. (1997) *Kontingens, ironi och solidaritet*. Lund: Studentlitteratur.
- Schumpeter, J.A.(1934) *The Theory of Economic Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1943) *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Allen & Unwin.
- Sennett, R. (2006) *The Culture of the New Capitalism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Shapin, S. & S. Schaffer (1985) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Shaviro, S. (2010) "Interstitial life: Subtractive vitalism in Whitehead and Deleuze", *Deleuze Studies*, vol 4, nr 1.
- Spinoza, C., F. Flores & H.L. Dreyfus (1997) *Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, democratic action, and the cultivation of solidarity*. Cambridge, MA: MIT Press
- Stengers, I. (1997) *Power and Invention: Situating science*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_ (2000) *The Invention of Modern Science*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Swedberg, R. (2006) "Social entrepreneurship: The view of the young Schumpeter", i C. Steyert & D. Hjorth (red.) *Entrepreneurship as social change: A third movements in entrepreneurship book*. Cheltenham: Edwin Elgar.
- Tarde, G. (1901) *L'opinion et la foule*. Paris: Félix Alcan.

- \_\_\_\_\_ (1902) *Psychologie économique*. Paris: Félix Alcan.
- \_\_\_\_\_ (1903) *The Laws of Imitation*. New York, NY: H Holt and Company.
- \_\_\_\_\_ (1999) {1893} *Monadologie et sociologie*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- \_\_\_\_\_ (2000) {1899} *Social Laws: An outline of sociology*. Kitchener, ONT: Batoche Books
- Turner, A. (2001) *Just Capital: The liberal economy*. London: Macmillan.
- Uddenberg, N. (1990) *Prometheus och dryaden: Människan, naturen, tekniken, etiken*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Weber, M. (1991) "Politik som yrke", i *Tre klassiska texter: Comte, Durkheim, Weber*. Göteborg: Korpen.
- Yunus, M. (2010) *Socialt företagande: Den nya typen av kapitalism som tjänar mänsklighetens mest trängande behov*. Stockholm: Bookhouse Publishing.
- Žižek, S. (1991a) *Looking Awry*. Cambridge, MA: MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (1991b) *For they know not what they do*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (1999a) *The Ticklish Subject*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (1999b) *The Žižek Reader*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Organs without Bodies: Deleuze and consequences*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2005) "Buddhister i rymden!", *Aftonbladet*, 30 maj. Ursprungligen publicerad som "Revenge of Global Finance" i *In These Times*.



