



<http://www.diva-portal.org>

## Postprint

This is the accepted version of a chapter published in *Islam och politik*.

Citation for the original published chapter:

Gardell, M. (2011)

Folkhemsislamism: islamdemokrati som biopolitisk maktordning.

In: Göran Larsson, Susanne Olsson (ed.), *Islam och politik* (pp. 173-185). Lund: Studentlitteratur

N.B. When citing this work, cite the original published chapter.

Permanent link to this version:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-161131>

# Folkhemsislamism

MATTIAS GARDELL

I en studie av förändringsprocesser i islams politiska landskap (Gardell 2005) myntade jag begreppet ”folkhemsislamism” som benämning på den islamdemokratiska mittfåran (*wasatiya*) som under de senaste decennierna växt fram som en viktigt oppositionell kraft runt om i den arabiska regionen, bland annat i Egypten, det land som var min hemort under åren 2004–2006. *Wasatiya* är den term mina informanter använde som självbeteckning. Termen återfinns även i Koranen (2:143): ”Och Vi har gjort er till ett mittens samfund [*wa kadhaliika ja' alnakum ummatan wasatan*].” Termen användes t.ex. av flera av lagskolornas grundare och ibn Taymiya (se t.ex. al-Madani 1961 och Abu Zayd 1992). Termen har också med något skilda innebörder använts genom historien, t.ex. av den välkände uttolkaren Yusuf al-Qaradawi (se t.ex. Qaradawi 2000). Även om de aktivister i den islamistiska mittfåran jag samtalade med ibland hänvisade till den skandinaviska modellen som sinnebild för den samhällsordning de ville realisera, var benämningen folkhemsislamism framförallt avsedd att för en svenskspråkig läsekrets begripliggöra var någonstans den islamdemokratiska mittfåran befann sig på en politisk karta. För mig var folkhemsislamism en *beskrivande* term som bar med sig all den problematik som är behäftad med folkhemsnationalistiska ideologier, vilket en svensk läsekrets som växt upp med folkhemmet torde vara väl bekant med.

Som beskrivande benämning fungerade termen utmärkt enligt många läsare och recensenter som sade sig därigenom ha blivit bättre rustade att förstå den islamdemokratiska mittfårans vision om det goda samhället, vilket också underlättade att sätta andra uttryck för politisk islam i perspektiv. Andra bedömare – inte minst bland dem som inte läst min studie utan endast hört begreppet – uppfattade emellertid folkhemsislamism som en

*idealiserande* term, som på ett otillbörligt sätt förskönade en gren av politisk islam som de var vana vid att tala om i termer som markerade avstånd från ”västerländsk” politisk filosofi. I den islamofobiska malström som under senare år virvlat runt i det offentliga samtalet om islam och muslimer fanns det till och med de som stötte sig så mycket på benämningen att de slöt sig till att jag förmodligen var islamist eller agerade den vederstyggliga muslimska fundamentalismens apologet (Lindeborg 2006; Malm 2006).

Det tycks finnas två, ibland samverkande, huvudskäl till att begreppet stundtals feltolkats. För det första präglas vårt samtal om islam och muslimer ännu av ett essentialistiskt skillnadstänkande som framställer muslimer som en särskild sorts – från den universella människan avvikande – *vara*, vilket tydliggörs av att många ännu finner det meningsfullt att uttala sig om hur muslimer *är*. Innanför den islamofobiska kunskapsregimens ramar cirkulerar försanthållna utsagor om islam och muslimer som genom upprepningens logik erhåller status som vedertagen kunskap. Kunskaper som hamnar utanför sanningsregimens ramar, som inte återbekräftar det vi alltid hört och därmed vet, framstår därmed som orimliga, som exempelvis uppgiften att det finns muslimer som föreställer sig att islam är förenligt med demokrati och mänskliga rättigheter (Gardell 2010). Den svenska modellens successiva nedmontering under 1990- och 00-talet och allmännyttans utförsäljning till privata vinstintressen, tycks för det andra gynnat framväxten av en folkhemsromantisk nostalgi, företrädd inte endast bland socialdemokratiska gräsrotter utan också i det ”nya arbetarpartiet” Moderaterna och av Sverigedemokraterna, vilket bidragit till en fördunkling av det kritiska politiska tänkandet. Från det perspektiv som uppstår då nostalgijuppbumen folkhemsvurm förenas med den islamofobiska kunskapsregimens utsagor framstår termen folkhemsislamism som en provocerande motsägelse: folkhemmet är svenskt, muslimskhet och svenskhet är motpoler, islams närvaro har förgiftat folkhemmet och folkhemmets välfärd kan endast återuppbyggas om det främmande förvisas. Även om detta tänkande måste bemötas tar jag mig här an ett annat och i flera avseenden mer angeläget ärende: att förtydliga innebörden i benämningen folkhemsislamism genom att betrakta den islamdemokratiska miljön ur ett *biopolitiskt perspektiv*. Detta, hävdar jag, ger oss analytiska redskap att kritiskt skärskåda den slags maktordning den islamistiska mittfåran representerar.

## Wasatiya

*Wasatiya* eller den islamistiska ”mittfåran” är en heterogen miljö som befolkas av muslimska intellektuella, islamiska partier, *dawa*-organisationer, företagskooperativ, islamistiska fackföreningar, barfotapredikanter, muslimska televangelister, ickestatliga moskéer, människorättsgrupper, solidaritetsrörelser, studiegrupper, kulturföreningar, kvinnoförsamlingar, ungdomsgrupper, bloggare, musiker, författare och ickestatliga islamistiska frivilligorganisationer som förser människor med utbildning, sjukvård, rehabilitering, daghem, bibliotek, fritidsklubbar, bidrag och rådgivning (se t.ex. Clark 2004; Baker 2003; Abdo 2000; Mahmood 2005; Moussali 2001; Wickham 2002). *Wasatiya* innefattar väsentliga delar av massrörelsen *al-Ikhwan al-Muslimun*, Muslimska brödrskapet, som i sig är internt uppdelad i flera konkurrerande fraktioner, och vars ledning har försökt – men inte förmått – att definiera den islamistiska mittfåran. Benämningen *wasatiya* betyder mittfåra, eller mer ordagrant ”de som går medelvägen” och härleds från Koranen 2:143 där Gud uppmanar trosgemenskapen att bygga ”ett mittens samfund” (*ummat wasat*). Inom dagens *wasatiya*miljö tolkas uppmaningen vanligen som ett gudomligt avståndstagande från ”extrem islam”, vilket här inte endast avser salafitisk jihadism, såsom t.ex. al-Qaida, utan också den apolitiska islam som sätter personlig hängivenhet och den egna själens frälsning före det sociala ansvarstagande som enligt denna uppfattning utgör ett konstitutivt element i konstruktionen ”sann muslim”.

Trots sin heterogenitet är det möjligt att tala om den islamistiska mittfåran som en politisk miljö genom att dess aktivister och talespersoner samlas kring ett antal återkommande teman, vilket avgränsar dem från andra positioner i den islamiska politiska geografin. Jag kommer här att kortfattat lyfta fram sju viktiga områden inom vilka islamdemokrater tenderar att hysa liknande, om ej identiska, inställningar. 1) Målet är en islamisk samhällsordning där stat och nation skall vila på en islamisk värdegrund, vilket innebär att kampen primärt rör reellt existerande institutioner och förhållanden inom idag etablerade territorialgränser, vilket skiljer denna miljö från de globala salafijihadisterna som inte tar sådan hänsyn (Devji 2008). 2) Målsättningen sägs endast kunna förverkligas som ett resultat av en evolutionär process där den islamiska samhällsordningen byggs underifrån genom stegvis förändring, vilket gör miljön reformistisk

snarare än revolutionär – i annat än andlig bemärkelse. Förebilden är Turkiet, inte Iran. 3) Kampen om staten sägs endast kunna föras med ickevåldsmetoder. Väpnad kamp avfärdas med motiveringar som att den legitimerar statlig repression, riskerar att drabba oskyldiga och leda till minskat folkligt stöd; argument som alla underbyggs genom hänvisning till inbördeskriget i Algeriet och den eskalerande våldsspiralen i Egypten under 1990-talet. Islamdemokratiska aktivister förkastade således Ayman al-Zawahiris maning att ta till vapen under Mubarakdiktaturens sista dagar, till förmån för en ickevåldskamp. 4) Demokrati betraktas som ett *islamiskt* ideal, förordat av Gud. Exakt hur den islamiska demokrati som förordas är tänkt att fungera varierar mellan olika läger. Vanligen förordas en representativ flerpartiparlamentarism med fria och regelbundna val och en balanserad bodelning mellan lagstiftande, dömande och verkställande myndigheter, men det finns också förespråkare för olika modeller av deltagande demokrati och direkt demokrati. 5) Medborgarna i den islamiska staten skall vara lika inför lagen och ha grundlagsskyddad rätt till privatliv, privat egendom, yttrandefrihet, organisationsfrihet och rättslig prövning i oberoende domstol. Här bör det påpekas att alla inte är överens i frågan om vad talet om alla medborgares likhet inför lagen kan tänkas innebära i praktiken när det kommer till specifika frågor som vem som har rätt att inneha landets högsta ämbete, vilket blottlägger en diskursiv strid centrerad kring religion, genus och sexualitet. Bör presidenten i den framtida islamiska republiken vara en muslim eller kan en kristen, jude eller icke-troende kandidera till posten? Kan en kvinna vara president? Medan den senare frågan kan tyckas avklarad bland islamdemokratiska rörelser i Syd- och Sydostasien genom att kvinnor redan har valts till statsöverhuvud i Pakistan, Indonesien och Bangladesh är frågan ännu kontroversiell i det arabiska samtalet. Det bör också understrykas att det samlade islamdemokratiska kravet att staten och myndigheterna skall respektera medborgarnas mänskliga rättigheter i princip aldrig inkluderar tal om hbt-personers, d.v.s. homo-, bi- och transsexuellas, rättigheter. Exempelvis har, mig veterligt, ingen lokal islamdemokrat hittills lyft frågan om samkönade äktenskap. 6) Den goda staten skall genomsyras av islamisk etik. Korruption, nepotism, riggade val, politiska fångar, drogförsäljning och statliga spelbolag hör inte hemma i en islamisk ordning och motverkar myndigheternas fostrande funktion, här uttolkat som dess roll i främjandet av det goda

och stävjandet av det onda. 7) Samhällsekoniskt talar man generellt om betydelsen av en livaktig privat och offentlig sektor. Vanligen förordas en blandekonomisk kensyanism där fri företagsamhet kombineras med en progressiv beskattning för att möjliggöra en välfärdsstat i vilken varje medborgares grundläggande behov av mat, vatten, bostad, utbildning och sjukvård skall garanteras (Gardell 2011).

Likheterna med folkhemsidealerna är således påfallande. Det gäller även i frågor kring religionsfrihet, sexuella rättigheter och den patriarkala genusordningen, vilket kanske bör påpekas med tanke på den amnesi, som stundtals präglar vårt samtal om oss själva och vår historia. När Per Albin Hansson införlivade begreppet ”folkhem” i den socialdemokratiska retoriken 1928 och de första reformerna som skulle lägga grunden för Den svenska modellen initierades under de kommande årtiondena fanns varken religionsfrihet, homosexuella rättigheter eller feminism på samhällsingenjörernas byggritningar. Den första religionsfrihetslagstiftningen kom 1951, även om full religionsfrihet inte kan sägas ha införts förrän år 2000. Samkönade sexuella handlingar mellan myndiga personer avkriminaliserades 1944, år 1979 tog Socialstyrelsen bort bestämningen av homosexualitet som en sjukdom, och samkönade äktenskap legaliserades först år 2009. Ur Brödraskapets led har det hittills bildats tre godkända partier: Hizb al-’Adala wa al-hurriyya (Rättvis och frihetspartiet) modellerat på Turkiets AK-parti; det vänsterliberala Nahdat Masr (Egyptisk renässans) som behållit kopplingen till den Revolutionära ungdomskoalitionen som bildades på Tahrir; och Hizb al-Wasat (centerpartiet). Även om alla myndiga svenska kvinnor fick rösträtt 1921 dröjde det till 1947 innan Sverige fick sitt första kvinnliga (konsultativa) statsråd, och Sverige har ännu inte sett en kvinnlig statsminister. Det återstår att se hur den demokratiskt sinnade väljarkåren i Sverige skulle reagera inför en muslimsk statsministerkandidat, eller hur det demokratiska systemet skulle hantera situationen om vår konung ville konvertera till islam. Idéer om folkhem och demokrati utesluter således inte per definition essentialistiska och konservativa föreställningar om genus, sexualitet, kultur eller religion. Inte heller kan termerna folkhem och demokrati sägas ha en fixerad innebörd. Tvärtom tycks de vara föremål för ständiga omförhandlingar och förskjutningar i såväl teori som praktik. Till idén om ett folkhem hör föreställningar om vilka som hör hemma där, vem som bestämmer i det, hur de som bor där bör uppföra sig,

hur hemmet ser ut och på vilken grund bygget vilar. Folkhemsideal kan associeras till demokrati och jämlikhet, men det är ingen självklarhet. Per Albin Hansson lånade termen från konservativa kretsar, där den brukats av högerintellektuella som statsvetaren Rudolf Kjellén vars korporativistiska nationalism utvecklades i en närmast fascistisk riktning och som hyllas bland dagens Sverigedemokrater (Dahlqvist 2003; Isaksson 2002; Karlsson 2001).

Flera islamdemokratiska informanter som jag intervjuade eller samtalade med, främst egyptier, men också marockaner, algerier, tunisier och jordanier, hänvisade till den svenska modellen som en föredömlig sinnebild för den islamiska samhällsordning man sade sig eftersträva. Bilden är inte ny. Redan 1972 framhöll Muhammad Qutb, bror till den mer namnkunnige Sayyid Qutb, de skandinaviska demokratierna som ett levande exempel på en islamisk samhällsordning. Socialdemokratins kombination av privategendom, fri företagsamhet, klassutjämnande fördelningspolitik och betoning på arbetarklassens rättigheter som grund för välfärdsbygget innebar för Muhammad Qutb (2000: 77) att ”de skandinaviska staterna i detta avseende kommit närmare förverkligandet av islam än något annat land i världen”. På 1980-talet reste två delegationer från algeriska *Front Islamique du Salut* (FIS) till Sverige för att studera folktandvård, sjukvård, skolsystem, fackföreningar och arbetsrätt, vilket återspeglades i det program man gick till val på 1990. Därmed inte sagt att islamdemokrater enbart har influerats av socialdemokratiska idétraditioner. Inspiration har också kommit från mer borgerligt håll. Så framstår exempelvis det turkiska *Adalet ve Kalkinma Partisi* (AKP) på flera sätt som ett islamdemokratiskt systerparti till det tyska kristdemokratiska partiet *Christlich Demokratische Union*, CDU, om än möjligen med något mer socialliberala drag.

Det är ungefär här jag uppfattar att den islamdemokratiska mittfåran befinner sig på en politisk karta. Miljön spänner mellan en vänsterfalang – som uppvisar stora likheter med socialdemokratin i de kristna broderskarnas tappning och som animeras av ett inflöde av fackliga aktivister, omvända marxister och en student/ungdomsfalang som inte drar sig för att kritisera gerontokratin, åldringsväldet, inom exempelvis Muslimska brödrskapet – och en högerfalang som är påfallande lik de borgerliga kristdemokratiska partier vi känner från europeisk politik. Miljön hölls samman av kampen mot diktaturen, men splittrades efter Mubaraks fall efter dessa

linjer i skilda partier. Mer radikal än så är inte miljön och heller inte mer progressiv. Om vi utgår från denna insikt istället för att hemfalla åt tal om fundamentalism, teokrati, religiös diktatur, terrorism, jihadism eller konspirationfantasier om globala kalifat står vi betydligt bättre rustade att kritiskt granska den islamistiska mittfårans politiska diskurs. Exempelvis kan Bröd-raskapets tal om den islamiska civilisationen som gemensam värdegrund för muslimer, judar, kristna och sekulära i Egypten problematiseras efter samma linjer som vi kritiskt kan skärskåda kristdemokraternas tal om det svenska samhällets kristna värdegrund, Europa som en kristen gemenskap eller den svenska läroplanens (Lp094) tal om en icke-konfessionell skola byggd på den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism. För inte finner vi detta oproblematiskt? Inte heller finner vi väl folkhemmet, socialdemokratin, kristdemokratin eller den reellt existerande demokratiska ordningen och den representativa demokratin höljda i ett rosa skimmer bortom all kritik?

## Islamism, modernitet och biopolitik

Det för mig mest fruktbara kritiska perspektivet som blottlägger den maktordning islamdemokratin utvecklat är den analys av biomakt och biopolitik som introducerats av Michel Foucault (1976; 1980; 2007; 2008a; 2008b) och förts vidare av bland andra Giorgio Agamben (1998; 2005) och Michael Hardt och Antonio Negri (2000; 2004; 2005). Foucault fokuserade i flera studier det biopolitiska paradigmet som växte fram ur den västerländska moderniseringsprocessen, den demokratiska revolutionen och välfärdsstatens etablering. Med det biopolitiska skiftet gjordes livet till politikens föremål och den moderna statens legitimitet kom att formuleras i termer av dess förmåga att alstra, främja och administrera biologiskt liv, från vaggan till graven. I tidigare samhällsordningar var härskarens intresse för undersåtarna begränsat och väsentligen negativt; hans makt uttrycktes genom att *ta* (grödor, varor, skatter, tullar, avgifter, soldater till armén). Det yttersta uttrycket för härskarens makt var hans rätt att ta livet av förbrytaren. Maktens symbol var svärdet. De moderna biopolitiska regimernas involvering i invånarnas liv är tvärtom obegränsat och väsentligen positivt; de statliga institutionerna *ger* (bidrag, utbildning, sjukvård, välstånd, arbete, semester, pensioner). Även om svärdet finns kvar i form av statens våldsmonopol och straffrätt reglerar



biomakten mycket av vårt sociala liv *inifrån*, genom kunskapsregimer (från psykologi och medicin över samhällsvetenskaper och naturvetenskaper till livskunskap och hälsovård) som åtföljer, tolkar och vägleder livet som sådant. Makten bör ur detta perspektiv inte ses som en exklusiv egenskap förborgad hos den politiska eliten, den lokaliseras inte utanför eller ovanför medborgarna och utövas inte enbart uppifrån och ned, utan träder in i medborgarnas liv för att omfattas och reaktiveras genom individernas "fria val".

Den första biopolitiska fasen kännetecknas av nationalstatsmodellen, där den genom exkludering skapade egna nationens välgång innanför nationalstatens bevakade territoriella gränser var politikens legitimerande objekt. Det svenska folkhemmet kan således förstås som ett lokalt uttryck för det biopolitiska paradigmet. Den i positiva termer formulerade biopolitikens skuggsida framträder i sin mest tydliga form i den nationalsocialistiska rörelsen som under Det tredje riket föresatte sig att främja ariskt liv genom att utöka dess levnadsrum och undanröja det som sades hota den germaniska rasens eftersträfvade pånyttfödelse och blomstring. Som Agamben (1998) visat framträder biomaktens fördolda suveränitetsprincip i sin mest koncentrerade form i Auschwitz där det nakna livet ställdes inför suveränitetens princip: suverän är den som avgör skillnaden mellan biologiskt liv värt att leva (rasrena, sunda, starka, friska, hela, heterosexuella arier) och ovärdigt liv (judar, romer, homosexuella, anarkister, kommunister, imbecilla, handikappade etc.) som måste dö för att främja värdigt liv. Biopolitikens fördolda suveränitetsprincip träder oss också till mötes i det svenska folkhemsprojektet om än i mindre dramatiska former, från främjandet av det värdiga livet genom moderskapspenning och barnbidrag till de steriliseringsprogram som förhindrade alstringen av ovärdigt liv. Idag avslöjas den dolda suveränitetsprincipen i sin mest uppenbara form i figurer som den papperslöse invandraren, det apatiska flyktingbarnet eller den statslöse flyktingen, men framträder också i program som Vårdval Stockholm som premierar det värdiga liv som finns i välbärgade områden på bekostnad av det ovärdiga liv som befinner sig i miljonprogrammets förorter.

Framväxten av den biopolitiska välfärdsstaten medförde att religiösa institutioner förlorade sitt förutvarande monopol på vissa tjänster i denna världen (utbildning, sjukvård, fattigomsorg) till specialister inom det sekulära skolsystemet, medicinen och omsorgen, men bäddade samtidigt för religionens comeback: religiösa företrädare kan framhålla att det är Gud

och inte staten som är livets skapare, följeslagare och garant. I samhällen där de sekulära myndigheterna inte förmår sörja för medborgarnas välfärd har religiösa frivilligorganisationer tagit över genom att erbjuda utbildning, sjukvård, mat, vatten, härbärgen och rehabilitering. Detta sociala ansvarstagande är en viktig förklaring till religionens ökade politiska betydelse sedan nyliberalismens genomslag och välfärdsstatens successiva nedmontering under 1980-talet och framåt.

Om vi överför perspektivet till den framväxande islamistiska mittfåran och dess genomslag i Egypten finner vi att den framträder som bärare av samma grundläggande biopolitiska orientering. Som sådan kan den ses som både en reaktion mot och en fortsättning på den serie modernistiska projekt som lanserats sedan den egyptiska ”revolutionen” 1952 ändade den koloniala maktordningen. Såväl Gamal Abdel Nassers sekulära arabsocialism som Anwar Sadats kovändning då han bröt med Sovjetunionen, allierade sig med Förenta staterna och bjöd in rådgivare från IMF och Världsbanken, legitimerades genom att vända sig till folket med löften om välstånd och utveckling. Deras misslyckande banade väg för islamister att lansera tanken på islam som vägen till det goda livet: *islam huwwa al-hall*, islam är lösningen. I kontrast till regimen under Hosni Mubarak, som tycktes ha tappat alla visioner utom att hålla sig kvar vid makten och som därför föll tillbaka på en repressiv maktmodell som framstod som alltmer omodern, hade den islamistiska mittfåran framgångsrikt gjort anspråk på att vara bärare av idéen om den goda staten. Att många islamister i detta vänt sig till det medinska samhället under profetens tid som sinnebild för tankens görbarhet, signifierar inte en radikalkonservativ flykt från det moderna tillbaka till ett tänkt 600-tal. Tvärtom har det medinska samhället använts som en projektionsyta i vilken man läser in allt det man önskar att framtidens islamiska samhällsordning skall reflektera. I analogi med bruket av antropologi och tesen om urkommunismen inom tidig marxism nyttjar islamister det medinska samhället för att tillbakavisa bilden av att dagens ordning är en nödvändig ordning. Den utgör en depå av verktyg som kan användas för att undanröja förtryckande institutioner och förstenade hinder, att rensa ut och börja om på nytt. Islamism, i denna tappning, är således inte konservativ eller konserverande utan kan snarare förstås som en modernistisk ideologi som vill bryta igenom en selektion förlegade traditioner och realisera det moderna välfärdssamhälle de kallar islamiskt.

I det egyptiska samhället kom de islamistiska frivilligorganisationerna att överta mycket av det ansvar för invånarnas välfärd som de statliga myndigheterna visat sig oförmögna eller direkt ointresserade av att bära upp. Detta förlämnar talet om det alternativa islamiska samhälle man säger sig vilja förverkliga en viss konkretion och utgör en viktig förklaring till det förtroende många muslimer idag tycks ha för islamistiska institutioner, organisationer och ideologiproducenter, liksom till den beredskap stora delar av den muslimska allmänheten visat att frivilligt söka sig dit. I likhet med de biopolitiska myndigheterna i en modern välfärdsstat, är de islamiska frivilligorganisationernas, moskénätverkens, *dawa*-organisationernas och de islamistiska televangelisternas intresse för invånarnas liv positivt och till synes obegränsat, ja rent av *invaderande*. Det tycks inte finnas många områden eller aspekter av livet som lämnas obeaktade av välviljans agenter. De islamiska kunskapsregimer som etablerats vägleder gärna människors liv i minutiös detalj och specificerar korrekt dygnsrytm, kroppshållning, klädstil, språkbruk, sexualitet, diet, dryckesvanor, genusnormer, arbetsmoral och nöjen. Det bör understrykas att dessa kunskapsregimer inte skall förstås i termer av aktiva sändare och passiva mottagare, utan vilar på individernas förmåga att uppta, omfatta och vidareförmedla de normerande kunskaperna, vilket tydliggör att kunskapsregimerna inte är homogena monoliter utan dynamiska fält som trots allt rymmer ett visst mått av heterogenitet och motstridigheter, vilket öppnar för möjligheten att destabilisera försanthållna utsagor och omförhandla dess betydelser (se t.ex. Mahmood 2005).

Den islamiska väckelsen med dess pånyttfödda muslimer som träder fram som fromma subjekt och i sin vardag bär upp den islamistiska mittfårans ambition att islamisera samhället underifrån återspeglar den moderna islamismens biomakt. Den maktordning den islamistiska mittfåran idag representerar kan trots talet om Gud inte lokaliseras utanför individerna och vilar inte heller på svärdet. Den islamiska biomakten har trätt in i livet som sådant och reaktiveras genom individernas "fria vilja" att göra vad som främjar deras välmående i ett system där också ett privat brott mot ordningen potentiellt producerar moraliska kval. Den islamistiska mittfårans biomakt vilar således på det självdisciplinerade subjektets roll som övervakare av sin egen underordning – det vill säga samma slags maktordning som också präglar våra västerländska demokratier.

Trots att den islamistiska rörelsen ännu är i opposition är det inte ovan-

ligt att dess företrädare hävdar en viss straffrätt, åtminstone efter döden. Kraven på att införa en enhetlig lagstiftning baserad på *sharia* kan ses som ytterligare ett led i denna riktning. Det återstår naturligtvis att se vad som händer om den folkhemsorienterade välfärdsislamismen lyckas med föresatsen införa en ”islamisk” samhällsordning, eller hur Brödraskapet skulle hantera situationen om det kommer i regeringsställning efter de aviserade valen hösten 2011. I vad mån kommer den att hålla fast vid de demokratiska ideal om politisk pluralism, organisationsfrihet och yttrandefrihet som de odlat under tiden som oppositionell miljö, och i vad mån kommer en ”islamisk” regim frestas att kompromettera sina principer för det högre syftet att sitta kvar i regeringsställning? Även om en islamisk regering inte leder fram till en ny diktatur – Tyskland är ett gott exempel på biopolitik som bryggan mellan demokrati och diktatur (vilket förklarar den häpnadsväckande lätthet genom vilken den tyska staten omvandlades från demokrati till diktatur och tillbaka igen) – kommer därmed alla problem knappast att vara lösta. Det finns inget i islamdemokraternas program som antyder att deras vision om det goda samhället på något meningsfullt sätt skiljer sig från den marknadsekonomiska konsensus som idag nått en närmast världsvid spridning. Nu efter att Mubarak fallit och Egypten demokratiseras försvinner också den skenbara bilden av en grundläggande systemisk konflikt. Därmed kommer troligen också det egyptiska samhället att träda in i ett postpolitiskt tillstånd karaktäriserat av att det inte råder någon konflikt mellan olika politiska system, vilket omvandlar politiker till teknokrater och reducerar betydelsen av det demokratiska valet till ett val av vem som är den bästa administratören av en ordning som är naturens. En postpolitisk ordning bör självfallet inte ses i termer av ”ideologiernas död” utan tvärtom som ett uttryck för att den dominerande ideologin nått en närmast ohotad (åtminstone temporärt) hegemonisk ställning där dess grundläggande postulat på allvar förväxlas med naturens givna ordning. Den postpolitiska administrationen av en ordning som framställs som naturens ordning, det vill säga en ordning gentemot vilken varje alternativ framstår som onaturligt, har inga politiska fiender – endast moraliska fiender. Det är därför vi har sett världscivilisationens krig mot ondskan, kriget mot terror och angrepp mot ”skurkstater” i kölvattnet av postpolitikens globala spridning efter det kalla krigets slut. Min tes är att tanken på att administrera en naturlig ordning skulle passa islamistiska biopolitiska regimer som handen

i handsken. De kan framträda som väktare av en moralisk ordning, där myndigheterna ”förespråkar det rätta och förbjuder det onda” – det vill säga företräda den muslimska motsvarigheten till den liberala godhetsfilosofi som genomsyrar biomakten i dagens västerländska samhällen och till den konfucianska harmoniideologi som präglar den postpolitiska regimen i Kina, där myndigheterna tar ansvar för allas bästa genom att eliminera det som stör harmonin. Livet i en sådan ordning ställer systemets kritiker inför en intrikat uppgift: Hur bekämpar man godheten? Hur tar man strid mot harmonin?

## Referenser

- Abdo, Genevieve (2000). *No God But God. Egypt and the Triumph of Islam*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (1992). *al-Imam al-Shafi'i wa ta'sis al-idiulujjiya al-wasatiya*. [Imam Shafi'i och wasatiya-ideologins etablering]. Kairo: Sina li al-Nashr.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2005 (2003)). *Undantagstillståndet*. Lund: Site.
- Baker, Raymond William (2003). *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernström, Mohammed Knut (1998). *Koranens budskap*. Stockholm: Prorius.
- Clark, Janine A. (2004). *Islam, Charity and Activism. Middle Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahlqvist, Hans (2003). Folkhemsbegreppet: Rudolf Kjellén vs Per Albin Hansson. *Historisk Tidskrift*, 3, 445–465.
- Devji, Faisal (2008). *The Terrorist in Search of Humanity*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel (1976). *The Will to Knowledge: The History of Sexuality 1*. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977–1978*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2008a). *The Birth of Biopolitics, Lectures at the Collège de France 1978–1979*. New York: Palgrave Macmillan.

- Foucault, Michel (2008b). *Samhället måste förvaras, Collège de France 1975–1976*. Stockholm: Tankekraft.
- Gardell, Mattias (2005). *Bin Laden i våra hjärtan. Globalisering och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard.
- Gardell, Mattias (2010). Islamofobi. Stockholm: Leopard.
- Gardell, Mattias (2011). Det muslimska brödraskapet. Revolution i Egypten, 49-80. Stockholm: Leopard.
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2000). *Empire*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- Isaksson, Anders (2002). *Per Albin*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Karlsson, Sten O. (2001). *Det intelligenta samhället: En omtolkning av den socialdemokratiska idéhistorien*. Stockholm: Carlsson .
- Lindeborg, Lisbeth (2006). Islamister vill ha världsmakt. *Svenska Dagbladet*, 16 februari.
- al-Madani, Muhammad. 1961. *Wasatiya al-Islam*. [Islams mittfåra]. Cairo: Dar al-Qahira li al-Taba'a.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malm, Fredrik (2006). Gardell måste vara en islamistisk följeslagare. *Aftonbladet*, 17 februari.
- Moussali, Ahmed S. (2001). *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Negri, Antonio (2005). *Porlinsfabriken*. Stockholm: Tankekraft.
- al-Qaradawi, Yusuf (2000). *Thaqafatuna Bayna al-Infitah wal-Inghilaq*. [Vår kultur mellan öppenhet och slutenhet]. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Qutb, Muhammad (2000) (1972). *Islam – the Misunderstood Religion*. Delhi: Markazi Maktaba Islami.
- Wickham, Carrie Rosefsky (2002). *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.