

Steven J. Jackson

Alldagligt hopp

1957 skickades ett jordiskt föremål, skapat av människohand, ut i rymden, där det under några veckor cirklade runt jorden styrd av samma gravitation som håller himlakropparna – solen, månen och planeterna – i rörelse. Den människoskapade satelliten var förvisso ingen måne eller stjärna som kunde röra sig i elliptiska banor under tidsrymder som för oss dödliga jordiska varelser framstår som den ena evigheten efter den andra. Under en tid lyckades den ändå hålla sig kvar däruppe. Den rörde sig i himlakropparnas närhet som om den för en stund släppts in i deras sublima gemenskap.

Denna händelse har i betydelse inte överträffats av någon annan, inte ens klyvningen av atomkärnan, och hade det inte varit för de besvärande militära och politiska omständigheterna skulle den ha gett upphov till ren glädje. Nu var det märkligt nog ingenting triumfatoriskt över den glädje som kom till uttryck; det var varken stolthet över eller vördnad inför människans fantastiska förmåga och skicklighet som fick hjärtat att bulta hos de människor som när de blickade upp mot himlen såg en av sina egna skapelser. Den första spontana reaktionen var lättnad över

detta första »steg mot en flykt från människans fångenskap på jorden«. Och denna underliga utsaga var inte någon tillfällig felsägning av en amerikansk reporter, utan ett oavsiktligt eko av en sällsam rad som mer än tjugo år tidigare hade ristats på gravstenen över en av de stora ryska vetenskapsmännen: »Mänskligheten kommer inte för alltid att vara bunden till jorden.«

Hannah Arendt, *Människans villkor* (1998), s. 25.¹

Dessa rader om uppskjutningen av Sputnik år 1957 inleder *Människans villkor*, Hannah Arendts »förnyade reflektion kring människans villkor med utgångspunkt i våra senaste erfarenheter och nyaste farhågor«. ² De får också stå för den hållning jag i denna text ska måla upp ett alternativ till. I likhet med Arendt är jag orolig för den flyktdröm som skildras i denna scen och otaliga andra som entusiastiskt spelats upp av science fiction-författare, rymdfantaster och miljardärer – en dröm som bara tycks ha växt sig starkare i takt med att planetens tillstånd uppfattas som allt bräckligare. Om jag föreställer mig själv i scenen, om det så är Hannah Arendts eller Elon Musks, tittar jag inte upp och ut utan ner: jag följer raketens svans för att betrakta den värld som försvinner under den. *Vad i den världen och i vårt förhållande till den har blivit så trasigt att flykt framstår som den bästa och enda utvägen? Har vår hemlängtan verkligen blivit så stark? Och vilket arbete här och nu försummas genom flyktdrömmen?*

Sedan Arendts bok kom ut har flyktfantasin bara växt sig starkare. Också drömmen om rymden har förändrats, har förflyttats från kalla krigets kollektiva högmodernism till miljardärernas privata lekstuga. Liksom även vår gemensamma förståelse och levda erfarenhet av planetens sårbarhet, allt eftersom de globala klimatförändringarna blivit mer reella och dess otaliga effekter påtagligt har börjat förändra vår värld.³ Skogar brinner, slätter blir till öknar, havsytan stiger och underliga oväder drar över oss.

Vi har mycket att fly från och mycket att gottgöra. Men just detta ger också skäl till hopp och skapar behov av det.

Det alternativa förhållningssätt jag ska presentera utgår likasom Arendts sputnikfantasi från att världen är trasig. Men svaret handlar inte om flykt utan om omsorg – och om det ständiga reparationsarbete som gör att vår relation till världen och andra avgörande relationer kan upprätthållas, erkännas, läkas och sträckas ut i tiden (vilket inte betyder att de hålls oförändrade eller varar för evigt) också under dagens försämrade förhållanden. Men för mig finns det i detta sammanhang ytterligare ett huvudbry utöver de problem och möjligheter som sammanhängs med att reparera eller återskapa ekosystem.⁴

Flykten och frälsningen tycks nämligen utgå från en mycket annorlunda grundsyn än reparationen, läkandet och återupplivandet. Jag tror att denna skillnad alltid har legat bakom motsättningen mellan en vilja att ta hand om och reparera och ett mer produktivistiskt, »innovationsorienterat« eller framtidsorienterat förhållningssätt. För mig pekar detta mot en annan gåta i vår långa historia av snåriga förbindelser med världen (och vår mycket kortare historia av att skriva samhällsvetenskapligt om dem). Om man bryr sig om de världar som trasats sönder – utan att hemfalla åt vare sig det dystopiska och apokalyptiska tänkande som härrör från den vurm för förtvivlan och förstörelse som göder både nya och gamla fascistiska rörelser eller en patologisering av »skada« som riskerar att låsa fast både individer och grupper – ställs man, oundvikligen tror jag, inför frågan om hopp.⁵

Hopp inom samhällsteori

Hoppet har en lång och invecklad historia inom den moderna samhällsteorin och dess föregångare, där det alltid knutits till hur världar faller samman och återuppfins. Hos Thomas More och andra tidigmoderna teoretiker var längtan efter utopin nära

förbunden med samtidens oroligheter – inte minst med dem som hade att göra med sammanbrottet för den medeltida samhällsordningen i Europa (däri inbegripet den traditionella religiösa och skolastiska auktoriteten) och kapitalismens och imperialismens framväxt.⁶ Senare tänkare som Tommaso Campanella och Francis Bacon gav detta synsätt ett teknokratiskt innehåll och stod bakom de första av en lång rad världsliga varianter av tidigare religiösa ideal – främst dem hos Augustinus (vars »Gudsstat« gav klassiska föreställningar om politiska system en utomvärldslig förankring och förebild) och Thomas av Aquino, som skilde mellan »fyllbultens« hopp och det »förnuftsmässiga« hoppet och såg det senare som ett slags gudomlig gåva och en vilja till Gud som kunde motivera, inspirera och understödja världsliga göranden och låtanden.⁷ Upplysningsfilosofer som René Descartes, Thomas Hobbes och David Hume kom senare att vidareutveckla och sekularisera dessa tankar.⁸ Resultatet blev en individualiserad och kvasipsykologisk förståelse av hopp som någonting som uppstår när tanken på en osäker framtid, med Humes ord, ger upphov till antingen glädje (hopp) eller smärta (fruktan). I *Kritik av det rena förnuftet* ställde Immanuel Kant frågan »Vad kan jag hoppas på?« som en av filosofins tre centrala frågor jämte hans mer kända behandling av epistemologi (»Vad kan jag veta?«) och etik (»Hur ska jag handla?«). Han diskuterade olika former av hopp i förhållande till lycka, individens moraliska förbättring och mänsklighetens välgång som helhet (»förhoppningar om en bättre värld«). Han argumenterade för den praktiska och moraliska karaktären av hoppet som ett rationellt alternativ till andra världsliga förhållningssätt – framför allt förtvivlan, resignationen och den snäva och destruktiva egennytan.⁹

I den mer kritiska färan av modern samhällsteori har man ifrågasatt och mestadels avfärdat detta upplysningsarv. Inom den marxistiska traditionen har såväl religiöst som världsligt hopp

oftast betraktats som ett slags idealism eller mystifikation som skyller över de strukturella grundvillkoren i världen, bland annat sådana som upprätthåller ojämlika sociala förhållanden. Hopp brukar i detta sammanhang (med några undantag som jag återkommer till) beskrivas som ett slags villfarelse eller falskt medvetande, som kunnat breda ut sig och hållas levande tack vare framväxten av den moderna kulturindustrin, de ideologiska statsapparaterna eller andra kraftfulla kulturella och ideologiska verktyg.¹⁰ Enligt denna uppfattning tenderar hopp i ett liberalt och nyliberalt samhälle att ha fördunklande effekter och leda till en politisk passivitet som förhindrar nödvändig kollektiv handling och upprätthåller ojämlikheten genom ett alltid lika tomt och gäckande löfte om transcendens. När det antar formen av inspirerande drömmar och önskningar som aldrig helt och hållet kan uppfyllas kan det också, som Lauren Berlant mer nyligen påpekat, bli »grymt».¹¹

Denna korta essä både stödjer sig på och avviker från dessa bägge traditioner för att peka i en annan riktning. Jag bygger ett spekulativt resonemang där jag lyfter fram hopp som någonting centralt med nära anknytning till projekt som rör omsorg om och återskapande av ekosystem. Utifrån olika arbeten inom teologi och pragmatisk filosofi, heterodoxa kritisk-teoretiska traditioner och gryende tendenser inom svarta studier, queerstudier och urfolksstudier framför jag fem grundläggande påståenden:

Hopp förutsäger inte framtiden (och kan därför *grusas* men inte *falsifieras* eller *vederläggas* vare sig av kritik eller historien).

Hopp är inte en fråga om träffsäkerhet utan om ändamålsenlighet: förmågan att bära och upprätthålla fler meningsfulla sätt att handla och relatera till andra i världen.

Hopp kan uttryckas som en rörelse i riktning mot förändring och omvandling, men också som anspråkslöst tålmod eller ut hållighet (som inte kan reduceras till passivitet, resignation eller »blott« väntan).

Hopp är framför allt något som hör till vårt vardagliga görande – något utmärkande för vår fortgående fortvaro i och med världen – och av detta kommer sig dess djup och styrka.

Hopp är något vi åstadkommer gemensamt – något vi gör i och med världen, tillsammans med andra och med tingen omkring oss.

Längs vägen kommer jag att undersöka flera viktiga relationer jag ser som centrala för hoppet så som det yttrar sig i arbetet med att återskapa, restaurera och ge nytt liv åt ekosystem: sambandet mellan hopp och världsskapande (där framtiden är väsentlig), sambandet mellan hopp, förlust och kamp samt sambandet mellan hopp, metod och kritik (bland annat med tanke på hur den relationen tar sig uttryck inom de tolkande samhällsvetenskaperna i dag). Jag avslutar med att återvända till Arendt och hennes begrepp *amor mundi*, där jag pläderar för ett mer hoppfullt utövande av omsorg om världen.

Vertikalt och horisontellt hopp

Att hoppet finner genklang och inte släpper taget beror till stor del på dess andliga och religiösa rötter – något som sällan uppmärksammas inom en sekulär akademi som fortfarande är starkt präglad av upplysningen. Därför är det knappast överraskande att de mest intressanta skärningspunkterna mellan hopp och kritiskt tänkande återfinns hos dem som rör sig i utkanten av kritisk teori och olika former av religiöst eller andligt tänkande, personer vilkas arbeten ofta väcker ont blod hos mer ortodoxa uttolkare av de respektive fälten. I sin fantastiska bok *Redemptive Hope* från 2015 spårar religionsvetaren Akiba Lerner inflytandet från judiskt och kristet messianska traditioner hos Walter Benjamin och Ernst Bloch – de nittonhundratåltänkare för vilka hoppet spelade störst roll – och visar på en liknande utveckling inom den amerikanska pragmatismen och nypragmatismen.

För Walter Benjamin är hoppet i grund och botten en åter-skapande handling som bygger på det man lyckas skrapa ihop av minne och kultur (såsom i hans berömda och oavslutade passage-arbete). I fragment pekar det fram mot en ännu okänd, förlösande framtid.¹² Förtvivlan är en viktig del av denna dialektik, och det är förstörelse som ger upphov till hoppets messianska kraft (något som Benjamin ofta uttryckte i paradoxens form, som till exempel i de ofta citerade raderna »det finns oändligt med hopp – bara inte för oss« eller »bara för deras skull som är utan hopp har hoppet blivit oss givet«).¹³ Hos Ernst Bloch, som fortsatte att spinna på denna tråd efter Benjamins död 1940, uttryckte »hoppets princip« inom de messianska traditionerna kraften hos »det som ännu inte är«. Den stod för en rastlös, inneboende längtan och projicering in i framtiden som kunde utgöra en kraftfullare språngbräda mot rättvisa och samhällsförändring än den samtida marxismen med dess vetenskapliga anspråk (en marxism för vilken framtiden i regel var avgjord på förhand i kraft av den historiska utvecklingens förmodat givna strukturer).¹⁴

Med Akiba Lernalers träffande ord var de teologiska rötterna till detta tänkande *vertikala* då de riktade hoppet »uppåt« i rummet (till exempel mot himlen) och »framåt« i tiden (mot avlägsna eller rent av eskatologiska framtider då tiden skulle ta slut). Vertikaliteten var den messianska traditionens styrka och utgjorde för Benjamin och Bloch dess revolutionära potential. Därmed var den också den kraft som både de och deras efterföljare i den filosofiska och teologiska »hoppets strömning« försökte ta i anspråk. Men den rymde också faror som faktiskt var centrala för artonhundratalets kritik av idealism och religion (och som fortfarande är det i många miljösammanhang): genom den »uppåtriktade« rörelsen fanns det en tendens att tona ner betydelsen av vår faktiska omgivning och omsorgen om den; den materiella världens flyktighet gjorde den mindre förtjänt av

omsorg, respekt och självständig (utommänsklig) existens; löftet om en kommande frälsning ledde till en politik präglad av passiv väntan och uppskjutande på obestämd tid.

Detta kan jämföras med de mer eller mindre samtida William James och John Dewey och deras efterföljare inom den amerikanska pragmatismen. Som både Lerner och andra har påpekat är hoppet centralt i den pragmatiska filosofin, men det är tydligt *horisontellt*.¹⁵ Pragmatismens hopp uttrycker »en önskan om att vara del av något större än en själv – men denna önskan om djupare mening riktas inte uppåt utan i sidled på så vis att vi inspireras att vända oss till andra människor som källa till hopp och mening«.¹⁶ Även här är insatserna höga och det som kan vinnas svårerövat, och hoppet ska därför inte förstås som någonting lätt eller ljust (vilket återspeglas i Martin Luther Kings reflektioner över arbetet med att vända »förtvivlans trötthet till ett bärande hopp«).¹⁷ Detta hopp är också fullständigt ovisst – och eftersom det är så omfattande och helt och hållet *prediktivt* kommer det oundvikligen att göra oss besvikna (även om det utträttar storverk på vägen). Som Richard Rorty skrev vilar vårt hopp om demokrati ytterst på »vår lojalitet mot andra människor som håller samman mot mörkret, inte på förhoppningen att vi ska få ordning på allting«.¹⁸ Slutligen är pragmatismens hopp – det Lerner kallar den »horisontella« traditionen – inte grundat i förutsägelse eller varseblivning, utan framför allt i en disposition och orientering mot *handlande*. Som Cornel West skriver:

Optimismen är en åskådare som skärsådar de föreliggande omständigheterna och drar slutsatsen att allt kommer att bli bättre. Ändå vet vi att det inte ser så lovande ut [...]. Hoppet är en deltagare som aktivt bekämpar sakernas tillstånd och söker hejda den fatala utvecklingen i riktning mot allt ojämnare fördelning av tillgångar, ökad främlingsfientlighet och personlig misströstan. Bara en ny våg av klarsyn, mod

och hopp kan hindra oss från att bli tokiga [...]. Att leva är att ständigt kämpa mot förtvivlan men aldrig låta den få sista ordet.¹⁹

I de följande avsnitten bygger jag vidare på dessa grunder och beskriver tre samband jag uppfattar som centrala i arbetet med att återställa, reparera och ge nytt liv: det mellan hopp och världsskapande, det mellan hopp, förlust och lidande samt det mellan hopp, metod och kritik.

Hopp och världsskapande

Den första punkten rör sambandet mellan hopp och det som filosofen Nelson Goodman har försökt fånga in med den tankeväckande termen *världsskapande*. För Goodman pekar världsskapande mot framställningspraktiker – »alla sätt att skapa och framställa världar» – genom vilka våra grundläggande ramverk och uppfattningar om världen (inklusive alternativa världar) uttrycks, förhandlas med andra, förändras och i vissa fall lämnas intakta med sina inbördes skillnader.²⁰

Termen världsskapande har stora förtjänster som gör att det passar väl in min diskussion om hopp och läkning. En av dem är dess inneboende pluralitet – Goodman betonar att »om det finns en värld, så består den av många världar».²¹ Vi skapar och mångfaldigar världar (eller »varianter») varje dag inom gränserna för *tidigare* sådana skapelser och med resurser från dem. (Goodman beskriver denna utgångspunkt som varken realistisk eller antirealistisk utan *irrealistisk*.) Trots Goodmans betoning av »skapande» ligger termen nära det andra kallar läkning eller återställande. Goodman menar att världsskapandet består i att sammanfoga och upplösa, vikta och ordna, radera och tillägga samt förvränga. Han betonar att »världsskapande så som vi känner det alltid utgår från befintliga världar; skapandet är ett omskapande».²²

Men för att kunna bli skapade på detta expansiva sätt behöver världar också *tänkas* (och vara tänkbara), och tänkande kräver arbete – samt vilja och lust att utföra det arbetet. Att ta sig an ett sådant arbete är att påstå och förutsätta att vi *kan* skapa världar, att vi inte blott och bart tar emot dem. Detta för oss tillbaka till den princip om handlande och ändamålsenlighet som jag formulerade inledningsvis (den som löd: »Hopp är inte en fråga om träffsäkerhet utan om ändamålsenlighet: förmågan att bära och upprätthålla fler meningsfulla sätt att handla och relatera till andra i världen»). Återigen är det alltså av den här anledningen, vilket Bloch påpekade, som förhoppningar kan grusas men aldrig vederläggas.

Till Goodmans analys vill jag lägga två saker. Den första gäller världsskapandets *materiella* beskaffenhet, som inte fullt utvecklas i Goodmans mer menings- och kategoriinriktade redogörelse för termen. Det handlar om något utöver den vid det här laget reflexartade påminnelsen om att ta med »materien» i våra analyser (även om hoppets rötter i föreställningsvärlden och tendensen att se det som ett slags förhållningssätt eller en »känsla» kanske bör göra oss extra uppmärksamma på den punkten). Det handlar snarare om att uppmärksamma att vi skapar världar med hjälp av *ting* såväl som med betydelser, med objekt såväl som med kategorier, och att de världar som uppstår i själva verket är komplexa sammansmältningar av bådadera (utan någon självklar inbördes prioriteringsordning eller företrädesrätt).

Mitt andra tillägg gäller världsskapandets *tidslighet* (och i förlängningen hoppets framträdande vid rätt tillfälle). Även om Goodman inte beskriver det som sådant är världsskapandet också ett mycket tidligt fenomen som är centralt för hur framtider utvecklas och gestaltar sig (även när de till stor del består i ett återskapat och återupplivat förflutet). Här finner vi det viktiga sambandet mellan hopp och *föreställningsförmåga* – på individuell

nivå, bland mindre grupper och på nivån för vad samhällsvetenskapliga forskare på senare tid har kommit att kalla *sociala* (eller *sociotekniska*) *föreställningar*: uppfattningar om och sätt att orientera sig i världen som ger upphov till vidare grupperingar och orienterar dem mot tänkbara och (mer eller mindre) gemensamma framtider.²³ Hoppet blir i detta sammanhang någonting kreativt, något världsupplåtande som sätter oss i stånd att föreställa oss alternativa framtider och röra oss mot dem. Men hoppet bidrar till framtiden inte *endast* som en förändrande kraft (en annan vanlig missuppfattning). Det kan yttra sig lika kraftfullt, om än inte med lika yviga gester, i den mer blygsamma konsten att härda ut, att ha motståndskraft och tålmodigt bida sin tid – det som Donna Haraway uttrycksfullt beskrivit som att »stanna kvar i det besvärliga».²⁴ Hoppet kan verka utan några konkreta eller särskilda anspråk på framtiden – och på så vis utan någon »framtid» över huvud taget. Detta fångas väl i feministisk science fiction, som till exempel i Octavia Butlers *Liknelsen om sådden* och i Margaret Atwoods *Maddaddam*-trilogi.²⁵ Att upprätthålla saker och ting, att stå ut ännu lite till, att odla på katastrofens rand – allt detta är också en del av världsskapandets tidslighet och hoppets »inte-än».

Hoppets tidsliga struktur – tyngden av det förflutna som det återvinner och återuppfinner och möjligheterna i den framtid det pekar mot eller bara håller öppen – är också central för den revolutionära potential som teoretiker såsom Bloch och Benjamin såg i hoppet. I Frederic Jamesons efterföljd kan vi således se hur hoppet gör nuet »provinsiellt» och får vår samtida verklighet att framstå som inskränkt, tvivelaktig och ofullständig snarare än som en järnbur som fjättrar och begränsar våra möjligheter, vilket den annars ofta framstår som.²⁶ Hoppet pekar både bakåt och framåt och får oss att uppfatta historierna (alltid i pluralis) som ett fält av brottstycken och möjligheter i stället

för ett domslut och framtiden som omtvistad och därmed som öppen terräng. Allt *kunde ha varit* annorlunda och *kan fortfarande bli* det: häri ligger hoppets världsskapande kraft.

Hopp, förlust och kamp

Den andra punkten gäller det nära sambandet mellan hopp, förlust och kamp – och hur en »deflationistisk» förståelse av hopp skulle kunna hjälpa oss att se de djupa rötterna och förbindelserna mellan dem.²⁷ Jag har tidigare skrivit om hur återställande och återskapande härrör från och utgör ett slags »efterdynning», något som senare formulerats med större djup och skärpa av många andra forskare (som också påpekat omsorgens och omsorgsrelationernas betydelse i dessa sammanhang).²⁸ Sedan dess har jag fastnat för begreppen »våg», »vaka» och »vaknande» så som de används av Christina Sharpe, som forskar om den afrikanska diasporan.²⁹ Sharpe skriver med utgångspunkt i de liv som levs i slaveriets efterdynningar och lyfter fram de många och sammanflätade betydelserna av engelskans *wake* – det som utspelar sig efter det att ett slavskepp tagit sig över Atlanten, likvakan, ett (långsamt eller plötsligt) uppvaknande till medvetande – och diskuterar *wake work* på tal om den mängd praktiker genom vilka svarta liv manövrerar i, återerövrar, blomstrar i och ibland bara lider och överlever i dessa världar. Vi kan tala om en våg av skräck, smärta och lidande, men också (och av samma skäl) en våg av hopp, en källa till vad Fred Moten ser som en radikal och improvisatorisk politisk potential.³⁰

Liknande idéer finns inom det queerteoretiska fältet. I *Cruising Utopia* vänder sig José Esteban Munoz emot både den pragmatiska anpassningen och de antiidealistiska och antiutopiska strömningarna inom fältet, och han åberopar Benjamin och Bloch för att lyfta fram det han beskriver som den queera framtidens »inte än».³¹ Munoz går igenom ett antal konstnärliga praktiker och

händelser före, under och strax efter Stonewallupproret 1969 och pekar på vad han (i polemik med Bloch) kallar »konstens föregripande sätt att belysa saker«, vilket kan förstås som »en process för att identifiera vissa egenskaper som kan uppdagas med hjälp av olika framställningspraktiker och som kan hjälpa oss att se sådant vi ännu inte är medvetna om«. ³² Denna typ av praktiker bidrar till att bygga vad Bloch kallade »konkreta utopier«: alternativa framtider som växer fram ur historiska gruppers lokala kamper, där gruppens betydelse och identitet kanske faktiskt klargörs under dess kollektiva strävan mot en gemensam framtid (hur avlägsen den än framstår i tid och i förhållande till de nuvarande omständigheterna). Sådana handlingar och visioner både förutsätter och förebådar ett »där och då« som skiljer sig från ett ogästvänligt »här och nu«.

En tredje källa till detta tänkesätt är en växande flora av arbeten grundade i urfolks erfarenheter som berör sambandet mellan hopp, uthållighet och förmågan att återskapa livet mitt i de ohyggligheter i form av fördrivning, strukturell rasism och försök till kulturellt folkmord som präglar bosättarkolonialismen. Kim TallBear menar att hoppet spelar en central roll i de »omsorgsrelationer« hon lyfter fram som alternativ till de »amerikanska drömmar« som förutsätter att urfolk utplånas och att icke-mänskliga grannar underkuvas. ³³ William Lempert pekar på »hoppets fruktbarhet i vår postapokalyptiska tid« och visar på dess centrala och dynamiska funktion för urfolksmedier runt om i världen. ³⁴ Hoppet är minst lika viktigt för det »liv efter detta« som Michelle Murphy ser som avgörande för möjligheten av dekoloniala kemiska samband i området kring Stora sjöarna i Nordamerika, men också för de former av våld, humor och uthållighet som skildras av urfolksförfattare som Thomas King, Tomson Highway, Tommy Orange och Cherie Dimaline. ³⁵ Deras verk och engagemang är ett viktigt korrektiv till de ensidi-

ga berättelser om förlust, brist och »skada« som länge fördärvat relationerna mellan koloniserare och urfolk samt andra marginaliserade grupper såväl inom som utanför akademien. ³⁶

Även om denna beskrivning är hopplöst kortfattad, bör det stå klart att jag talar om något som går stick i stäv med ovannämnda »vertikala« tradition och över huvud taget med varje ljus eller optimistisk uppfattning om vad hopp är och hur det verkar. Här finns ingen modell för eller dröm om transcendens, inget ytligt eller förenklat förhållande av lösningar, motstånd eller flykt: det finns ingen Sputnik som kan föra oss bort från rasismen. Det finns inte heller något sätt för hoppet att undkomma och sväva ovanför de förödande personliga och historiska erfarenheterna av smärta, förlust och lidande. Tvärtom har det sina rötter i dessa erfarenheter och växer fram ur dem. Slutligen hoppas man inte därför att man är förvissad om att det kommer att leda någonvart. Att veta eller att *tro* sig veta hur framtiden kommer att se ut framstår för mig som ett *annorlunda* slags styrka eller privilegium. Vissa aktörer äger den sortens förvissning därför att de hyser större tillit till att de kan forma eller kontrollera framtiden. För alla andra kan mina reflektioner foga viktiga aspekter till tidigare uppfattningar om hopp: att hoppet är som mest kraftfullt och behövs som mest när det är svårerövat; att stor otrygghet och ovisshet, både individuell och kollektiv, kan vara ett kraftfullt incitament för hopp (om än ingen garant för dess uppdykande); och att hoppet inte växer fram ur frånvaron av smärta, förlust och kamp, utan uppstår när smärta, förlust och kamp länge format tillvaron.

Hopp, metod och kritik

Slutligen vill jag vända på perspektivet och rikta blicken mot sambandet mellan hopp och de former av forskning och kritik som utövas inom dagens tolkande samhällsvetenskaper samt de metoder som används. Jag undersöker vilken roll hoppet spelar i

vår egen forskningspraktik (som i sig alltid är ett slags *wake work*) och den beslätade men separata frågan om hur ett empiriskt program för hopp skulle kunna se ut – en fråga om metod, ämnesval och vår egen etiska ståndpunkt och förankring i världen.

I det mest framstående antropologiska arbetet i ämnet, Hirokazu Miyazakis *The Method of Hope*, står den frågan i centrum. Miyazaki stödjer sig på Benjamin och Bloch när han följer Suvavou-folket på dagens Fiji och deras långa och fruktlösa kamp för erkännande av och gottgörelse för att deras förfäders marker tagits ifrån dem. Han visar hur relationerna i deras gemenskap utvidgas och hålls samman genom detta obestämda anspråk på framtiden (som ständigt skjuts upp på obestämd tid), vilket bland annat omfattar en till synes outrotlig tro på att det »någonstans i myndigheternas arkiv finns ett dokument som en gång för alla kommer att bevisa det giltiga i deras anspråk«. ³⁷

Miyazakis studie skulle kunna ses som en berättelse om sambandet mellan hopp, förlust och kamp liksom dem som diskuteras i föregående avsnitt. Men den är också en berättelse om metod – och ett försök att besvara frågan om hur en metod grundad i hopp kan övervinna de begränsningar i antropologin som hänger samman med representation och öppna sig mot världens levande och ovissa natur. Eller som en välvillig kritiker sammanfattade problemet: »Representationen kommer till korta därför att den alltid är för sent ute när den söker fånga in ett förflutet som redan är borta och för långsam för att inregistrera ett nu som därför alltid blir ett förflutet.« ³⁸ Som Miyazaki påpekar reflekterar detta en grundläggande skillnad som också Bloch betonar: nämligen den mellan filosofins kontemplativa (och därmed tillbakablickande) väsen och hoppets projektiva (och därmed framåtblickande) dito, fundamentalt olika sätt att relatera till världen.

Precis som alla andra sorters vardagligt arbete är forskningsarbete antingen en del av hoppets värld eller också något som

ställer sig utanför. Om vi uppfattar hopp som en metod för att upptäcka och förstå har det egenskaper som är mycket viktiga i detta sammanhang. Hoppets förmåga att störa och öppna för nya möjligheter (det jag tidigare beskrev som hoppets »världsupplåtande« egenskap) gör det nära förbundet med den centrala metodologiska dygden överraskningen – eller med den »häpnad« som Bloch talade om. Med sin blandning av ambition och blygsamhet i förhållande till framtiden – med sin orientering mot ändamålsenlighet och handlande men i sitt motstånd mot auktoritativa eller tvärsäkra förutsägelser – utgör hoppet en viktig etisk grundval. Kanske av störst betydelse är att en forskning som grundas i hopp både lyssnar till och svarar mot de vidsträckta levande världar som omger oss och börjar utgå från överflöd, förnyelse och engagemang i stället för brist, frånvaro och förlust. På så vis lånar forskningen helt enkelt sin metod från världen själv och placerar sig *inom* snarare än över eller utanför världens virrvarr och skummande flöden.

Detta är något jag tror är avgörande för kritiskt tänkande – även när det förhåller sig skeptiskt eller avfärdande till hoppfulla anspråk. Så till exempel utgår immanent kritik (såsom den Adorno utövar inom ramen för sin negativa dialektik) inte bara från motsägelser, utan även från de förhoppningar som *också* är immanenta i de sociala (eller socioekologiska) världar som omger oss. Feministisk och annan ståndpunktsepistemologi hämtar sin styrka och näring ur samma slags situerade och ofta »lokala« samhörigheter och bindningar. Kritik som inte vilar på denna grund riskerar att hamna i cynism, förtvivlan och ett eget, särskilt slag av undandragande eller flykt: ett förhållningssätt som kapat banden med det ändamålsenliga eller relationella och därmed inte blir vare sig lockande eller särskilt lätt att inta. Hoppet lägger grunden för en omsorgsbaserad stil och norm som ibland försummas i vår forskning och utbildning. Kanske är

det, som hos det Suvavou-folk Miyazaki studerade, det tålmodiga vårdandet och den ömsesidiga förmedlingen av hopp, snarare än den gäckade jakten på revolutionär förändring eller en historisk aktör, som utgör den centrala uppgiften och utmaningen för dagens kritiska forskning.

Slutsats

Men vad har detta att göra med ett projekt som syftar till att reparera, läka och ge nytt liv? Jag tror att alla dessa tre projekt är centrala för våra ständigt nya sätt att uthärda och frodas i dagens värld – det som Anna Tsing och hennes medarbetare så talande har beskrivit som »konsten att leva på en skadad planet». ³⁹ Jag menar också att de står i motsats till den dröm om flykt och transcendens som fick inleda den här texten – och att den sortens drömmier är en del av problemet snarare än lösningen, som det så klyschigt heter. En ny sorts kolonisatörer som försöker rädda sig själva genom att fly är inte vad vi behöver just nu (har vi någonsin behövt det?). Vad vi behöver är mer kreativa och engagerade sätt att utöva *wake work*, fler och bättre sätt att stanna kvar i det besvärliga och en futurism orienterad mot att stanna snarare än att ge sig av. Om något av detta kan finnas någonstans, så är det i en rikare och mer inkluderande horisontalism som både förmedlar och hämtar näring ur ett hopp som finns runt omkring snarare än ovanför oss. Och i de många former av omsorg och läkande som ett världslikt hopp i slutändan ger kraft åt och bär upp.

Detta återför oss till *Människans villkor* och Arendts allvarliga uppmaning att »tänka efter vad vi egentligen gör när vi är verksamma». ⁴⁰ Ella Myers har menat att Arendts arbetstitel för boken, *Amor mundi* (kärlek till eller omsorg om världen), pekar på ett drag eller en betoning som senare generationers Arendt-uttolkare sällan uppmärksammat, men som slår en intressant

(om än spekulativ) brygga mellan de politiska och världsliga aspekterna av Arendts resonemang. ⁴¹ Enligt Myers är »omsorg om världen» något som mångfaldigar och konkretiserar såväl »subjektet» som »objektet» för världslig (demokratisk) handling. Omsorg är något vi gör tillsammans, som konkreta och specifika »vi», men i föreningar som är större än det enskilda »jaget». Det är också något vi utövar gentemot världar som i sig själva är mångfaldiga och specifika och därmed intar en etisk ställning som går utanpå en rent humanistisk ram (utan att släppa Arendts särskilda intresse för och fokus på det mänskliga). Detta gör de handlingar vi förknippar med omsorg om världen både expansiva och politiska till sin natur (bland annat, som Dipesh Chakrabartty nyligen påpekat, i det att de sträcker sig över flera generationer). ⁴² Detta perspektiv har mycket gemensamt med senare feministiska tankegångar, men det specifika hos Arendt, som Myer pekar på, är betoningen av världen som *gemensam*, både i betydelsen »ett hem vi alla delar» och som ett mellanled (eller en »förmedlande kraft») mellan människor som försöker bygga och bevara denna gemensamma värld, vilket hos Myer blir en tillräcklig grundval för den mer-än-mänskliga (men inte riktigt »posthumana») etik hon vill bygga. Detta återspeglas i mitt eget förhållningssätt, i det jag intresserar mig för och säkert också i mina begränsningar – och i mitt insisterande på den mänskliga förmågan att ta hand om, föreställa sig och hoppas som någonting centralt och nödvändigt i arbetet med att läka, reparera och återuppliva.

Om våra samhällen och vår planet ska fortsätta att vara beboeliga och gästvänliga platser måste vi hitta nya (och gamla) sätt att ta hand om världen. Och för att göra detta behöver vi utveckla och utvidga nya (och gamla) former av hopp, inte minst med tanke på dystra förutsägelser om planetära faror och förändringar som annars kan ge upphov till cynism eller förtvivlan likaväl

som till engagerat handlande. Detta hopp är ymnigt snarare än ytligt: det är förbundet med det pågående livet och med våra tålmodiga sätt att fläta oss samman med ting, människor och platser omkring oss. Om det ytliga hoppet ligger utanför oss och är beroende av vad det kan få från andra håll, av handlandet hos avlägsna andra som det inte har några förbindelser med, behåller det ymniga hoppet sitt aktörskap – vilket inte betyder att det på något enkelt och självsäkert sätt förutsäger olika utfall. Om det ytliga hoppet behöver hjältar och frälsare (eller deras moderna motsvarighet »lösningar«), behöver det ymniga hoppet inte någonting annat än de tålmodiga och alldagliga former av hjältemod, om vi väljer att kalla det så, som krävs för att omsorgsfullt manövrera i de trasiga världar vi lever i. Om det ytliga hoppet alltid letar efter en »räddande kraft« (för att citera en av Heideggers idealistiska aforismer), nöjer sig det ymniga hoppet med det som är för handen och bygger med de skärvor och fragment det hittar omkring sig.⁴³ När det finns så mycket att göra här hemma behövs inga fantasier om flykt eller transcendens. När vakandet och vaknandet äger rum överallt behövs ingen sputnik som skjuts ut i rymden. När det horisontella öser ur en så ymnig källa finns inget behov av det vertikala. När framtider är det vi bygger och lever varje dag finns inget behov av Framtiden med stort F.

Mer än någonsin behöver vi detta slags alldagliga hopp. Den variant jag här försökt hitta pusselbitarna till skulle innebära att vi släpper det hopp som länge varit förankrat i himlen och den ständigt uppskjutna drömmen om transcendens som bygger på frälsning genom flykt. Den skulle också innefatta fler personer och varelser som vi kan lära av och bygga med, vilket skulle göra vår föreställningsförmåga och horisontella praktik bra mycket mer jordnära och kanske också mänskligt rättvisare. Detta perspektiv har mycket att ge när det gäller återskapande av ekosystem. Det har också mycket att bidra med till de teknologiska

världar där jag tillbringar en stor del av min tid, världar som är fulla av ytligt hopp och raketer.

Att ge upp himlen är inte att ge upp hoppet. Och det är absolut inte att ge upp handlandet, eller den viktiga handlingsförankring vi får genom hoppet. Det är i stället att stå fast vid hoppets realitet och anspråkslösa kraft – även sedan raketerna gett sig av, kanske särskilt då. Detta hopp är ödmjukt, tålmodigt, kanske till och med tråkigt. Jämfört med religionens och den kritiska teorins långa och fruktlösa sökande efter transcendens framstår det knappast som någonting värt att uppmärksamma. Men det har den fördelen att det är grundat i våra vardagliga sätt att manövrera, överleva och ibland till och med trivas och frodas i världen tillsammans med människorna och tingen omkring oss. Det finns också nästan överallt och är oskiljaktigt från de former av omsorg vi utövar och de omsorgsrelationer vi har med varandra. Det stödjer och hämtar näring ur en politik som bygger på faktiskt deltagande snarare än på förnekelse, underkastelse eller flykt.⁴⁴ Det griper in i trasiga världar (och alla våra världar är trasiga) med utgångspunkt i deras styrka, motståndskraft och möjligheter snarare än deras bristfälliga och ofullständiga natur. Det understöds av och är centralt för det TallBear kallar omvårdande relationer, och om vi lyckas ge det näring kan det leda oss till anspråkslösa, kreativa former av engagemang som är lika mångahanda som världen själv – även när vi ställs inför problem och förändringar som är så omfattande att de annars skulle kunna lamslå vår förmåga att tänka och handla.⁴⁵

Det bör nu stå klart att det hopp jag talar om också uttrycks och förmedlas genom arbete, bland annat arbete i och med det som några av oss felaktigt har fört till den särskilda kategorin »naturen«. Det är ett hopp som står med fötterna på jorden och har skit under naglarna, inte ett hopp som klagande eller bönfallande blickar mot himlen. Det tittar *nedåt* och *runt omkring* oss

snarare än uppåt för att föreställa sig mångfalden och överflödet i framtidens världar: om vi bara kan tänka oss dem och förmår bygga dem.

Om det fanns ett motto för detta sätt att tänka – om jag skulle smita in på uppsändningsplatsen och klottra något på raketens hölje – skulle det vara detta:

Världen går hela tiden sönder, och mycket av det vi bryr oss om går förlorat eller faller i glömska. Ingenting och ingen kan rädda oss. Alltid och överallt är vi ensamma om det inte vore för de myllrande, ymniga världarna omkring oss.

Nu sätter vi i gång och arbetar.

Översättning från engelskan av Ylva Gislén och Linn Apelmo

Noter

1. Joachim Retzlaffs svenska översättning utgår från den senare tyska utgåvan, där inledningen delvis skrivits om och betydelsen av Sputnik tonats ner. Därför har vi här ändrat översättningen och lagt den närmre det engelska originalet. Övers. anm.
2. Arendt, *Människans villkor* (1998 [1958]), s. 30, ändrad översättning.
3. Lägg dock märke till att »vi«, här och på andra ställen, döljer mycket: vissa erfarenheter av osäkerhet går flera hundra år tillbaka i tiden; för somliga har apokalypsen redan ägt rum; både konsekvenserna av och skulden för dessa förändringar är ojämnt fördelade; och i enlighet med Georg Simmels »den lägst ställdes tragedi« (*On Individuality and Social Forms* (1972)) drabbas somliga mer än andra av miljöförluster och planetära förändringar. Det »vi« som jag syftar på är också ett blygsamt vi med ambitioner, inte en massa eller ett kollektivt vi som klumpats samman för att göra anspråk på auktoritet eller makt. Som Tyson Yunkaporta nyligen påpekat (i *Sand Talk. How Indigenous Thinking Can Save the World* (2020)) saknar engelskan ett bra ord för ett sådant anspråkslöst och vardagligt »vi«. I denna text ska »vi« utläsas som Yunkaportas »vi-två«.
4. *Ecological reparation* är enligt Jackson något mycket omfattande som handlar om att återskapa och ge nytt liv åt skadade ekosystem såväl som att åtgärda social ojämlikhet. Övers. anm.
5. Eve Tuck, »Suspending Damage: A Letter to Communities«, i *Harvard Educational Review* volym 79, nr 3 (2009).
6. Thomas More, *Utopia: landet ingenstans* (2012 [1516]).
7. Tommaso Campanella, *Solstaten* (1974 [1602]); Francis Bacon, *Det nya Atlantis* (1995 [1626]); Thomas av Aquino, *Summa Theologica* (2023 [1265–1274]), fråga 40.
8. René Descartes, »Avhandling om själens passioner« [1649], i *Valda skrifter* (2017); Thomas Hobbes, *Leviathan eller En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt* (2004 [1651]); David Hume, *Avhandling om den mänskliga naturen. Ett försök att införa den experimentella metoden i studiet av människan*, tre band (2002–2005 [1738]).
9. Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet* (2004 [1781]).

10. Georg Lukács, *Historia och klassmedvetande. Studier i marxistisk dialektik* (1971 [1920]); Max Horkheimer och Theodor Adorno, *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment* (2012 [1947]); Louis Althusser, *Lenin och filosofin* (1969).
11. Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (2011).
12. Walter Benjamin, *Passagearbetet: Paris, 1800-talets huvudstad* (1992, 2015 [1927–1940]).
13. Walter Benjamin, *Illuminations* (1969). – Det förra citatet ska egentligen tillskrivas Franz Kafka, som skrev detta i brev till Max Brod; se dennes »Der Dichter Franz Kafka«, i *Die Neue Rundschau* nr 32 (november 1921), s. 1213. Det senare citatet återfinns i Benjamins *Goethes »Valfrändskaperna«* (1995 [1921–1922]), s. 122. Red. anm.
14. Ernst Blochs väldiga verk *Hoppets princip*, på tyska utgivet i tre band 1954–1959, finns utlagt på nätet i svensk översättning. Red. anm.
15. Colin Koopman, *Pragmatism as Transition. Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty* (2009); Robert B. Westbrook, *Democratic Hope. Pragmatism and the Politics of Truth* (2005).
16. Akiba J. Lerner, *Redemptive Hope. From the Age of Enlightenment to the Age of Obama* (2015), s. 111.
17. Martin Luther King Jr, *Vägen heter icke-väld* (1964), s. 170.
18. Richard Rorty, »Pragmatism, Relativism, and Irrationalism« [1980], i Rorty, *Consequences of Pragmatism* (1982), s. 166.
19. Cornel West, *Restoring Hope. Conversations on the Future of Black America* (1997), s. xii.
20. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978), s. 109.
21. Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters* (1984), s. 127.
22. Ibid., s. 6.
23. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (2003); Sheila Jasanoff and Sang-Hyun Kim, *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power* (2015).
24. Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (2016).
25. Octavia Butler, *Liknelsen om sådden* (2019 [1993]); Margaret Atwood, *Oryx och Crake* (2003), *Syndafloedens år* (2010 [2009]), *MaddAddam* (2015 [2013]).

26. Frederic Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (1972), citerad i José Esteban Munoz, *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity* (2009).
27. »Deflationistisk« syftar här på en specifik filosofisk förståelse av sanningsbegreppet, där sanning inte är en utanförstående egenskap som kan tillskrivas ett påstående. »Snön är vit« betyder bara att snön är vit, och det tillför alltså inget att säga »att snön är vit är sant«. Det Jackson menar är att det går att tala om hopp som något existerande utan att behöva koppla dess existens eller egenskaper till något mer övergripande sanningsbegrepp. Övers. anm.
28. Steven J. Jackson, »Rethinking Repair«, i Tarleton Gillespie, Pablo Boczkowski och Kirsten Foote (red.), *Media Technologies. Essays on Communication, Materiality and Society* (2014).
29. Christina Sharpe, *In the Wake. On Blackness and Being* (2015). Engelskans *wake* betyder (bland annat) kölvatten, vaka och uppvaknande. Övers. anm.
30. Fred Moten, *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition* (2003).
31. José Esteban Munoz, *Cruising Utopia* (2009).
32. Ibid., s. 3.
33. Kim TallBear, *Caretaking Relations, Not American Dreaming* (2019).
34. William Lempert, »Generative Hope in the Postapocalyptic Present«, i *Cultural Anthropology* volym 33, nr 2 (2018).
35. Michelle Murphy, *Alterlife and Decolonial Chemical Relations* (2017); Thomas King, *The Inconvenient Indian. A Curious Account of Native People in North America* (2012); Tomson Highway, *The Rez Sisters. A Play in Two Acts* (1986), *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing* (1989); Tommy Orange, *There There* (2018); Cherie Dimaline, *Empire of Wild* (2019).
36. Eve Tuck, »Suspending Damage: A Letter to Communities« i *Harvard Educational Review* volym 79, nr 3 (2009).
37. Hirokazu Miyazaki, *The Method of Hope* (2004), s. 45.
38. Allen Abrahamson, »Distilling Hope (Miyazaki's The Method of Hope)«, i *Current Anthropology* volym 49, nr 3, s. 531.
39. Anna Tsing m.fl. (red.), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene* (2017).

40. Arendt, *Människans villkor* (1998 [1958]), s. 31.
41. Ella Myers, *Worldly Ethics. Democratic Politics and Care for the World* (2013).
42. Dipesh Chakrabartty, *The Climate of History in a Planetary Age* (2021).
43. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (»Frågan om tekniken«) (1952). Red. anm.
44. Noortje Marres, *Material Participation. Technology, the Environment, and Everyday Publics* (2012).
45. TallBear, *Caretaking Relations, Not American Dreaming* (2019).

Ursula K. Le Guin

Utkast till en framtidsarkeologi

Känslorna som rör sig inom den ihärdige forskaren när de diffusa upphöjningarna och antydda håligheterna under tistlarna och snåren börjar ta form och avslöjar: där låg den yttre ringmuren – där porten – och där spannmålsmagasinet! Här, och här, ska vi gräva och efter det vill jag ta en titt på det där gropiga partiet i sluttningen ... Triumfen när hon upptäcker en tunn skiva i jorden som siktas genom fingrarna, gnider bort smutsen och ser att den sköra bronsen är präglad med bilden av den behornade guden! Avunden jag känner inför skovlarna och sållen och mät-instrumenten, alla verktygen, och hennes kloka, kunniga händer som får röra vid och hålla i fynden! Bara en kort stund, de kommer så klart att skänkas till museet, men åtminstone för en kort stund fick forskaren hålla i dem.

Jag hittade, till sist, staden jag letat efter. Efter att i över ett år ha grävt på många platser som visade sig vara fel och tjockskalligt hållit fast vid olika uppfattningar – som att staden till exempel måste vara omgärdad av en mur med en port – satt jag än en gång