

AN AGE OF OUR OWN MAKING

A reader reflecting on three topical issues of our time: coloniality and ecology; immunity and migration, as well as globalization and citizenship

Publikationen reflekterer over tre aktuelle emner: kolonialitet og økologi, immunitet og migration samt globalisering og medborgerskab.

Edited by Solvej Helweg Ovesen and Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

Redigeret af Solvej Helweg Ovesen og Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

11
EN MENNESKESKABT TIDSALDER
EN Udstilling i Holbæk, Roskilde
OG KØBENHAVN
INDLEDNING

7
AN AGE OF OUR OWN MAKING
AN EXHIBITION IN HOLBÆK, ROSKILDE
AND COPENHAGEN
AN INTRODUCTION

REFLECTION I

23
MATERIALERS LIV
OM EN ANDEN NATUR OG ØKOLOGI
Solvej Helweg Ovesen

17
THE LIFE OF MATERIALS
ON ANOTHER NATURE AND ECOLOGY
Solvej Helweg Ovesen

47
POSTKOLONIALE STUDIER
OG KLIMAÆNDRINGERNES UDFORDRINGER
Dipesh Chakrabarty

31
POSTCOLONIAL STUDIES AND
THE CHALLENGE OF CLIMATE CHANGE
Dipesh Chakrabarty

77
POLITISKE ØKOLOGIER
Jane Bennett

63
VIBRANT MATTER
A POLITICAL ECOLOGY OF THINGS
Jane Bennett

REFLECTION II

103
VEJEN DER FRISTER DEN REJSENDE
TIL AT TESTE TYNGDEKRAFTEN
NOTATER OM IMMUNISERINGS PARADIGMET
Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

93
THE ROUTE THAT TEMPTS THE TRAVELER
TO TEST GRAVITY
NOTES ON THE PARADIGM OF IMMUNIZATION
Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

117
IKKE FLERE GAVER, TAK:
REFLEKSIONER OVER ET SELVSKABT
FÆLLESSKAB
Timothy Campbell

111
NO MORE GIFTS PLEASE:
REFLECTIONS ON A COMMUNITY OF OUR OWN
MAKING
Timothy Campbell

131
DISPLACED WITHOUT MOVING
Interview med Henrik Erdman Vigh
af Solvej Helweg Ovesen

123
DISPLACED WITHOUT MOVING
Interview with Henrik Erdman Vigh
by Solvej Helweg Ovesen

REFLECTION III

147
EN MENNESKESKABT TIDSALDER
OM DET AT HANDLE OG GØRE BRUG AF SIN
STATSBORGERRET
Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

141
AN AGE OF OUR OWN MAKING
ON AGENCY AND ENACTING CITIZENSHIP
Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

163
KOLLEKTIVT URBANT LIV I SYD
AbdouMaliq Simone

155
URBAN COLLECTIVE LIFE DOWN SOUTH
AbdouMaliq Simone

172
BIOGRAFIER

170
BIOGRAPHIES

AN AGE OF OUR OWN MAKING

AN EXHIBITION IN HOLBÆK, ROSKILDE AND COPENHAGEN

AN INTRODUCTION

Then, upon turning their heads, they realised that they had unwittingly been following a succession of winding paths more complicated than those of a mine. There was no end to Harcamone's interior. It was more decked with black than capital whose king has just been assassinated. A voice from the heart declared: "The interior is grieving," and they swelled with fear, which rose within them like a light wind above the sea.

Jean Genet, *Miracle of the Rose*, 1946

"All right then," said the savage defiantly, "I'm claiming the right to be unhappy. Not to mention the right to grow old and ugly and impotent; the right to have syphilis and cancer; the right to have too little to eat, the right to be lousy; the right to live in constant apprehension of what may happen tomorrow; the right to catch typhoid; the right to be tortured by unspeakable pains of every kind." There was a long silence. "I claim them all," said the Savage at last.

Aldous Huxley, *Brave New World*, 1932

The observation that the world is staggering, tipsily though, through dire straits is hardly a hyperbole. Having maneuvered it(self) into stormy waters, the thinking body must pause to reflect on its position in the world, deliberate on its relation to other beings, as well as question what is, what has and what will become of the liaison between itself and the rest of the world – especially from beyond an anthropocentric vantage point.

It is from this angle that the research and exhibition project *An Age of Our Own Making* takes its cue to – together with 27 artists, critics and people of all walks of life from around the world – ruminate on our actions, responsibilities and their repercussions, and how these have crafted our age for better or for worse. A possibility of framing this age could be the advent of modernity in the 16th century until today. Of all its known glories that still reverberate until this day including enlightenment, the quest for individual freedom and equality, advancements in science and technology, questioning of tradition, secularism, industrialization, rationalism, capitalism etc, the modernist project also brought with it coloniality – the darker side of modernism (Walter Mignolo)¹ that generated and cultivated structures of economic, political, epistemological, racial and ecological power gradients, control matrices, and hegemony systems that reign until the present, otherwise described as the “coloniality of power” by Anibal Quijano². It is to this regard that thoughts and acts of decoloniality – which identify in the globalization of capitalist and neo-liberal economy and politics, and their aftermaths that range from global ecological crisis to the current **STATE OF REFUGEEENESS**³ a continuation of that darker side of modernity – are indeed to be seen as enactments of citizenship.

It is in this light that the year long art project *An Age of Our Own Making* and its accompanying reader aim at investigating this era, societies, technologies, sociopolitical, economic and ecological realities sculpted by humanity. While the project unfolded in 3 cities in Denmark, namely Copenhagen, Roskilde and Holbæk in 2016, with sculptural, performative interventions in public spaces, as well as videos, installations and paintings in 3 museums, the book offers an additional platform for cogitations on how we (want to) live together in this world beyond the current tendencies of overprotection. The book like the exhibition unravels in three chapters called Reflections I – III.

The first Reflection **An Age of Our Own Making – The Life of Materials. On Another Nature and Ecology** interrogates the western notion of ecology, as well as the capitalocene – the ecological and societal defeats due to the practice of capitalist ideology of economic growth⁴ – and its logic of circulating and making most goods available globally. Through public sculptures and installations in the city of Holbæk, this exhibition reflects on the effects of consumer actions, ecological colonialism, as well as the life and cycles of materials. An example of ecological colonialism is when the Western European countries and the US sell and relocate polluting activities, factories and trash to Asian, African, Latin American as well as Eastern European territories and thus transport the consequences of the fabrication of goods consumed in the West. “The science of climate change speaks of a new kind of agency on the part of humans: a geological agency. It is collective; planetary in scope; it is not immediately available to human experience though its effects are; it is a by-product of what we have come to regard as civilization,”⁵ Dipesh Chakrabarty states.

The theoretical frames for *Reflection I* in this book are provided by Jane Bennett with the essay *Political Ecologies* and Dipesh Chakrabarty with the essay **Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change**.

The second Reflection **An Age of Our Own Making – The Route that Tempts the Traveler to Test Gravity – Notes on the Paradigm of Immunization** relates to current limitations of human movement and freedom, as well as tendencies of isolation and overprotection, and the physical and mental imprints this leaves on humanity today. It is interesting to observe that while Coltan, bananas, fish, textiles or car parts can easily be shipped from A to B, it is rather unlikely for the miner, farmer, fisherman,

nor factory worker to move from A to B, even in cases of emergency. These limitations in movement are even applicable to those persecuted for religious, political, race, gender or economic reasons. This reflection is a performance programme that took place at both the Museum of Contemporary Art in Roskilde and Roskilde Festival portraying the body as a site of politics and border-experiences. The **Paradigm of Immunization** in the current European context, including Denmark, exemplifies the contradiction between “social circulation” and “immunization” amongst human beings and nations, and also reveals the shortcomings of the nation state, as well as unions like the EU, AU and UNO, eminent in the West and non-West. The tendency to exempt, safeguard and self-protect which is typical to the juridical and medical fields has now spread its tentacles into domains like sports, economics, culture and especially politics, such that our contemporary existence is dominated by this experience of immunity. The latter becomes an even clearer contour seen from a migrant perspective.

For *Reflection II* of this reader, Timothy Campbell has contributed an essay with the title *No More Gifts Please: Reflections on a Community of Our Own Making* and in an interview by Solvej Helweg Ovesen, Henrik Erdman Vigh reflects on the **Displaced without Moving**.

Finally, the third Reflection **An Age of Our Own Making – On Agency and Enacting Citizenship**, an exhibition at Kunsthall Charlottenborg in Copenhagen, will look at possibilities of creating, claiming or using space as forms of enacting citizenship. Be it real or virtual, the manifestations that make space political or give a lost, deserved or forgotten meaning back to a specific space will play a central role. Of all the many trajectories of enacting citizenship that can be taken, this exhibition will choose to pursue artistic investigations, exercises and expressions of space politics. Making a distinction between *espace perçu*, *espace vécu*, *espace rêvé* (perceived space, inhabited space, imaginary space). Henri Lefebvre explains in *La production de l'espace*⁶ how space is a social and a political product, how it is historically configured as a social formation and a mental construction. The history of the 20th and 21st century – as it still evolves – despite standing for a history of huge leaps in scientific and technological advancements is at the same time characterized by colossal religious, economic, cultural, political and social crises; crises that have materialized in our urban and rural spaces. These crises have mostly led to the alienation of humanity from one another and strained the relationship between individuals and the political entities to which they belong, but also alienated them from the space in which they find themselves. Presented as a group exhibition, this reflection will thus be an effort to share how artists use, act and manifest issues of space politics in their practice.

Reflection III of this publication is crowned by AbdouMaliq Simone’s essay *Urban Collective Life Down South*.

The project *An Age of Our Own Making*, in all its formats of expression, is an open call to reflect on how we want to co-exist in this world, both with the human and non-human species – beyond current tendencies of overprotection and unsustainable privileges.

Curators: Bonaventure Soh Bejeng Ndikung and Solvej Helweg Ovesen.

Participating artists and partners *An Age of Our Own Making*

Reflection I, Holbæk: *The Life of Materials. On Another Nature and Ecology*

Artists: Georges Adéagbo, Angela Melitopoulos & Angela Anderson, Sammy Baloji, Jems Robert Koko Bi, Julie Djikey, Ehsan Ul Haq, Ibrahim Mahama, Misheck Masamvu, Jean Katambayi Mukendi, Hamed Ouattara, Eko Prawoto, **Reflection room** display (Holbæk Library): Lorenzo Sandoval.

Partners: Holbæk Kommune, Kultur & Fritid (Holbæk Municipality), Holbæk Museum, Holbæk Kunsthøjskole (art folk school), VAK – Vestsjællands Arbejdende Kunstværksteder (production facility and artists in residence), BGK Midt & Vest (art school for young people), Holbæk Library, Holbæk Art (visual arts festival in public space).

Period: 14 May – 15 August 2016.

Reflection II, Roskilde: *The Route that Tempts the Traveler to Test Gravity. Notes on Immunization*

Artists: Bernard Akoi-Jackson, Ali Al-Fatlawi feat. Wathiq Al-Ameri, Nathalie Mba Bikoro, Michèle Magema, Aman Mojadidi, Mwangi Hutter, Harold Offeh, Athi-Patra Ruga, Amy Lee Sanford, Moe Satt.

Partners: Museum of Contemporary Art in Roskilde, “ACTS” performance festival, and Roskilde Festival 25 June – 26 June

Period: ACTS 25 June – 26 June, Roskilde Festival 26 June – 2 July 2016.

Reflection III, Copenhagen: *An Age of Our Own Making – On Agency and Enacting Citizenship*

Artists: Tita Salina & Irwan Ahmett, Kamal Aljafari, Moshekwa Langa, Ibrahim Mahama, **Editor’s room:** Lorenzo Sandoval.

Partner: Kunsthal Charlottenborg, Copenhagen.

Period: 16 September 2016 – 8 January 2017.

Organization: *An Age of Our Own Making* is initiated and realized by Holbæk Municipality, the Department of Culture & Leisure.

Images is supported by the Danish Centre for Culture & Development – CHU – a self-governing institution under the Danish Ministry of Foreign Affairs.

1 Mignolo, Walter: *The Darker Side of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2011).

2 Quijano, Anibal: “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America” in *Nepantla: Views from South* (Durham: Duke University Press, 2000).

3 SAVVY Contemporary in Berlin held a discursive programme in August 2014 titled *But the sea*

kept turning blank pages looking for history – on the state of refugeeness that investigated the interrelation of asylum politics and anxiety.

4 Chakrabarty, Dipesh: “Human Agency in the Anthropocene” in *Perspectives on History* (Washington DC: American Historical Association, December 2012).

5 Chakrabarty, Dipesh: “Human Agency in the Anthropocene” in *Perspectives on History* (Washington DC: American Historical Association, December 2012).

6 Lefebvre, Henri: *La production de l’espace*, 4e édition (Paris: Anthropos, 2000 [1974]).

EN Menneskeskabt Tidsalder

EN Udstilling i Holbæk, Roskilde og København

INDLEDNING

Da de drejede hovedet, gik det op for dem, at de uforvarende havde fulgt en række snoede stier, der var mere indviklede end en mines. Harmacones indre var uendeligt. Det var mere sortklædt end en hovedstad, hvis konge netop er blevet snigmyrdet. En stemme fra hjertet erklærede: “Det indre bærer sorg”, og de skælvede af frygt, der rejste sig i dem som en brise over havet.

Jean Genet, *Miracle of the Rose*, 1946

”Nuvel”, sagde den vilde trodsigt, ”jeg kræver ret til at være ulykkelig. For ikke at tale om ret til at blive gammel og hæslig og impotent; ret til at få syfilis og kræft, ret til at sulte; ret til at få lus; ret til at leve i en bestandig frygt for, hvad morgendagen vil bringe. Ret til at få tyfus. Ret til at blive pint og plaget ubeskriveligt og på enhver måde”.

Der herskede længe tavshed. ”Jeg kræver alt dette”, sagde den vilde til sidst.

Aldous Huxley, *Fagre nye verden*, 1932

lagttagelsen, at verden beruset vakler gennem svære kår, er næppe overdreven. Når først den tænkende krop har manøvreret sig selv ud på uroligt vand, må den gøre holdt og reflektere over sin position i verden, overveje sin relation til andre væsner og spørge sig selv, hvad der er blevet af forbindelsen mellem selv og resten af verden, hvordan denne forbindelse tidligere har set ud, og hvordan den vil udvikle sig – særligt fra et udsigtspunkt hinsides antropocentrismen.

Det er denne vinkel, der har inspireret 27 kunstnere, kritikere og mennesker med vidt forskellig baggrund fra hele verden til i samarbejde med forsknings- og

udstillingsprojektet *En menneskeskabt tidsalder* at granske vores ansvar, vore handlinger og disses konsekvenser, samt hvordan de på godt og ondt har formet vores samtid. Én af de mange måder at datere den aktuelle *tidsalder* på kunne være modernitetens fremkomst i det 16. århundrede og op til i dag. Men det modernistiske projekt, som stadig giver genlyd, har ikke kun udmøntet sig i højtbesungne landvindinger såsom oplysningstiden, bestræbelserne på individuel frihed og lighed, videnskabelige og teknologiske fremskridt, skepsis over for traditioner, sekularisering, industrialisering, rationalitet, kapitalisme osv. I kølvandet på moderniteten kom også kolonialiseringen – modernismens mørke side (Walter Mignolo),¹ som skabte og dyrkede økonomiske, politiske, epistemologiske, racemæssige og økologiske magtstrukturer, kontrolmatricer og hegemoniske systemer, der fortsat er i kraft og af Aníbal Quijano er blevet beskrevet som "magtens kolonialitet".² Det er på denne måde, at forestillinger om og handlinger informeret af afkolonisering – som i efterdønningerne af den kapitalistiske og neoliberale økonomi og politiks globalisering, der indbefatter alt fra økologisk krise til den nuværende *flygtningehedens tilstand*,³ identificerer en videreførelse af denne modernitetens mørkere side – endelig begynder at blive opfattet som udøvelse af medborgerskab.

I dette lys søger det ét år lange kunstprojekt *En menneskeskabt tidsalder* samt nærværende katalog at udforske denne menneskeskabte æra med sine samfund og teknologier samt sociopolitiske, økonomiske og økologiske realiteter. Mens projektet udfoldede sig i tre byer i Danmark, nemlig København, Roskilde og Holbæk i 2016, med skulpturelle og performative interventioner i offentlige rum samt videoer, installationer og malerier på tre museer, udgør bogen et supplerende udgangspunkt for meditationer over, hvordan vi lever eller ønsker at leve sammen i denne verden hinsides de aktuelle tendenser til overbeskyttelse. I lighed med udstillingen falder bogen i tre kapitler, som vi kalder *Refleksion I–III*.

Den første refleksion, *En menneskeskabt tidsalder – materialernes liv, om en anden natur og økologi*, undersøger den vestlige forestilling om økologi samt det kapitalocæne – de økologiske og samfundsmæssige nederlag, som skyldes den kapitalistiske ideologi om økonomisk vækst⁴ – og dets logik om cirkulation og tilgængeliggørelse af flest mulige varer på verdensplan. Gennem offentlige skulpturer og installationer i Holbæk by reflekterer udstillingen over konsekvenserne af forbrugeres handlinger, økologisk kolonialisme samt materials cykliske liv. Et eksempel på økologisk kolonialisme er, når vesteuropæiske lande og USA sælger og udflytter forurenende aktiviteter, fabrikker og affald til Asien, Afrika, Sydamerika og Østeuropa og således videreeksporterer konsekvenserne af fremstillingen af varer, der forbruges i den vestlige verden. "Videnskaben om klimaforandringer vidner om en ny slags menneskelig handlekraft: en geologisk handlekraft. Den er kollektiv; planetarisk i rækkevidde; den er ikke umiddelbart tilgængelig for den menneskelige fatteevne, selvom dens effekter er; den er et biprodukt af, hvad vi er kommet til at betragte som civilisationen", skriver Dipesh Chakrabarty.⁵

Den teoretiske ramme for *Refleksion I* i denne bog er udstykket af Jane Bennett med essayet "Politiske økologier" og Dipesh Chakrabarty med essayet "Postkoloniale studier og klimaændringernes udfordringer".

Den anden refleksion, *En menneskeskabt tidsalder – Vejen der frister den rejsende til at teste tyngdekraften – notater om immuniseringsparadigmet*, behandler de aktuelle begrænsninger af menneskers bevægelighed og frihed samt tendenser til isolation og overbeskyttelse og de fysiske og mentale præg, som disse sætter på menneskeheden i dag. Det er tankevækkende, at mens coltan, bananer, fisk, tekstiler eller reservedele til biler nemt kan fragtes fra A til B, er det temmelig

usandsynligt, at minearbejderen, bonden, fiskeren eller fabriksarbejderen flytter sig fra A til B – selv i nødsituationer. Disse begrænsninger af bevægelsesfriheden gælder selv dem, der forfølges pga. religion, politik, race, køn eller af økonomiske årsager. Denne refleksion er et performanceprogram, som fandt sted på Museet for Samtidskunst i Roskilde og på Roskilde Festivalen. Det portrætterer kroppen som en politisk og grænseerfaren arena. *Immuniseringsparadigmet* i den aktuelle europæiske kontekst, herunder i Danmark, eksemplificeres ved modsætningen mellem "social cirkulation" og "immunisering" blandt mennesker og nationer og afslører også nationalstatens fejl og mangler for ikke at tale om unioner såsom EU, AU og UNO i forgrunden for såvel Vesten som ikke-Vesten. Tendensen til at fritage, værne og beskytte sig selv, som er typisk for de juridiske og medicinske felter, har nu spredt sine tentakler ind over områder såsom sport, økonomi, kultur og særligt politik, således at vores eksistens p.t. domineres af denne immunitetserfaring. Sidstnævnte bliver en endnu klarere kontur set fra et migrantperspektiv.

Timothy Campbell har bidraget med essayet "Ikke flere gaver, tak: Refleksioner over et selvskabt fællesskab" til *Refleksion II* i denne antologi, og i et interview med Solvej Helweg Ovesen reflekterer Henrik Erdman Vigh over *mennesker forskudt i forhold til sig selv*.

Den tredje refleksion, *En menneskeskabt tidsalder – om det at handle og gøre brug af sin statsborgerret*, er en udstilling på Kunsthal Charlottenborg i København, som beskæftiger sig med mulighederne for at skabe, gøre krav på eller bruge rum som udøvelse af medborgerskab. Både håndgribelige og virtuelle manifestationer, som politiserer et rum eller giver en tabt, fortjent eller glemt betydning tilbage til et bestemt sted, vil spille en central rolle. Af alle de mange baner, ad hvilke medborgerskab kan udøves, vælger denne udstilling at forfølge kunstneriske undersøgelser af øvelser udi og udtryk for rummets politik. Vi skelner mellem *espace perçu*, *espace vécu* og *espace rêvé* (opfattet rum, beboet rum og forestillet rum). Henri Lefebvre forklarer i *La production de l'espace*,⁶ hvordan rum er et socialt og politisk produkt, hvordan det historisk set er konfigureret som en social formation og en mental konstruktion. Det 20. og 21. århundredes historie, som den stadig udspiller sig – til trods for, at den står for markante videnskabelige og teknologiske fremskridt – er samtidig kendetegnet ved kolossale religiøse, økonomiske, politiske og sociale kriser; kriser, som har materialiseret sig i vores byer og landlige områder. Disse kriser har for det meste ført til fremmedgørelse af menneskeheden og belastet relationen mellem den enkelte og de politiske enheder, som vedkommende tilhører, men også fremmedgjort dem fra dét rum, som de befinder sig i. Denne refleksion præsenteres som en gruppeudstilling og vil således være en bestræbelse på at vise, hvordan kunstnere bruger, handler og manifesterer rummets politik i deres praksis.

AbdouMaliq Simones essay "Urban Collective Life Down South" udgør kronen på værket i denne udgivelses *Refleksion III*.

Projektet *En menneskeskabt tidsalder* er med alle sine udtryksformer en opfordring til refleksion over, hvordan vi ønsker at sameksistere i denne verden, med såvel menneskelige som ikke-menneskelige væsner – hinsides de aktuelle tendenser til overbeskyttelse og ubæredygtige privilegier.

Kuratorer: Bonaventure Soh Bejeng Ndikung og Solvej Helweg Ovesen.

Deltagende kunstnere og partnere, En menneskeskabt tidsalder

Refleksion I, Holbæk: *Materialernes liv. Om en anden natur og økologi*

Kunstnere: Georges Adéagbo, Angela Melitopoulos & Angela Anderson, Sammy Baloji, Jems Robert Koko Bi, Julie Djikey, Ehsan Ul Haq, Ibrahim Mahama, Misheck Masamvu, Jean Katambayi Mukendi, Hamed Ouattara, Eko Prawoto, Refleksionsrum (Holbæk Bibliotek): Lorenzo Sandoval.

Partnere: Holbæk Kommune, Kultur & Fritid, Holbæk Museum, Holbæk Kunsthøjskole, VAK - Vestsjællands Arbejdende Kunstværksteder, BGK Midt & Vest, Holbæk Bibliotek, Holbæk Art.

Tidsrum: 14. maj–15. august 2016.

Refleksion II, Roskilde: *Vejen der frister den rejsende til at teste tyngdekraften. Notater om immunisering*

Kunstnere: Bernard Akoi-Jackson, Ali Al-Fatlawi med Wathiq Al-Ameri, Nathalie Mba Bikoro, Michèle Magema, Aman Mojadidi, Mwangi Hutter, Harold Offeh, Athi-Patra Ruga, Amy Lee Sanford og Moe Satt.

Partnere: Museet for Samtidskunst, performancefestivalen ACTS, Roskilde og Roskilde Festival 2016.

Tidsrum: ACTS 25. juni–26. juni, Roskilde Festival 26. juni–2. juli 2016.

Refleksion III, København: *Om det at handle og gøre brug af sin statsborgerret*

Kunstnere: Tita Salina & Irwan Ahmett, Kamal Aljafari, Moshekwa Langa, Ibrahim Mahama, redaktionslokale: Lorenzo Sandoval.

Partner: Kunsthall Charlottenborg, København.

Tidsrum: 16. september 2016–8. januar 2017.

Organisation: En menneskeskabt tidsalder er initieret og realiseret af Holbæk Kommune, Kultur- og Fritidssekretariatet.

Images er støttet af Center for Kultur & Udvikling – CKU – en selvejende institution under Udenrigsministeriet.

1 Mignolo, Walter: *The Darker Side of Modernity* (Durham: Duke University Press, 2011).

2 Quijano, Anibal: "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America" i *Nepantla: Views from South* (Durham: Duke University Press, 2000).

3 SAVVY Contemporary i Berlin afholdt et diskursivt program i august 2014 med overskriften

But the sea kept turning blank pages looking for history – on the state of refugeeness, som undersøgte de indbyrdes forbindelser mellem asylpolitik og ængstelse.

4 Chakrabarty, Dipesh: "Human Agency in the Anthropocene" i *Perspectives on History* (Washington DC: American Historical Association, december 2012).

5 Chakrabarty, Dipesh: "Human Agency in the Anthropocene" i *Perspectives on History* (Washington DC: American Historical Association, december 2012).

6 Lefebvre, Henri: *La production de l'espace, 4e édition* (Paris: Anthropos, 2000 [1974]).

REFLECTION I

THE LIFE OF MATERIALS

ON ANOTHER NATURE AND ECOLOGY

Solvej Helweg Ovesen

Reflection I, The Life Of Materials. On Another Nature and Ecology, is the combined academic and artistic first part of the exhibition *An Age of Our Own Making*. It consists of an exhibition in public space in Holbæk, as well as the first part of the reader – a gathering of three texts on the subject of materiality and the decolonization of the concept “ecology”. The exhibition entails 12 sculptures, installations and a performance in the city of Holbæk. The concern is to create new narratives about the life, consumption, history and circuits of materials, but also of humans – issues central to the discussion of ecology. Interrelated subjects such as the journey of raw and synthetic materials, the relation between the human and the non-human, decolonizing a Western perception of ecology, and the presence and agency of materials as part of the public sphere, are unfolded for discussion. We have therefore translated two texts by innovative and distinguished scholars, Dipesh Chakrabarty and Jane Bennett in the critical debate on ecology and capitalist anthropocentrism.

The first text is authored by historian Dipesh Chakrabarty (1948, Kolkata), “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change”, in 2012. Chakrabarty is Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor in history at the University of Chicago, and has made essential contributions to postcolonial theory and subaltern studies. We have translated and republished an article, where he considers how the anthropogenic agency changes the climate with our fossil consuming civilizations. He reconsiders subjectivity in the midst of global warming, where humans have become a geophysical force, actants unaware of the immediate climate changing effects of their actions. “Humans, collectively, now have an agency in determining the climate of the planet as a whole, a privilege reserved in the past only for very large-scale geophysical forces. This is where this crisis represents

something different from what environmentalists have written about so far: the impact of humans on their immediate or regional environments.”¹ In his discussion of the subjectivity in this age of a climate change generating humanity, he also includes the often stateless migrant workforce on which global capitalism thrives. These are subjectivities exploited by the polluting mechanism of the capitalocene, marginalized by nation state failures. In his article, where he also sums up the discourse on eco-justice and ecological colonialism, he finally asks; “What is the ultimate performance metric for the human species, what is it we are seeking to optimize? Is it to reestablish population or to minimize our ecological footprint? Is it to increase life expectancy, to maximize gross domestic product, to make poverty history or to increase the sum of global happiness? Or is the ultimate performance metric for humanity simply survival?”² These are core questions, an outline of opposite priorities reflected upon in *The Life Of Materials. On Another Nature and Ecology*, which as an exhibition and in the form of discourse represent diverted interests on behalf of humanity.

The second article focuses on the redefinition of materiality and is written by Jane Bennett (1957), American professor at the Department of Political Science, Johns Hopkins University School of Arts and Sciences in Baltimore and author of *Vibrant Matter – A Political Ecology of Things*, 2010. Here she considers the vitality of non-human matter, ontological ideas about the relationship between humans and “things”, what she calls “vital materialism”. We translate and republish chapter 7, “Political Ecologies”, from her above-mentioned book, where she enters the complex question of how to consider the agency of non-humans, as part of a political public, as an agent with effectual actions e.g. contributing to sustainable ecological processes or weather disasters. How can non-human materials and animals gain a voice next to the political human being? Bennett states that, *Vibrant Matter* is an experiment in sharpening the conceptual and sensuous perception of the ways in which agency (as the capacity to make a difference to outcomes) is not confined to human beings (or to anthropomorphic gods). It is a narrative that plays with and starts to play out the idea that non-human things and forces actively shape the humans who never fully possess or control them. Here the figures of ‘thing-power’ and ‘vital materiality’ or ‘vibrant matter’ are invoked.”³

In order to see objects and materials differently than we are used to we need to activate the perception of materials – to see materials and objects in a different light than what capitalism offers. Some materials and objects are not seen or perceived, because they are so “normal” to us, subordinate to us, that they disappear – be it things in the category of trash or raw materials. Yet, they may be essential to our understanding of how the world functions, to how we understand our culture. Only when an artwork, for example, presents a material in a different way, we may see it and order it anew, perceive it differently. An example of this could be when an artist like Ibrahim Mahama, who is part of the public space exhibition, covers a high-rise building with old jute sacks and creates a temporary monument dedicated to the narratives of the used coal and cocoa transport sacks from Ghana. Or as in Holbæk, he raises giant sails of col-laged jute sacks in a social housing area, where many migrants live, to combine the subjects of circulation of material and humans. Another artist and architect in the exhibition, Eko Prawoto emphasizes the soul of a site, the material – and its history – as well as the local user-community in his architectural installations. These are inspired by organic shapes like conch shells or leaves, which he interprets with a strong focus on geometry. Prawoto builds with organic bamboo,

which he buys from locals in the rural areas outside Yogyakarta in Indonesia. Bamboo is an extremely resilient construction material. Historically it has always been used in Indonesia, but during Dutch colonialism it was banned. For Prawoto, the construction itself and the activities it will house mark the essential relationship between an understanding of nature and spirituality at the seaside in Holbæk. Finally, sculptor Jems Robert Koko Bi talks to the tree before he starts to saw his sculpture. Will it accept his plan for a figure, abstract form or curve? He then carves heads using a chain saw, chars them black, and places them on a dish; or takes a tree trunk and builds a boat full of scorched, wooden people, as in Holbæk. When making a sculpture, Koko Bi first carves a rough outline then “draws” the details with a chain saw and burnt marks. His expressive form is angular, brutal, grimy and crude, but it also reveals his respect for the mythical power of the tree and forest, as well as the sensitivity and intimacy of his own highly personal relationship to his materials.

The topics of ecology and coloniality also appear in the following artworks. Ehsan Ul Haq’s sculpture of an oversized clay pot depicting a lion, in which a tall tree is planted (through the lion’s scalp), is a projection of the idea of human reign over animals. For Hamed Ouattara the old wing of a plane or a fridge door are valuable materials waiting to be injected with new life in his furniture re-designs. Jean Katambayi’s machine-like sculptures suppose to measure the ungraspable climate changes. Julie Djikey’s performance *Ozonisation* questions how polluting routines influence subjectivities today. Painter Misheck Masamvu portrays overpopulation in Zimbabwe not only as a threat to the environment, but also as the source of devaluation of human life. Sammy Baloji’s photographic works reflect the complexities of a country that is one of the resource-richest in the world, DR Congo, but heavily exploited for centuries. Angela Melitopoulos and Angela Anderson’s film project brings us to Halkidiki in Greece, to the site of a grassroots struggle against a gold mining project by Eldorado Gold. Finally Georges Adéagbo with his found-object installations excavates the local history, culture, and nation and asks “Does Denmark have a history? A colonial history?”

Coming back to the vitalism of Jane Bennett, she envisions a “vitalist materialism” where both the human and non-human can create an important shift in the perception of the world together and thus contribute to political events. This could be a step towards integrating ecological long term concerns in cultural or consumerist mindsets and politics of today: “... a political act not only disrupts, it disrupts in such a way as to change radically what people can “see”: it repartitions the sensible; it overthrows the regime of the perceptible. Here again the political gate is opened enough for non-humans (dead rats, bottle caps, gadgets, fire, electricity, berries, metal) to slip through, for they also have the power to startle and provoke a gestalt shift in perception: what was trash becomes things, what was an instrument becomes a participant, what was foodstuff becomes agent, what was adamantine becomes intensity. We see how an animal, plant, mineral, or artefact can sometimes catalyze a public, and we might then see how to devise more effective (experimental) tactics for enhancing or weakening that public.” She continues, “A vital materialist theory of democracy seeks to transform the divide between speaking subjects and mute objects into a set of differential tendencies and variable capacities.”⁴

By combining the two author’s discursive approaches to ecology – the colonial one in “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change”, and the new materialism-oriented one in “Political Ecologies”, we wish to reflect on a series of questions that are created between these two approaches.⁵

Coloniality and Materiality

The core and co-related questions in this reflection series and exhibition part are: Is it possible that the Western concept of ecology is based on colonial production structures? What is defined as material and what is not and by whom – what is the defining history we are up against? How do raw and synthetic materials circuit and how does travel influence the socio-ecological life circuit of it and us? Is it possible to decolonize materials via haptic encounters and the creation of alternate exchange modi? What expectations do we have towards a certain material or object and how does it encode our actions? And last but not least, is it possible to perceive materials as organisms with a certain agency, a public voice in terms of, for example, ecological effects?

We, as curators would like to state our position here. There are multiple understandings of materiality and ecology in the world. According to which belief system one lives in, the meaning of objects, materials, their circulation and consumption, and what we do with them, varies. Materials and how they are produced and used – whether it, for example, concerns raw or synthetic materials, the food and clothing industry, the making of iPhones, cars, architectural and urban constructions – are the keystones of ecological circuits. We humans are socialized with a certain, ethically specific understanding of materiality, sustainability, consumption and care for an ecosystem. In ecology, the concept of sustainability refers to how biological systems remain diverse and productive. In more general terms, sustainability is the endurance of systems and processes. The expression “Sustainable development” includes four interconnected domains, which are ecology, economics, politics and culture. The connection between these four domains is perceived very differently on the African continent, in Asia, in the Middle East, Latin America, America or Eastern /Western Europe. The practice of sustainability is devious when we think of how the West and the non-West interact when it comes to sharing the consequences of polluting activities and ecological responsibility. In many ways, the colonial history and the situation of the economically, politically and legally privileged Europe practically leads to the current global problem that Western countries move pollution (factories, trash) to other parts of the world, buy CO₂ outlets, earn on the packaging of raw materials, selling and distribution of commodities and thus clean themselves up locally, while profiting economically. So how is a concept such as sustainability, invented in Norway, perceived from a decolonizing perspective?

Rethinking relations between materiality and humanity in small steps locally is necessary in order to rethink ecology and sustainability on a large scale. Anthropologist Daniel Miller makes an essential observation of the role of materials to humanity in the capitalist parts of the world like Denmark in his central essay on materiality: “Humanity is viewed as the product of its capacity to transform the material world in production, in the mirror of which we create ourselves.” Miller sums up the consequence of this worldview in regards to what materialism has come to mean in the context of a capitalist belief system: “In economic thought the accumulation of material commodities is itself the source of our extended capacity as humanity [...] Poverty is defined as the critical limit to our ability to realize ourselves as persons, consequent upon a lack of commodities.”⁶ Finally the question is how art can propel us beyond ourselves, envision other logics, solutions and circuits of materials that we might adopt in alternately satisfying lifestyles.

If we zoom in on Denmark as a nation, it was industrialized more than a century ago and Danish culture is based on an equally long tradition of materialism and consumerism. Within the last five decades concern for the environment has also been connected to this consumerism and has become a political issue. What we however understand as ecological progress may create ecological distress in another part of the world. We therefore need to question the Danish as part of the Western perception of ecology as an ideology for the privileged and question which geographical parts of the world’s environments are cared for and which ones are not?

Brief historical background: Denmark as a Colonial Power in the West Indies

There are local reasons why *The Life of Materials. On Another Nature and Ecology* as a mode of reflection and exhibition was conceptualized as a research project growing out of the Holbæk context. Holbæk is a seaside city of approximately 70,000, founded in the year 1236. Colonial trade trajectories connected to the Holbæk area a century ago was part of the motivation behind the curatorial choice of the subject of this reflection. From 1670 till 1917, Denmark was a colonial power in the West Indies, with three Caribbean Islands – Saint Croix, Saint John and Saint Thomas. Denmark traded slaves, sugar (Denmark was the main hub in Europe), tobacco, coffee, tea and other luxury goods that were transported back to Europe on Danish ships. Saint Thomas was taken over in 1672, Saint John in 1718, and Saint Croix in 1733 (bought) by the Danish king through what was called the Danish West India-Guinea Company (Vestindisk-Guineisk Kompagni). Danish West India-Guinea Company was a Danish company, which was originally founded in 1625, but it was not until 1671 that it was officially recognized with a letter of privilege of colonial trade from the king. The company was created with the goal to colonize trade and administer the Danish colonies on behalf of the then Dano-Norwegian king. In 1917, the Danish West Indies was sold to the USA. As part of the triangular trade, slaves were bought from local slave dealers in West Africa and paid with weapons and gunpowder from Denmark. After the slaves were sailed to America and most were sold there, the ships were loaded with sugar, tobacco etc. and sailed to Europe. Holbæk was an important port with direct access to the sea (the ships did not have to go via the port of Copenhagen). Some of the slaves were kept on board as part of the slave trade and sailed from America to Denmark.⁷

Several Danish merchants, ship owners, governors and farmers gained direct economic advantage from the triangular trade between Europe, West Africa and America, as well as from the plantations they ran in the West Indies. Denmark as such was, for example, a European sugar capital in the 1700s, where the raw sugar was refined. Holbæk had as a small town, 32 merchant houses selling imported goods. Many merchants also owned parts of the trade ships. Several large scale noble farms in Holbæk like Knapstrup, Hørbygård and Hagedstedgård earned wealth from this period where the owners were governors of plantations in the West Indies and had slaves working for them as house, farm and construction slaves. There are also architectural remnants of this period in Holbæk, for example the Saint Thomas Houses, houses built for servants next to Knapstrup manor, by slaves from Saint Croix and initiated by the plantation and manor owner Johan Lorentz Carstens, (1705–1747), born in Saint Thomas, later ennobled with the last

name Castenschiold. Johan Lorenz Carstens only owned Knabstrup, but his widow bought Hørbygård, also close to Holbæk, and his three sons bought Hagedstedgård, St. Frederikslund and Borreby Herreborg with funds generated by the father in the West Indies. When he died in 1747, his widow sold the plantations on Saint Croix and kept two, “Perlen” and “Mosquito Bay” on Saint Thomas.

The question today is how to critically question and evaluate some of the current iterations of these colonial structures of exploitation, production and pollution. A famous example being H&M producing clothes in Bangladesh. A local example would be the pig farm owners in Denmark, also in the Holbæk area, who own and run large scale pig farms in the Baltic countries severely subdued by capitalist measures – cheap salaries, less ecological control etc.⁸ One could ask if a hidden kind of ecological colonialism is at stake here as in many other cases of production outsourcing.

The hegemonic principles behind today’s global exchange of goods motivates our focus on exposing new narratives and possible perceptions of ecological circuits of materials and objects from a non-Danish perspective.

Anthropologist Daniel Miller states that Capitalism has transformed the relations between the producer and the consumer of objects (eventually also materials) in a way that the producer of a commodity is suppressed by the consumer of it. “Capitalism is condemned above all for interrupting this virtuous cycle by which we create the objects that in turn create our understanding of who we can be. Instead commodities are fetishized and come to oppress those who made them.”⁹ This is the oppressive circle the narrative of this reflection wishes to challenge. As the commodity based belief system, Capitalism, seems to have ignored the “life” of things and materials for a century or more, the ecological crisis of today has taken shape. “It is a civilizational wake-up call. A powerful message—spoken in the language of fires, floods, droughts, and extinctions—telling us that we need an entirely new economic model and a new way of sharing this planet”, as Naomi Klein states in *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. Now the question is how we integrate ideas and practices that go beyond this belief system. Professor of political theory Jane Bennett has a question that may take – at least our thoughts – further: “How would political responses to public problems, change were we to take seriously the vitality of (non-human) bodies? By “vitality” I mean the capacity of things, edibles, commodities, storms, metals – not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents of forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own?” In short, we may conclude *Reflection I* by asking if materials are considered as vibrant actants and part of a public, just like humans (yet without voices, but creating disruptions, e.g. storms, floods etc.), that generate effects in an ecological system, how do we attend to these material voices?

1 Chakrabarty, Dipesh, “Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change”, *New Literary History*, A Journal of Theory and Interpretation, 2012, p. 9 (<http://muse.jhu.edu/article/477475>)

2 Ibid. p. 13

3 Bennett, Jane, Introduction to *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* for the coming “Dictionary of Posthumanism”, edited by Rosi Braidotti, 2016. A seminar series and publication carried out in collaboration with bak, Utrecht and Utrecht University, 2015–2016: <http://>

bakonline.org/en/Research/Itineraries/Future-Vocabularies/PostHuman/PosthumanGlossary/AnthropoceneCapitalocene

4 Jane Bennett *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, A John Franklin Center Book, Duke University Press Durham and London 2010 p. 107.

5 Ibid.

6 Miller, Daniel, “Materiality: An Introduction”, In *Materiality* (Duke Press, 2005)

7 Bergman, Signe, “Dansk-skib-fragtede-slaver-i-tusindvis”, 2015 <http://www.altomhistorie.dk/artikler/dansk-skib-fragtede-slaver-i-tusindvis/>

8 B. Lauritzen, Michael Michael B. Lauritzen, “Hård modstand mod danske svinefarme”, *Notat.dk*, 2010: http://notat.dk/artikler/2010/hrd-modstand_2010

9 Ibid. Miller

MATERIALERS LIV

OM EN ANDEN NATUR OG ØKOLOGI

Solvej Helweg Ovesen

Refleksion I, Materialers liv. Om en anden natur og økologi, er den første akademiske og kunstneriske del af udstillingen *En menneskeskabt tidsalder*. Den består af en udstilling i det offentlige rum i Holbæk samt første del af antologien – en samling af tre tekster om materialitet og afkoloniseringen af begrebet “økologi”. Udstillingen rummer 12 skulpturer, installationer og performances i Holbæk by. Det er meningen, de skal skabe nye fortællinger om materialernes liv, forbrug, historie og cirkulation, men også om mennesker – begge emner er væsentlige for diskussionen om økologi. Indbyrdes forbundne emner såsom rå- og syntetiske materialers rejse, relationen mellem mennesker og det non-humane, afkoloniseringen af den vestlige opfattelse af økologi samt materialers tilstedeværelse og handlekraft som en del af den offentlige sfære lægges ud til diskussion. Vi har derfor oversat to tekster af innovative og anerkendte tænkere, nemlig Dipesh Chakrabarty og Jane Bennett, i den kritiske debat om økologi og kapitalistisk antropocentrisme.

Den første tekst er skrevet af historikeren Dipesh Chakrabarty (1948, Kolkata), “Postkoloniale studier og klimaændringernes udfordringer”, i 2012. Chakrabarty er *Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor* i historie ved University of Chicago og har leveret vægtige bidrag til postkolonial teori og de såkaldte “subaltern studies”. Vi har oversat og genudgivet en artikel, hvori han overvejer, hvordan den menneskelige handlekraft ændrer klimaet med vores fossilforbrugende civilisationer. Han genovervejer subjektivitet i lyset af den globale opvarmning, hvor mennesker er blevet en geofysisk kraft – aktanter, der ikke er klar over deres handlingers umiddelbare klimaforandrende konsekvenser. “Mennesket besidder nu kollektivt set en handlekraft i forhold til, hvad der skal ske med planetens klima; et privilegium, som tidligere var forbeholdt meget omfattende geofysiske kræfter. På dét punkt repræsenterer krisen noget andet end dét, som miljøaktivister har skrevet om indtil nu: menneskets konsekvenser for

vores nær- eller regionale miljø”.¹ I sin diskussion af subjektivitet i en tidsalder, hvor menneskeheden afføder klimaforandringer, medtager han også den ofte statsløse migrantarbejdsstyrke, som den globale kapitalisme lukrerer på. Disse subjektiviteter udnyttes af det kapitalocænes forurenende mekanisme og marginaliseres af nationalstaternes fallit. I sin artikel, hvori han også opsummerer diskursen om økoretfærdighed og økologisk kolonialisme, slutter han med at spørge: ”Hvad er den ultimative præstationsmålestok for menneskeheden? Hvad er det, vi forsøger at optimere? Prøver vi at stabilisere befolkningen på ny eller minimere vores økologiske fodaftryk? Vil vi forlænge den forventede levetid, maksimere bruttonationalproduktet, udrydde fattigdommen eller øge summen af global lykke? Eller er den ultimative præstationsmålestok for menneskeheden simpelthen overlevelse?”² Disse er hovedspørgsmålene, et grundrids af modsatrettede prioriteter, som *Materialers liv. Om en anden natur og økologi* reflekterer over. Som udstilling og diskurs repræsenterer de menneskehedens divergerende interesser.

Den anden artikel kredser om en redefinition af materialitet og er skrevet af Jane Bennett (1957), amerikansk professor ved Department of Political Science, Johns Hopkins University School of Arts and Sciences i Baltimore og forfatter til *Vibrant Matter – A political Ecology of Things*, 2010. Heri overvejer hun det non-humane materiers vitalitet, ontologiske idéer om forholdet mellem mennesker og ”ting” eller dét, hun kalder ”vital materialisme”. Vi oversætter og genudgiver kapitel 7, ”Politiske økologier”, fra ovennævnte værk, hvor hun kommer ind på det komplekse spørgsmål om, hvordan vi kan tænke det non-humane handlekraft som en del af en politisk offentlighed, som en aktør med effektfulde handlinger, som f.eks. bidrager til bæredygtige økologiske processer eller klimakatastrofer. Hvordan kan non-humane materialer og dyr få stemme ved siden af det politiske menneske? Bennett skriver, at ”*Vibrant Matter* er et eksperiment udi en skærpelse af den begrebsmæssige og sanselige opfattelse af de måder, hvorpå handlekraft (som evnen til at påvirke udfald) ikke er begrænset til mennesker (eller til antropomorfe guder). Det er en fortælling, der leger med og begynder at udfolde forestillingen om, at non-humane ting og kræfter aktivt skaber menneskene, som aldrig fuldt ud besidder eller kontrollerer dem. Her anråbes figurerne ’tingkraft’ og ’vital materialitet’ eller ’vibrerende materie’.”³

For at kunne se objekter og materialer på en anden måde, end vi er vant til, må vi aktivere opfattelsen af materialer for at se materialer og objekter i et andet lys end dét, som kapitalismen tilbyder os. Visse materialer og objekter bliver ikke set eller opfattet, fordi de er så ”normale” for os, underordnet os, at de forsvinder – hvad enten de tilhører kategorien affald eller råmaterialer. Alligevel kan de være essentielle for vores forståelse for, hvordan verden fungerer, og hvordan vi forstår vores kultur. Det er først, når f.eks. et kunstværk præsenterer et materiale på en ny måde, at vi kan se og ordne det på ny, opfatte det anderledes. Et eksempel kunne være, når en kunstner som Ibrahim Mahama, der er med i denne udstilling i det offentlige rum, dækker et højhus med gamle hessiansække og skaber et midlertidigt monument tilegnet fortællingerne om de brugte sække, der tidligere fragtede kul og kakao fra Ghana. Eller som i Holbæk, hvor han sætter et gigantisk sejl af sammensyede hessiansække i et socialt boligbyggeri med mange migranter for at kombinere emnerne cirkulation af materialer og mennesker. En anden kunstner og arkitekt i udstillingen, Eko Prawoto, fremhæver et steds sjæl, materialet – og dets historie – og det lokale brugerfællesskab i sine arkitektoniske installationer. Disse er inspireret af organiske former såsom konkylrier eller blade, som han fortolker med et stærkt fokus på geometri. Prawoto bygger med organisk bambus, som han køber fra de lokale på landet uden for Yogyakarta i Indonesien. Bambus er et ekstremt robust konstruktionsmateriale. Historisk set er det blevet

brugt i Indonesien altid, men under den hollandske kolonimagt blev det forbudt. For Prawoto markerer konstruktionen i sig selv og de aktiviteter, den kommer til at huse, det essentielle forhold mellem opfattelsen af naturen og åndeligheden ved kysten i Holbæk. Endelig taler skulptøren Jems Robert Koko Bi til træet, før han begynder at save sin skulptur. Vil det acceptere hans forslag om en figur, en abstrakt form, en krumning? Så former han hoveder med en motorsav, brænder dem sorte og lægger dem på et fad; eller han tager en træstamme og bygger en båd fuld af afsvedne træmennesker, som i Holbæk. Når Koko Bi laver en skulptur, saver han en grov form ud og ”tegner” derpå detaljerne med motorsav og brændemærkninger. Hans udtryk er kantet, brutalt, beskidt og groft, men samtidig afslører hans respekt for træets og skovens mytiske kraft og hans meget personlige relation til materialet en stor sensitivitet og intimitet.

Emnerne økologi og kolonialitet præger også de følgende kunstværker. Ehsan Ul Haqs skulptur af en overdimensioneret lerkrukke af en løve, hvor et højt træ er plantet midt i kraniet, er en projektion af ideen om menneskets herske over dyrene. For Hamed Ouattara er en gammel flyvinge eller en køleskabsdør værdifulde materialer, der venter på at få et nyt liv i hans re-designmøbler. Med Jean Katambayis maskine-lignende skulpturer ’måler’ han uhåndgribelige klimaforandringer. Julie Djikeys performance *Ozonisation* stiller spørgsmål ved, hvordan forurenende rutiner påvirker subjektet i dag. Maleren Misheck Masamvu portrætterer overbefolkningen i Zimbabwe, ikke kun som en trussel mod miljøet, men også som kilde til devaluering af menneskeliv. Sammy Baloji’s fotografiske værker afspejler kompleksiteten i et land, der er kendt for at være et af de ressourcerigeste i verden, DR Congo, men som er blevet stærkt udnyttet i århundreder. Angela Melitopoulos & Angela Andersons film projekt bringer os til Halkidiki i Grækenland, til stedet for en aktivistisk kamp mod et nyt guldmine-projekt udført af Eldorado Gold. Endelig udgraver Georges Adéagbo lokale historier, kulturer og nationer med sine found-object installationer og spørger ”Har Danmark har en historie? En kolonihistorie?”

Hvis vi vender tilbage til Jane Bennetts vitalisme, forestiller hun sig en ”vitalistisk materialisme”, hvor både det menneskelige og det non-humane kan skabe et vigtigt skift i vores verdensopfattelse og således bidrage til politiske begivenheder. Dette kan blive et skridt hen imod en integration af langvarige økologiske spørgsmål i den kulturelle eller forbrugsmæssige tankegang og politik af i dag: ”... en politisk handling forstyrrer ikke bare; den ændrer radikalt, hvad folk er i stand til at ”se”: Den geninddeler dét, som kan sanses; den omstyrter det mærkbare regime. Her åbnes den politiske port atter nok til, at det non-humane (døde rotter, kapsler, dimser, ild, elektricitet, bær, metal) kan slippe igennem, for også de har magten til at forskrække og provokere et gestaltskift i bevidstheden: Dét, der var skrald, bliver til ting, og hvad der før var et instrument, bliver en deltager, fødevarer forenes med handlekraft, det ubøjelige bliver intensitet. Vi ser, hvordan et dyr, en plante, et mineral eller en artefakt sommetider katalyserer en offentlighed, og måske går det så op for os, hvordan vi kan udtænke en mere effektiv (eksperimenterende) taktik til at styrke eller svække denne offentlighed”. Hun fortsætter: ”En vital materialistisk teori om demokrati søger at omdanne sondringen mellem talende subjekter og umælende objekter til et sæt forskelstendenser og variable praksisser”.⁴

Ved at kombinere de to forfatteres diskursive tilgange til økologi – den koloniale i ”Postkoloniale studier og klimaændringernes udfordringer” og den nymaterialistisk orienterede i ”Politiske økologier” – ønsker vi at reflektere over en række spørgsmål, som opstår mellem disse to tilgange.⁵

Hovedspørgsmålene og deres udløbere i denne refleksionsrække og udstillingsdel er: Er det muligt, at det vestlige begreb om økologi er baseret på koloniale produktionsstrukturer? Hvad defineres som materielt, hvad gør ikke og af hvem? – hvad er den definerende historie, vi er oppe mod? Hvordan cirkulerer rå- og syntetiske materialer, og hvordan påvirker rejser deres og vores socioøkologiske livscyklus? Er det muligt at afkolonisere materialer via haptiske møder og skabelsen af alternative udvekslingsmodi? Hvilke forventninger har vi til et bestemt materiale eller objekt, og hvordan koder det vores handlinger? Og sidst, men ikke mindst: Er det muligt at opfatte materialer som organismer med en særlig handlekraft, en offentlig stemme, hvad angår f.eks. økologiske effekter?

Vi som kuratorer vil gerne give vores position til kende. Der findes mange forståelser af materialitet og økologi i verden. Betydningen af objekter, materialer, deres cirkulation og forbrug, og hvad vi foretager os med dem, varierer alt efter trossystem. Materialer og måden, hvorpå de produceres og bruges – hvad enten det f.eks. er rå- eller syntetiske materialer, fødevarer- og beklædningsindustrien, fremstillingen af iPhones, biler, arkitektoniske og bymæssige konstruktioner – udgør kardinalpunkterne i de økologiske kredsløb. Vi mennesker er socialiseret med en vis etisk specifik forståelse af materialitet, bæredygtighed, forbrug og pleje af et økosystem. Inden for økologi henviser begrebet bæredygtighed til, hvordan biologiske systemer forbliver mangfoldige og produktive. Mere generelt kan man sige, at bæredygtighed er systemernes og processernes udholdenhed. Udtrykket ”bæredygtig udvikling” dækker over fire gensidigt forbundne domæner, nemlig økologi, økonomi, politik og kultur. Forbindelsen mellem disse fire domæner opfattes meget forskelligt på det afrikanske kontinent, i Asien, Mellemøsten, Latinamerika, Amerika og hhv. Øst- og Vesteuropa. Hvordan bæredygtighed praktiseres, er en kringlet affære, når man tænker på, hvordan Vesten og den ikke-vestlige verden interagerer om delingen af de forurenende aktiviteter konsekvenser og den økologiske ansvarlighed. På mange måder fører det økonomisk, politisk og juridisk privilegerede Europas koloniale historie og situation praktisk taget til det nuværende globale problem, at vestlige lande flytter forureningen (fabrikker, affald) til andre dele af verden, køber CO₂-kvoter og tjener på emballering af råmaterialer og salg og distribution af varer, hvorfor de kan rense sig lokalt med en økonomisk fortjeneste. Så hvordan opfattes et begreb som bæredygtighed, der blev opfundet i Norge, fra et afkoloniserende perspektiv?

Vi må gentænke relationerne mellem materialitet og menneskehed i små bidder lokalt for at kunne gentænke økologi og bæredygtighed i en større målestok. Antropologen Daniel Miller gør en væsentlig iagttagelse af materialernes rolle for menneskeheden i de kapitalistiske dele af verden såsom Danmark i sit vægtige essay om materialitet: ”Menneskeheden ses som produktet af vores evne til at transformere den materielle verden i kraft af produktion. I dettes spejlbillede skaber vi os selv”. Miller opsummerer konsekvensen af dette verdenssyn i forhold til, hvad materialisme er kommet til at betyde i et kapitalistisk trossystem: ”Inden for den økonomiske tankegang er akkumuleringen af materielle goder i sig selv kilden til vores udvidede kapacitet som menneskehed [...] Fattigdom defineres som den kritiske grænse for vores evne til at realisere os selv som mennesker, hvilket følger af manglen på varer”.⁶ Endelig er spørgsmålet, hvordan kunst kan drive os hinsides os selv og få os til at forestille os andre løsninger og kredsløb af materialer, som vi kan inkorporere i en alternativ tilfredsstillende livsstil?

Hvis vi zoomer ind på Danmark som nation, blev landet industrialiseret for mere end hundrede år siden, og dansk kultur er baseret på en lige så lang tradition for materialisme og forbrugerisme. Inden for de sidste fem årtier er bekymring for miljøet også blevet knyttet til denne forbrugerisme og er blevet et politisk emne. Hvad vi imidlertid forstår som økologisk fremskridt, kan skabe økologisk ulykke i andre dele af verden. Vi må derfor anskue danskernes vestlige opfattelse af økologi som en ideologi for de privilegerede og spørge til, hvilke geografiske dele af verdens miljøer der drages omsorg for, og hvilke ikke?

Kort historisk baggrund: Danmark som kolonimagt på De Vestindiske Øer

Der er lokale grunde til, at *Materialers liv. Om en anden natur og økologi* som refleksionsmodus og udstilling blev konceptualiseret som et forskningsprojekt, der voksede ud af Holbæk som kontekst. Holbæk blev grundlagt i 1236 og er en kystby med omtrent 70.000 indbyggere. De koloniale handelsruter, der knyttede sig til Holbæk-området for hundrede år siden, udgjorde en del af motivationen for det kuratoriske emnevalg for denne refleksion. Fra 1670 til 1917 var Danmark en kolonimagt på De Dansk Vestindiske Øer med tre caribiske øer: Sankt Croix, Sankt Jan og Sankt Thomas. Danmark handlede med slaver, sukker (Danmark var et knudepunkt i Europa), tobak, kaffe, te og andre luksusvarer, der blev transporteret tilbage til Europa om bord på danske skibe. Den danske konge overtog Sankt Thomas i 1672, Sankt Jan i 1718 og købte Sankt Croix i 1733 gennem dét, der hed Vestindisk-guineisk Kompagni. Vestindisk-guineisk Kompagni var et dansk selskab, som oprindeligt blev grundlagt i 1625, men det var først i 1671, at kongen med et officielt privilegiebrev godkendte det til kolonial handel. Selskabet blev oprettet med kolonisering, handel og administration af de danske kolonier for øje på vegne af den dansk-norske konge. I 1917 blev de dansk-vestindiske øer solgt til USA. Som en del af trekantshandlen opkøbte man slaver fra lokale slavehandlere i Vestafrika og betalte med våben og krudt fra Danmark. Efter at slaverne blev sejlet til Amerika, hvor de fleste blev solgt, sejlede skibene tilbage til Europa lastet med sukker, tobak osv. Holbæk var en vigtig havn med direkte adgang til havet (skibene behøvede ikke at sejle omkring Københavns Havn). Nogle af slaverne blev om bord som en del af slavehandlen og sejlede fra Amerika til Danmark.⁷

Adskillige danske købmænd, skibsredere, guvernører og landmænd drog direkte økonomisk fordel af trekantshandlen mellem Europa, Vestafrika og Amerika samt de plantager, de drev i Dansk Vestindien. Danmark selv var f.eks. europæisk sukkerhovedstad i 1700-tallet, hvor råsukkret blev raffineret. Den lille by Holbæk havde 32 købmandshuse, der solgte importvarer. Mange købmænd ejede også andele i handelsskibene. Mange store og fornemme gårde i Holbæk såsom Knabstrup, Hørbygård og Hagedstedgård tjente godt i denne periode, hvor ejerne var guvernører på plantager i Dansk Vestindien og havde slaver til at arbejde for sig som hus-, gård- og byggeslaver. Der er også arkitektoniske levn fra denne periode i Holbæk, f.eks. St. Thomashusene, som slaver fra Sankt Croix opførte til tjenere ved siden af Knabstrup Hovedgård. Byggeriet påbegyndtes af plantage- og hovedgårdsejeren Johan Lorentz Carstens (1705-1747), som var født på Sankt Thomas og senere blev adlet med efternavnet Castenschiold. Johan Lorenz Carstens ejede kun Knabstrup, men hans enke købte Hørbygård, ligeledes tæt på Holbæk, og hans tre sønner købte Hagedstedgård, St. Frederikslund og Borreby Herreborg med penge, som faderen havde tjent på sine

aktiviteter i Dansk Vestindien. Da han døde i 1747, solgte hans enke plantagerne på Sankt Croix og beholdt to, "Perlen" og "Mosquito Bay", på Sankt Thomas.

I dag er vores opgave at finde ud af, hvordan vi stiller kritiske spørgsmål til og evaluerer nogle af de aktuelle gentagelser af de koloniale udbytnings-, produktions- og forureningsstrukturer. Et berømt eksempel er H&M, som producerer tøj i Bangladesh. Et lokalt eksempel ville være de danske svinefarmere, også i Holbæk-området, der tillige ejer og driver store svinefarme i de baltiske lande, som er alvorligt trængte af kapitalistiske foranstaltninger – lave lønninger, mindre økologisk kontrol osv.⁸ Man kunne spørge sig selv, hvorvidt der findes en skjult økologisk kolonialisme her som i mange andre tilfælde af outsourcing af produktionen?

De hegemoniske principper bag den aktuelle globale udveksling af varer motive- rer os til at fokusere på en afsløring af nye fortællinger og mulige opfattelser af mate- rialers og objekters økologiske kredsløb fra et ikke-dansk perspektiv.

Ifølge antropologen Daniel Miller har kapitalismen transformeret relationerne mellem producent og forbruger (i sidste ende også materialer) på en sådan måde, at en given vares producent er undertrykt af dens forbruger: "Kapitalisme fordømmes først og fremmest for at forstyrre denne gode cirkel, ifølge hvilken vi skaber de objek- ter, som på sin side skaber vores forståelse af, hvem vi kan være. I stedet feticheres varerne, hvorved de kommer til at undertrykke dem, som fremstillede dem".⁹ Det er denne undertrykkelsescirkel, som fortællingen i denne refleksion gerne vil udfordre. I takt med, at kapitalismen som et varebaseret trossystem synes at have ignoreret tinge- nes og materialernes "liv" i et århundrede eller mere, har vore dages økologiske krise formet sig. "Det er en brat opvågning for civilisationen. Det er et stærkt budskab, som kommer til udtryk i skovbrande, oversvømmelser, tørker og udryddelser, og som fortæl- ler os, at vi har brug for en fuldstændig ny økonomisk model og en ny måde at dele kloden på", som Naomi Klein formulerer det i *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. Nu er spørgsmålet så, hvordan vi integrerer idéer og praksisser, som tran- scenderer dette trossystem. Professor i politisk teori Jane Bennett stiller et spørgsmål, som måske kan hjælpe os – eller i det mindste vores tanker – lidt på vej: "Hvordan ville vores politiske reaktioner på offentlige problemer forandres, hvis vi tog (non-humane) kroppes vitalitet alvorligt? Med "vitalitet" mener jeg tingenes, madvarernes, varernes, uvejrenes og metallernes evne til ikke blot at vanskeliggøre eller forhindre menneskers planer, men også til at agere som kvasiophavsmænd til kræfter med deres egne baner, tilbøjeligheder og tendenser". Kort sagt kan vi afrunde *Refleksion I* med at stille føl- gende spørgsmål: Hvis materialer opfattes som vibrerende aktører og som del af en offentlighed i lighed med mennesker (om end uden stemmer, men som årsag til forstyr- relser, f.eks. uvejr, oversvømmelser osv.), der påvirker et økologisk system, hvordan lytter vi så til disse materielle stemmer?

1 Chakrabarty, Dipesh: "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change", *New Literary History*, A Journal of Theory and Interpretation, 2012, p. 9 (<http://muse.jhu.edu/article/477475>).

2 Ibid., p. 13.

3 Bennett, Jane: Introduktionen til *Vibrant Matter* til den kommende *Dictionary of Posthumanism*, redigeret af Rosi Braidotti, 2016. En seminarrække og udgivelse i samarbejde med BAK, Utrecht og Utrecht University, 2015–2016: <http://>

bakonline.org/en/Research/Itineraries/Future-Vocabularies/PostHuman/PosthumanGlossary/AnthropoceneCapitalocene.

4 Jane Bennett: *Vibrant Matter – a political ecology of things*. A John Franklin Center Book (Durham and London: Duke University Press, 2010), p. 107.

5 Ibid.

6 Miller, Daniel: "Materiality: An Introduction" i *Materiality* (Duke Press, 2005).

7 Bergman, Signe: "Dansk-skib-fragtede-slaver-i-tusindvis", 2015: <http://www.altomhistorie.dk/artikler/dansk-skib-fragtede-slaver-i-tusindvis>.

8 B. Lauritzen, Michael: "Hård modstand mod danske svinefarme", *Notat.dk*, 2010: http://notat.dk/artikler/2010/hrd-modstand_2010.

9 Ibid., Miller.



POSTCOLONIAL STUDIES AND THE CHALLENGE OF CLIMATE CHANGE

Dipesh Chakrabarty

For Homi K. Bhabha

However we come to the question of postcolonial studies at this historical juncture, there are two phenomena, both topics of public debate since the early 1990s, that none of us can quite escape in our personal and collective lives at present: globalization and global warming. All thinking about the present has to engage both. What I do in this essay is to use some of the recent writings of Homi K. Bhabha to illustrate how a leading contemporary postcolonial thinker imagines the figure of the human in the era of what is often called “neoliberal” capitalism, and then enter a brief discussion of the debate on climate change to see how postcolonial thinking may need to be stretched to adjust itself to the reality of global warming. My ultimate proposition in this essay is simple: that the current conjuncture of globalization and global warming leaves us with the challenge of having to think of human agency over multiple and incommensurable scales at once.

The nineteenth century left us with some internationalist and universal ideologies, prominent among them Marxism and liberalism, both progenies in different ways of the Enlightenment. Anticolonial thought was born of that lineage. The waves of decolonization movements of the 1950s and 60s were followed by postcolonial criticism that was placed, in the universities of the Anglo-American countries at least, as brother-in-arms to cultural studies. Together, cultural studies and postcolonial criticism fed into the literature on globalization, though globalization studies, as such, also drew on developments in the cognate disciplines of sociology, economics, and anthropology. Now we have a literature on global warming and a general sense of an environmental crisis that is no doubt mediated by the inequities of capitalist development, but it is a crisis that faces humanity as a whole. In all these moves, we are left with three images of the human: the

universalist-Enlightenment view of the human as potentially the same everywhere, the subject with capacity to bear and exercise rights; the postcolonial-postmodern view of the human as the same but endowed everywhere with what some scholars call “anthropological difference” – differences of class, sexuality, gender, history, and so on. This second view is what the literature on globalization underlines. And then comes the figure of the human in the age of the Anthropocene, the era when humans act as a geological force on the planet, changing its climate for millennia to come. If critical commentary on globalization focuses on issues of anthropological difference, the scientific literature on global warming thinks of humans as constitutively one – a species, a collectivity whose commitment to fossil-fuel based, energy-consuming civilization is now a threat to that civilization itself. These views of the human do not supersede one another. One cannot put them along a continuum of progress. No one view is rendered invalid by the presence of others. They are simply disjunctive. Any effort to contemplate the human condition today – after colonialism, globalization, and global warming – on political and ethical registers encounters the necessity of thinking disjunctively about the human, through moves that in their simultaneity appear contradictory.

But since I come to all these questions as someone trained in the discipline of history, allow me to approach them via this discipline and by way of a brief historical detour. And I apologize in advance for the slight intrusion of the autobiographical at this point, for I was also a witness to the history I recount here. My entry into the field of post-colonial studies, quite fittingly for someone interested in the theme of belatedness, was late.¹ Postcolonial ideas, as we know, took by storm departments of English literature in the Anglo-American academe in the 1980s. Now when I look back on it, postcolonial studies seem to have been a part, initially at least, of a cultural and critical process by which a post-imperial West adjusted itself to a long process of decolonization that perhaps is not over yet. After all, it cannot be without significance that what brought Stuart Hall, Homi Bhabha, and Isaac Julien together to read Fanon in the London of the late 1980s and the 1990s was the struggle against racism in a post-imperial Britain, a struggle sometimes given official backing by the radical Greater London Council and hosted by the Institute of Contemporary Art.²

The American scene with regard to postcolonial studies was admittedly somewhat different. Edward Said wrote *Orientalism* (1978) out of his sense of involvement in the Palestinian struggle and Gayatri Spivak, I assume, was responding in part to the culture wars on American campuses about opening up core curriculum (as at Stanford in the late 1980s) and redefining the literary canon when she introduced the Indian feminist writer Mahasweta Devi to academic readers in the United States. Australian developments that I personally witnessed in these years drew on both English and North-American instances. I got drawn into debates about “culture as distinction” and about the literary canon that took place in the meetings of the Arts Faculty at the University of Melbourne in the late 1980s. A leading scholar in those debates was Simon During, a pioneer in what was then emerging as the field of cultural studies.³ The University of Essex conferences on postcolonial studies had just taken place. I was aware of During’s involvement in those conferences. Lata Mani, then a graduate student with the History of Consciousness Program at the University of California–Santa Cruz, had published a path-breaking paper on “sati” in one of their proceedings volumes.⁴ But the volumes still had not impacted the world of historians. We began to publish *Subaltern Studies* in India in 1983 without much awareness of postcolonial literary criticism. I remember Simon During

returning to Melbourne in the mid-80s from a postcolonialism conference overseas and asking me if I knew of the work of Homi Bhabha. I answered, with some surprise but as any educated newspaper-reading Indian would have answered in those days, “Sure, a major Indian Atomic Research Centre is named after him. He was one of our best physicists; but why would you be interested in him?” That was the day the other Homi Bhabha entered my life, as a problem of mistaken identity, through a stand-in, as a question of difference within the identity “Homi Bhabha” (to mimic my dear friend who bears that name).

Subaltern Studies, the historiographical movement with which I was associated, emerged out of anti-, and not postcolonial, thought. We were a bunch of young men (initially men) interested in Indian history and were in some ways disillusioned with the nationalisms of our parents. The two Englishmen in the group, David Arnold and David Hardiman, were anti-imperial in their political outlook and rejected the dominantly pro-imperial historiography that came out of England. The Indian members of the group were disappointed and angry about the Indian nation’s failure to deliver the social justice that anticolonial nationalism had promised. Our historiographical rebellion raised many interesting methodological issues for Indian history and for history in general. Ranajit Guha, our mentor, could easily be seen as one of the pioneers of the so-called linguistic turn in the discipline of history though, it has to be acknowledged, Hayden White had already raised many of the most pertinent issues in the 1970s.⁵ Our analyses of subaltern histories were deeply influenced by Guha’s infectious enthusiasm for structuralism of the kind that was associated with Barthes, Jakobson, and Levi-Strauss, a structuralism one could also associate with Hayden White and with an early moment of cultural studies – especially in Britain where the *New Accents* series of publications emphasized the importance of structuralism, and where Guha was originally based. Gramsci – with a selection of his prison notebooks translated into English in 1971 – had softened the Stalinist edges of our Indo-British Marxism and attuned us to the importance of the popular, and Mao – many of the historians in the group had earlier been involved in the Maoist movement that took place in India between 1967 and 1971 – had helped us to think of the peasant as a modern revolutionary subject. But we did not encounter postcolonial thought until Spivak brought our group into contact with her deconstructionist variety of Marxism and feminism, and made us confront our theoretical innocence in proposing to make the subaltern the “subject” of his or her own history. As we pondered the challenge she posed to the group and embraced its consequences, we crossed over from being merely anticolonial historians (with incipient critiques of the nation-state form) to being a part of the intellectual landscape of postcolonial criticism.

What was the difference? one might ask. The difference was signaled by Spivak’s epochal essay “Can the Subaltern Speak?” that she had begun to draft in response to the *Subaltern Studies* project and before our first meeting with her took place.⁶ The human in our anticolonial mode of thinking was a figure of sovereignty. We wanted to make the peasant or the subaltern the subject of his or her history, period. And we thought of this subject in the image of the autonomous rights-bearing person with the same access to representation in national and other histories as others from more privileged backgrounds enjoyed. A straightforward plea for social justice underlay our position, just as it did in a variety of Marxist, feminist, or even liberal histories. And like Fanon, we saw the subaltern classes as claiming their humanity through revolutionary upheavals. Becoming human was for us a matter of becoming a subject.⁷



This was why Spivak's exercise in "Can the Subaltern Speak?" was so salutary. It challenged the very idea of the "subject" that Subaltern Studies and much anticolonial thought celebrated and invited us to write deconstructive histories of subjecthood.

This critique of the subject was not the same as that performed by Althusserian antihumanism of the 1960s and 70s that so riled E. P. Thompson, the great humanist historian of the last century.⁸ Postcolonial critique of the subject was actually a deeper turning towards the human, a move best exemplified for me in the work of Homi Bhabha. It was a turn that both appreciated difference as a philosophical question and at the same time repudiated its essentialization by identity politics.⁹ That single move – channeled not through identity politics but through difference philosophies – connected postcolonial thinking to thinking about the human condition in the age of globalization.

To appreciate the close political relations that existed between "rights" thinking and the body of postcolonial thought that drew on the poststructuralist critique of the subject, we have to get beyond some of the fruitless debates of the 1990s. I think it was a mistake of the Left on both sides of the postmodern divide in the 1990s to think of these two different figurations of the human – the human as a rights-bearing subject and the figure of the human glimpsed through the critique of the subject – as somehow competing with each other in a do-or-die race in which only the fittest survived. The critique of the subject did not make the idea of the autonomous subject useless any more than the critique of the nation-state made the institution of the nation-state obsolete. What I have learnt from postcolonial thinkers is the necessity to move through contradictory figures of the human, now through a collapsing of the person and the subject as in liberal or Marxist thought, and now through a separation of the two. Before I discuss what forces us to engage in such border-crossing in our thinking, let me illustrate the fleet-footed movement I am speaking of by turning to some recent writings of Homi K. Bhabha.

The Human in Postcolonial Criticism Today

Listen to Bhabha writing of the new subaltern classes of today, "the stateless," "migrant workers, minorities, asylum seekers, [and] refugees" who "represent emergent, undocumented lifeworlds that break through the formal language of 'protection' and 'status' because" – he says, quoting Balibar – "they are 'neither insiders [n]or outsiders, or (for many of us) ... insiders officially considered outsiders.'"¹⁰ Classic Bhabha, one would have thought, this turning over of the outside into the inside and vice versa. Yet it is not the "cosmopolitan claims of global ethical equivalence" that Bhabha reads into these new subalterns of the global capitalist order. His eyes are fixed as much on the deprivation that the human condition suffers in these circumstances as they are on the question of rights: "As insiders/outsideers they damage the cosmopolitan dream of a 'world without borders' ... by opening up, *in the midst of* international polity, a complex and contradictory mode of being or surviving somewhere in between legality and incivility. It is a kind of no man's land that, in the world of migration, shadows global success ... it substitutes cultural survival in migrant milieux for full civic participation."¹¹

"Full civic participation" – one can see at once the normative horizons on which Bhabha has set his sights. They are indeed those that acknowledge that our recognition of the human condition in the everyday does not $\epsilon\alpha$ $\iota\pi\sigma\alpha$ negate



questions of social justice. On the contrary. Bhabha, of course, acknowledges the fact that the politics of (cultural) survival often takes the place of “full civic participation” in the lives of these new subalterns of the global economy. But he has to move between these poles (survival versus civic participation) to see the subaltern politics of cultural survival not only as a zone of creativity and improvisation – which it is – but also as an area of privation and disenfranchisement. It will be interesting, then, to see how it is precisely this freedom that Bhabha claims for himself to think contradictorily – to think mobility (survival) and stasis (civic participation) at the same time – that allows him to turn the tables on his erstwhile critics, Michael Hardt and Antonio Negri, who found in “nomadism and miscegenation” “figures of virtue, the first ethical practices on the terrain of Empire,” since, they argued, “circulation” or “deterritorialisation” were steps towards the goal of global citizenship that entailed “the struggle against the slavery of belonging to a nation, an identity and a people, and thus the desertion from sovereignty and the limits it places on subjectivity” which were for them and this reason “entirely positive” developments.¹² “Such an emancipatory ideal,” writes Bhabha, “– so fixated on the *flowing*, borderless, global world – neglects to confront the fact that migrants, refugees, or nomads do not merely circulate.” Rather, he goes on to point out:

“They need to settle, claim asylum or nationality, demand housing and education, assert their economic and cultural rights, and seek the status of citizenship. It is salutary, then, to turn to less “circulatory” forms of the economy like trade and tariffs, or taxes and monetary policy – much less open to post-modern metaphoric appropriation – to see how they impact on the global imaginary of diasporic cultural studies. Positive global relations depend on the protection and enhancement of these national “territorial” resources, which should then become part of the “global” political economy of resource redistribution and a transnational moral economy of redistributive justice.”¹³

The point of these long quotations is simply to show how juxtaposed and crossed-over remain the two figures of the human in these discussions by Bhabha: the human of the everyday who illustrates the human condition as the embodiment of what Bhabha once called “difference within” – the insider as the outsider and vice versa – the human who improvises and survives, and the human who asserts his or her cultural and economic rights in the expectation of being the sovereign figure of the citizen some day.

This constant movement between normative and onto-existential images of the human in Bhabha’s prose is an index of the human predicament produced by dominant forms of globalization. Bhabha turns to Hannah Arendt to explain this predicament. Arendt had once argued that the very creation of a “One World” through the positing of so many “peoples” organized into nation-states produced the problem of statelessness, not from “a lack of civilization” but as “the perverse consequence of the political and cultural conditions of modernity.”¹⁴ Modernity created this new “savage” condition of many human beings, the condition of being declared stateless if they could not be identified with a nation-state, forcing them to fall back on the politics of survival. Today, it is not simply the arrangement of nation-states that creates this condition of stateless, illegal migrants, guest workers, and asylum seekers. It is a deeper predicament produced by both the globalization of capital and the pressures of demography in poorer countries brought about by the unevenness of postcolonial development. Whether you read Mike Davis on *The Planet of Slums* or documents produced by Abahlali baseMjondolo, the shack-dwellers’ movement in Durban, South Africa, it is clear that today’s

capitalism feeds off a large pool of migrant, often illegal, labor that is cast aside by many as “surplus population” – a process that deprives these groups of the enjoyment of any social goods and services, while their labor remains critical to the functioning of the service sector in both advanced and growing economies.¹⁵ At the same time, it has to be acknowledged, refugees and asylum seekers are produced also by state-failures connected to a whole series of factors: economic, political, demographic, and environmental. Together, these groups, today’s sub-altern classes, embody the human condition negatively, as an image of privation. No ethnography of their everyday lives can access its object positively through the figure of the citizen. Yet our normative horizons, belonging as we analysts do to one or another kind of civil society, cannot but depend on the measure of “cultural and economic rights” and “full civic participation,” even as any real possibility of effective citizenship for all humans seems increasingly remote. Do not one billion human beings already live without access to proper drinking water? When will the illegal Bangladeshi and North-African workers one encounters on the streets of Athens, Florence, Rome, Vienna, Paris, London – not to speak of illegal Bangladeshi labor in the informal sectors of India and Pakistan – become full-fledged European citizens? There is one predicament of our thinking, however, that speaks to the contradictions of our lifeworlds today. Our normative horizons, unlike those of Marx’s classical writings, say, give us no vantage point from which we could not only judge but also describe and know these classes, while ethnographies of what the marginal, the poor, and the excluded actually do in order to survive yield no alternative norms for human societies that are still in the grip of large and centralizing institutions, corporations, and bureaucracies.¹⁶

This disjuncture is at its most acute now in what progressive European theorists such as Etienne Balibar or Sandro Mezzadra write by way of placing refugees, asylum seekers, and illegal immigrants in European history, politics, and policy.¹⁷ It may or may not surprise the reader to know that Europe today is dotted with detention centers for these unwelcome people. The number of such centers exceeds one hundred and they extend outside Europe into North Africa.¹⁸ Europe has adopted border protection policies that are reminiscent of those pursued by the United States or Australia, except that in Europe the borders, if a detention camp is indeed a border, are as much inside Europe as outside. It is this indeterminacy of borders that has led Balibar to make the observation that if the nineteenth century was the time when European imperialism made frontiers into borders by exporting the border-form outside Europe, we stand today on the threshold of an age when borders are becoming frontiers again.¹⁹

However, reading Balibar and Mezzadra on these questions makes it clear that their writing is caught in a tension between two tendencies: on the one hand they have to acknowledge the historical and current barbarisms that have in the past acted as a foundation of European “civilization” and continue to do so to some extent even in the present; on the other hand they have to appeal to the highest utopians ideals of their civilizational heritage in order to imagine into being a vibrant European polity that not only practices the ethics of hospitality and responsibility that Derrida, Levinas, and others have written about, but that also grounds itself in a deep acceptance of the plurality of human inheritances inside its own borders.²⁰ It is no wonder, then, that European intellectuals, whether discussing refugees from outside Europe or internal migrants from the ex-colonies and the question of “Eastern Europe,” are increasingly debating postcolonial theory and are even producing their own readers and translations of postcolonial writings.²¹

Europe today is clearly a new frontier of postcolonial studies – and not because the classical peasant-subaltern subject can be found in Europe. No, it is because the new subalterns of the global economy – refugees, asylum seekers, illegal workers – can be found all over Europe and it is by making these groups the object of his thinking that Homi Bhabha arrives at a figure of the human that is constitutionally and necessarily doubled and contradictory.

Let me now turn to the issue of global warming to consider how it challenges us to imagine the human.

The Human in the Anthropocene

If the problem of global warming or climate change had not burst in on us through the 2007 Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), globalization would have been perhaps the most important theme stoking our thoughts about being human. But global warming adds another challenge. It calls us to visions of the human that neither rights talk nor the critique of the subject ever contemplated. This does not, as I said before, make those earlier critiques irrelevant or redundant, for climate change will produce – and has begun to produce – its own cases of refugees and regime failures.²² The effects of climate change are mediated by the global inequities we already have. So the two visions of the human that I have already outlined – the universalist view of global justice between human individuals imagined as having the same rights everywhere and the critique of the subject that poststructuralism once promoted – will both remain operative. In discussing issues of climate justice, we will thus necessarily go through familiar moves: criticize the self-aggrandizing tendencies of powerful and rich nations and speak of a progressive politics of differentiated responsibilities in handling debates about migration, legal or illegal. Indeed, one of the early significant tracts to be written on the problem and politics of global warming was authored by two respected Indian environmental activists who gave it the title, *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism*.²³ The science and politics of climate change have not rendered these moves irrelevant or unnecessary; but they have become insufficient as analytical strategies.²⁴

Consider the challenge that climate science poses to humanists. Climate scientists raise a problem of scale for the human imagination, though they do not usually think through the humanistic implications of their own claim that, unlike the changes in climate this planet has seen in the past, the current warming is anthropogenic in nature. Humans, collectively, now have an agency in determining the climate of the planet as a whole, a privilege reserved in the past only for very large-scale geophysical forces. This is where this crisis represents something different from what environmentalists have written about so far: the impact of humans on their immediate or regional environments. The idea of humans representing a force on a very large geological scale that impacts the whole planet is new. Some scientists, the Nobel-winning Paul J. Crutzen at the forefront, have proposed the beginning of a new geological era, an era in which human beings act as a force determining the climate of the entire planet all at once. They have suggested that we call this period “the Anthropocene” to mark the end of the Holocene that named the geological “now” within which recorded human history so far has unfolded.²⁵ But who is the “we” of this process? How do we think of this collective human agency in the era of the Anthropocene?



Scientists who work on the physical history of the universe or on the history of the earth's climate in the past no doubt tell certain kinds of histories. But in Gadamerian or Diltheyan terms, they explain and are not required to understand the past in any humanist sense. Every individual explanation makes sense because it relates to other existing explanations. But a cognitive exercise is not "understanding" in the Gadamerian sense, and until there is an element of the latter, we do not have history, not human history at least. Which is why, usually, a purely "natural" history of climate over the last several million years would not be of much interest to a postcolonial historian who works on human history.

What is remarkable about the current crisis is that climate scientists are not simply doing versions of natural history. They are also giving us an account of climate change that is neither purely "natural" nor purely "human" history. And this is because they assign an agency to humans at the very heart of this story. According to them, current *global* (and not regional) climate changes are largely human induced. This implies that humans are now part of the natural history of the planet. The wall of separation between natural and human histories that was erected in early modernity and reinforced in the nineteenth century as the human sciences and their disciplines consolidated themselves has some serious and long-running cracks in it.²⁶

The ascription of a geological agency to humans is a comparatively recent development in climate science. One of the earliest references I could find of scientists assigning to humans a role in the geophysical process of the planet was in a paper that the University of California, San Diego, oceanographer Roger Revelle and the University of Chicago geophysicist H. E. Suess coauthored in the geophysics journal *Tellus* in 1957. "Human beings are now carrying out a large-scale geophysical experiment of a kind that could not have happened in the past nor be reproduced in the future," they wrote. "Within a few centuries we are returning to the atmosphere and oceans the concentrated organic carbon stored in the sedimentary rocks over hundreds of millions of years. This experiment, if adequately documented, may yield a far-reaching insight into the processes determining weather and climate."²⁷ The Environmental Pollution Panel of the U.S. President's Science Advisory Committee expressed the opinion in 1965 that "through his worldwide industrial civilization, Man is unwittingly conducting a vast geophysical experiment. Within a few generations, he is burning fossil fuel that slowly accumulated in the earth over the past 500 million years." They went on to warn: "The climatic changes that may be produced by the increased CO₂ content could be deleterious from the point of view of human beings."²⁸ Even as late as 1973, the Committee on Atmospheric Sciences of the National Academy of Science said: "Man clearly has no positive knowledge of the magnitude or the manner in which he is presently changing the climate of the earth. There is no real question that inadvertent modification of the atmosphere is taking place."²⁹

We can thus see a progress or inflation, if you like, in the rhetoric of climate scientists. Man was an experimenter on a geophysical scale in the 1950s; by the 1990s, he was a geophysical force himself. Silently and implicitly, climate scientists have doubled the figure of the human as the agent of anthropogenic global warming (AGW). Humans put out greenhouse gases in the atmosphere and the biosphere. Here the picture of the human is how social scientists have always imagined humans to be: a purposeful biological entity with the capacity to degrade natural environment. But what happens when we say humans are acting like a geophysical force? We then liken humans to some nonhuman, nonliving agency. That

is why I say the science of anthropogenic global warming has doubled the figure of the human – you have to think of the two figures of the human simultaneously: the human-human and the nonhuman-human. And that is where some challenges lie for the postcolonial scholar in the humanities.

The first challenge is the scale on which scientists invite us to imagine human agency. Consider the point that, collectively, we are now capable of affecting the climate of this planet and changing it, as the geophysicist David Archer says, for the next one hundred thousand years.³⁰ Such numbers usually function as operators with which we manipulate information. We do not understand them without training. Scientists are aware of this problem and do what historians do to bring vast scales within the realm of understanding: appeal to human experience. The Australian social and environmental historian Tom Griffiths recently published a splendid history of the Antarctic. But how does a social historian go about writing a human history of an uninhabited and uninhabitable vast expanse of snow and ice? Griffiths does what all good historians do: go to the experience that past humans have already had of such a region in order to write a human history of this place. He consults the private papers of historical explorers, looks at their letters to see how they experienced the place, and intercalates his reading of these documents with leaves from his own diary of traveling to the South Pole. This is how the Antarctic gets humanized. We use the metaphoric capacity of human language and visual records to bring its ice within the grasp of human experience. The Australian explorer Douglas Mawson went to the Antarctic for the years 1911–14, having just become engaged to a Paquita Delprat of Broken Hill in Western Australia. In one of her lovelorn letters to Mawson, Delprat wrote: “Are you frozen? In heart I mean Am I pouring out a little of what is in my heart to an iceberg? ... Can a person remain in such cold and lonely regions however beautiful and still love warmly?” Mawson reassured her that her love had warmed her “proxy iceberg” and that “he felt less cold this time.”³¹ It is through such interleaving of experiences and through the employment of figures of speech – some telling metaphors and similes – that we make a human history of the empty vastness and ice of the South Pole.

Scientists interested in creating an informed public around the crisis of climate change make a very similar appeal to experience. For reasons of space, I will illustrate the point with an example from David Archer’s book *The Long Thaw*. Archer distills out of his analysis a problem that turns around the explanation/understanding distinction I mentioned earlier. Human beings cannot really imagine beyond a couple of generations before and after their own time, he says. “The rules of economics, which govern much of our behavior,” he writes, “tend to limit our focus to even shorter time frames,” for the value of everything gets discounted in decades.³² Archer faces the problem that humans may not care for the science he is telling us about. One hundred thousand years is too far – why should we care for people so far into the future? “How would it feel,” Archer asks, trying to translate geological units into human scales, “if the ancient Greeks, for example, had taken advantage of some lucrative business opportunity for a few centuries, aware of potential costs, such as, say, a [much] stormier world, or the loss of ... agricultural productivity to rising sea levels – that could persist to this day?”³³ I find it remarkable as a historian that Archer, a socially concerned paleo-climatologist, should be asking us to extend to the future the faculty of understanding that historians routinely extend to humans of the recorded past.

But this is also where we encounter a real problem of interpretation. We write of pasts through the mediation of the experience of humans of the past. We can

send humans, or even artificial eyes, to outer space, the poles, the top of Mount Everest, to Mars and the Moon and vicariously experience that which is not directly available to us. We can also – through art and fiction – extend our understanding to those who in future may suffer the impact of the geophysical force that is the human. But we cannot ever experience ourselves as a geophysical force – though we now *know* that this is one of the modes of our collective existence. We cannot send somebody out to experience in an unmediated manner this “force” on our behalf (as distinct from experiencing the impact of it mediated by other direct experiences – of floods, storms, or earthquakes, for example). This nonhuman, forcelike mode of existence of the human tells us that we are no longer simply a form of life that is endowed with a sense of ontology. Humans have a sense of ontic belonging. That is undeniable. We used that knowledge in developing both anticolonial (Fanon) and postcolonial criticism (Bhabha). But in becoming a geophysical force on the planet, we have also developed a form of collective existence that has no ontological dimension. Our thinking about ourselves now stretches our capacity for interpretive understanding. We need non-ontological ways of thinking the human.

Bruno Latour has complained for a long time that the problem with modern political thought is the culture/nature distinction that has allowed humans to look on their relationship to “nature” through the prism of the subject/object relationship.³⁴ He has called for a new idea of politics that brings together – as active partners into our arguments – both humans and nonhumans. I think what I have said adds a wrinkle to Latour’s problematic. A geophysical force – for that is what in part we are in our collective existence – is neither subject nor an object. A force is the capacity to move things. It is pure, non-ontological agency. After all, Newton’s idea of “force” went back to medieval theories of impetus.³⁵

Climate change is not a one-event problem. Nor is it amenable to a single rational solution. It may indeed be something like what Horst Rittel and Melvin Webber, planning theorists, once called a “wicked problem,” an expression they coined in 1973 in an article entitled “Dilemmas in a General Theory of Planning” published in *Policy Sciences* “to describe a category of public policy concern that [while susceptible to a rational diagnosis] defied rational and optimal solutions,” because it impinged on too many other problems to be solved or addressed at the same time.³⁶ Besides, as Mike Hulme, a climate researcher, points out: “This global solution-structure also begs a fundamental question which is rarely addressed in the respective fora where these debates and disagreements surface: What is the ultimate performance metric for the human species, what is it that we are seeking to optimise? Is it to restabilise population or to minimise our ecological footprint? Is it to increase life expectancy, to maximise gross domestic product, to make poverty history or to increase the sum of global happiness? Or is the ultimate performance metric for humanity simply survival?”³⁷

Given that it is difficult to foresee humanity arriving at a consensus on any of these questions in the short-term future, even while scientific knowledge about global warming circulates more widely, it is possible that the turn towards what Ulrich Beck calls a “risk society” will only be intensified in the current phase of globalization and global warming. As we cope with the effects of climate change and pursue capitalist growth, we will negotiate our attachments, mediated no doubt through the inequities of capitalism, knowing fully that they are increasingly risky.³⁸ But this also means that there is no “humanity” that can act as a self-aware agent. The fact that the crisis of climate change will be routed through all

our “anthropological differences” can only mean that, however anthropogenic the current global warming may be in its origins, there is no corresponding “humanity” that in its oneness can act as a political agent. A place thus remains for struggles around questions on intra-human justice regarding the uneven impacts of climate change.

This is to underline how open the space is for what may be called the politics of climate change. Precisely because there is no single rational solution, there is the need to struggle to make our way in hitherto un-charted ways – and hence through arguments and disagreements – toward something like what Latour calls “the progressive composition of a common world.”³⁹ Unlike the problem of the hole in the ozone layer, climate change is ultimately all about politics. Hence its openness as much to science and technology as to rhetoric, art, media, and arguments and conflicts conducted through a variety of means. The need then is to think the human on multiple scales and registers and as having both ontological and non-ontological modes of existence.

With regard to the climate crisis, humans now exist in two different modes. There is one in which they are still concerned with justice even when they know that perfect justice is never to be had. The “climate justice” historiography issues from this deeply human concern. Climate scientists’ history reminds us, on the other hand, that we now also have a mode of existence in which we – collectively and as a geophysical force and in ways we cannot experience ourselves – are “indifferent” or “neutral” (I do not mean these as mental or experienced states) to questions of intra-human justice. We have run up against our own limits as it were. It is true that as beings for whom the question of Being is an eternal question, we will always be concerned about justice. But if we, collectively, have also become a geophysical force, then we also have a collective mode of existence that is justice-blind. Call that mode of being a “species” or something else, but it has no ontology, it is beyond biology, and it acts as a limit to what we also are in the ontological mode.

This is why the need arises to view the human simultaneously on contradictory registers: as a geophysical force and as a political agent, as a bearer of rights and as author of actions; subject to both the stochastic forces of nature (being itself one such force collectively) and open to the contingency of individual human experience; belonging at once to differently-scaled histories of the planet, of life and species, and of human societies. One could say, mimicking Fanon, that in an age when the forces of globalization intersect with those of global warming, the idea of the human needs to be stretched beyond where postcolonial thought advanced it.

In Conclusion

A little more than half a century ago, “an earth-born object made by man” – the Sputnik – orbited the planet in outer space, “in the proximity of the heavenly bodies as though it had been admitted tentatively to their sublime company.” The author of these words, Hannah Arendt, thought that this event foretold a fundamental change in the human condition. The earth had been “unique in the universe in providing human beings with a habitat in which they can move and breathe without effort and without artifice,” but now clearly science was catching up with a thought that “up to then had been buried in the highly non-respectable literature of science fiction.” The Sputnik could be the first “step toward escape from man’s

imprisonment to the earth.” “Should the emancipation and the secularization of the modern age,” asked Arendt, “... end with [a] ... fateful repudiation of an Earth who was the Mother of all living creatures under the sky?”⁴⁰ Still, Arendt’s reading of this change in the human condition was optimistic. A critic of “mass society,” she saw the danger of such a society mainly in spiritual terms. A “mass society” could “threaten humanity with extinction” in spirit by rendering humans into a “society of laborers.”⁴¹ But it was in the same “mass society” – “where man as a social animal rules supreme” – that “the survival of the species could [now] be guaranteed on a world-wide scale,” thought Arendt.⁴² The Sputnik was the first symbol, for her, of such optimism regarding the survival of the human species.

Today, with the crisis of anthropogenic climate change coinciding with multiple other crises of planetary proportions – of resources, finance, and food, not to speak of frequent weather-related human disasters – we know that the repudiation of the earth has come in a shape Arendt could not have even imagined in the optimistic and modernizing 1950s. Humans today are not only the dominant species on the planet, they also collectively constitute – thanks to their numbers and their consumption of cheap fossil-fuel-based energy to sustain their civilizations – a geological force that determines the climate of the planet much to the detriment of civilization itself. Today, it is precisely the “survival of the species” on a “world-wide scale” that is largely in question. All progressive political thought, including postcolonial criticism, will have to register this pro-found change in the human condition.

University of Chicago. The essay was published in *New Literary History*, 2012, 43: 1–18

A draft of this essay was presented as a lecture at the University of Virginia in December 2010. Thanks to my audience and to the anonymous readers of the journal for constructive criticisms. Special thanks are due to Rita Felski for the original invitation to write this essay and for her helpful suggestions. I am grateful to Homi K. Bhabha for making some of his recent writings available to me and for many discussions of the issues raised here.

1 See my “Belatedness as Possibility: Subaltern Histories, Once Again” in *The Indian Postcolonial: A Critical Reader*, ed. Elleke Boehmer and Rosinka Chaudhuri (New York: Routledge, 2011), 163–76.

2 I discuss these developments in “An Anti-Colonial History of the Postcolonial Turn: An Essay in Memory of Greg Denning,” Second Greg Denning Memorial Lecture (Melbourne, Australia: Department of History, The University of Melbourne, 2009), 11–13.

3 During gives his own account of these times in his introduction to *The Cultural Studies Reader*, ed. Simon During (New York: Routledge, 1993).

4 Lata Mani, “The Production of an Official Discourse on Sati In Early Nineteenth Century Bengal,” in *Europe and Its Others*, ed. Frances Barker and others (Colchester: Univ. of Essex Press, 1985), 1:107–27. The book was published in two volumes out a conference held at Essex in July 1984 on the subject of “the Sociology of Literature.”

5 See Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford Univ. Press, 1983) and Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1973). I have tried to bring Guha and White together in my essay “Subaltern

History as Political Thought” in *Colonialism and Its Legacies*, ed. Jacob T. Levy with Marion Iris Young (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 205–18.

6 Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Chicago: Univ. of Illinois Press, 1988), 271–313.

7 Guha’s *Elementary Aspects* was the best illustration of this proposition.

8 On all this, see E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1978).

9 The *locus classicus* for this position is still Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994). See Homi K. Bhabha, “Global Pathways” (unpublished).

10 Homi K. Bhabha, “Notes on Globalization and Ambivalence” in *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore, Kevin Young (Oxford: Oneworld, 2008), 39.

11 Bhabha, “Notes,” 39–40.

12 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2000), 361–62, cited in Homi K. Bhabha, “Our

Neighbours, Ourselves: Contemporary Reflections on Survival” (unpublished), 3. For Hardt and Negri’s critique of Bhabha and of postcolonialism generally, see *Empire*, 137–59.

13 Bhabha, “Our Neighbours,” 3–4.

14 Bhabha paraphrasing Arendt in “Notes,” 38.

15 Bhabha, “Notes.” Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006). For details on the Abahlali baseMjondolo movement, see their website <http://www.abahlali.org/>.

16 I read Partha Chatterjee’s *Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World* (New York: Columbia Univ. Press, 2004) as symptomatic of this predicament.

17 See Manuela Bojadžijev and Isabelle Saint-Saëns, “Borders, Citizenship, War, Class: A Discussion with Étienne Balibar and Sandro Mezzadra,” *New Formations* 58 (2006): 10–30.

18 See the map reproduced in Rochona Majumdar, *Writing Postcolonial History* (New York: Bloomsbury Academic, 2010), 15. Thanks to Sandro Mezzadra for bringing these maps to my and Majumdar’s attention.

19 Etienne Balibar, “Europe: An ‘Unimagined’ Frontier of Democracy,” *Diacritics* 33, no. 3–4 (2003): 36–44. Also Etienne Balibar, *We the*

People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship, trans. James Swenson (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2004), 7.

20 See Balibar, *We the People of Europe?* and note 21 below.

21 Gerhard Stütz and Ellen Dengel-Janic, eds., *South Asian Literatures* (Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, 2010); Sandro Mezzadra, *La Condizione Postcoloniale: storia e politica nel presente globale* (Verona: Ombre Corte, 2008).

22 See the recent documentary film *Climate Refugees* (2009) made by Michael P. Nash. <http://www.climate-refugees.com/>.

23 Sunita Narain and Anil Agarwal, *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism* (Delhi: Centre for Science and Environment, 1991).

24 For an elaboration of this point, see my essay "Verändert der Klimawandel die Geschichtsschreibung?" *Transit* 41 (2011): 143–63.

25 I discuss historiographical and some philosophical implications of the Anthropocene hypothesis in my essay, "The Climate of History: Four Theses," *Critical Inquiry* 35, no. 2 (2009): 197–222. See also Will Steffen, Paul J. Crutzen, and John R. McNeill, "The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?" *Ambio* 36, no. 8 (2007): 614–21 and the special issue of *Philosophical Transactions of the Royal Society* edited by Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Haywood, and Michael Ellis, "The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?" (2011): 835–41.

26 For elaboration, see my "Climate of History."

27 R. Revelle and H. E. Suess, "Carbon Dioxide exchange between atmosphere and ocean and the question of an increase in atmospheric CO₂

during the past decades," *Tellus* 9 (1957): 18–27, cited in *Weather and Climate Modification: Problems and Prospects*, vol. 1, summary and recommendations. Final Report of the Panel on Weather and Climate Modification to the Committee on Atmospheric Sciences, National Academy of Sciences, National Research Council (Washington: National Academy of Sciences, 1966), 88–89.

28 *Restoring the Quality of Our Environment (Report of the Environmental Pollution Panel, President's Science Advisory Committee)* (Washington: The White House, 1965), Appendix Y4, 127.

29 *[Report of the] Committee on Atmospheric Sciences*, National Research Council (Washington, DC: National Academy of Sciences, 1973), 160.

30 David Archer, *The Long Thaw: How Humans are Changing the Climate of the Planet for the Next 100,000 Years* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2010).

31 Tom Griffiths, *Slicing the Silence: Voyaging to Antarctica* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2007), 200.

32 Archer, *The Long Thaw*, 9.

33 Archer, *The Long Thaw*, 9–10.

34 Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, trans. Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2004). Also see the debate between David Bloor and Bruno Latour: Bloor, "Anti-Latour," and Latour, "For David Bloor ... And Beyond," in *Studies in History and Philosophy of Science* 30, no. 1 (1999): 81–112 and 113–29.

35 J. Bruce Brackenridge, *The Key to Newton's Dynamics: The Kepler Problem and the Principia*

(Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1995).

36 Quoted in Michael Hulme, *Why We Disagree About Climate Change: Understanding Controversy, Inaction, and Opportunity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009), 334. Here is a contemporary definition of a "wicked problem": "A wicked problem is a complex issue that defies complete definition, for which there can be no final solution, since any resolution generates further issues, and where solutions are not true or false or good or bad, but the best that can be done at the time. Such problems are not morally wicked, but diabolical in that they resist all the usual attempts to resolve them." Valerie A. Brown, Peter M. Deane, John A. Harris, and Jaqueline Y. Russell, "Towards a Just and Sustainable Future," in *Tackling Wicked Problems: Through the Transdisciplinary Imagination*, ed. Valerie A. Brown, John A. Harris, and Jaqueline Y. Russell (London, Washington: Earthscan, 2010), 4.

37 Hulme, *Why We Disagree*, 336.

38 Ulrich Beck, "The Naturalistic Misunderstanding of the Green Movement: Environmental Critique as Social Critique," in *Ecological Politics in an Age of Risk*, trans. Amos Weisz (Cambridge: Polity, 1995), 36–57. See also the discussion in Ursula K. Heise, *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global* (New York: Oxford Univ. Press, 2008), chap. 4.

39 Latour, *Politics of Nature*, 47.

40 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., introduction by Margaret Canovan (1958; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998), 1–2.

41 Arendt, *The Human Condition*, 46.

42 Arendt, *The Human Condition*, 46.

POSTKOLONIALE STUDIER OG KLIMAÆNDRINGERNES UDFORDRINGER

Dipesh Chakrabarty

Tilgnet Homi K. Bhabha

Uanset vores tilgang til postkoloniale studier på dette afgørende historiske tidspunkt er der to fænomener, der begge har været til offentlig debat siden starten af 1990'erne, og som ingen af os helt kan komme udenom i vores personlige og fælles liv: globalisering og global opvarmning. Al tænkning om vores samtid må inddrage begge dele. I dette essay bruger jeg nogle af Homi K. Bhabhas nyere tekster til at vise, hvordan en førende samtidig postkolonial tænker forestiller sig figuren "menneske" i en epoke præget af dét, der ofte kaldes "neoliberal" kapitalisme. Herefter diskuterer jeg kort debatten om klimaforandringer med henblik på at undersøge, hvordan postkolonial tankegang evt. bør strækkes, så den matcher den globale opvarmnings realitet. I sidste ende er min tese enkel: at det aktuelle sammentræf mellem globalisering og global opvarmning udfordrer os til at gentænke menneskelig handlegkraft på tværs af flere og usammenlignelige planer.

Efter det 19. århundrede stod vi med nogle internationalistiske og universelle ideologier, heriblandt marxisme og liberalisme, som begge – om end på forskellig vis – har deres udspring i oplysningstiden. Antikolonial tænkning er en udløber af samme gren. Bølgerne af afkoloniseringsbevægelser i 1950'erne og 1960'erne blev efterfulgt af postkolonial kritik, som på universiteterne i de angloamerikanske lande blev indplaceret som våbenbroder til *Cultural Studies* – eller "kulturstudier". Tilsammen bidrog kulturstudier og postkolonial kritik til litteraturen om globalisering, selvom globaliseringsstudier som sådan også trak på tendenser inden for de beslægtede discipliner sociologi, økonomi og antropologi. Nu findes der litteratur om global opvarmning og en generel stemning af klimakrise, som utvivlsomt medieres af den kapitalistiske udviklings ulighed, men det er en krise, som berører hele menneskeheden. I alle disse bevægelser står vi tilbage med tre billeder af mennesket: Først har vi den universalistiske oplysningstids opfattelse af mennesket som potentielt det samme overalt; et subjekt, som er i stand til at have og gøre rettigheder gældende. Dernæst det postkoloniale/



postmoderne syn på mennesket som det samme, men overalt udstyret med dét, som forskere kalder "antropologiske forskelle" – i form af klasse, seksualitet, køn, historie osv. Dette syn understreges af litteraturen om globalisering. Og endelig har vi figuren "menneske" i den antropocæne periode; den æra, hvor mennesker udgør en geologisk kraft på jorden og ændrer dens klima de næste tusindvis af år ud i fremtiden. Hvis kritiske røster om globalisering fokuserer på antropologiske forskelle, opfatter den videnskabelige litteratur om global opvarmning mennesket som en konstitutiv enhed – en art eller kollektivitet, hvis insisteren på en energiforbrugende civilisation baseret på fossile brændstoffer nu udgør en trussel mod selvsamme civilisation. Disse opfattelser af mennesket afløser ikke hinanden. De kan ikke placeres på et fremskridtskontinuum. Alle opfattelserne kan optræde samtidig uden at blive ugyldiggjort af de øvrige. De er bare adskilt. Et hvilket som helst forsøg på at forstå menneskets vilkår i dag – efter kolonialisme, globalisering og global opvarmning – i et politisk og etisk register indebærer nødvendigheden af at tænke mennesket adskilt; gennem bevægelser, som virker modstridende, når de optræder samtidigt.

Da jeg imidlertid nærmer mig disse spørgsmål som en, der er uddannet inden for historiefaget, vil jeg benytte mig af netop dette og gøre en kort historisk omvej. Jeg undskylder på forhånd for det selvbiografiske islæt, for jeg var også vidne til den historie, jeg genfortæller her. Min ankomst til feltet postkoloniale studier var – meget passende for en, der interesserer sig for forsinkelser – forsinket.¹ I 1980'erne tog de postkoloniale idéer som bekendt engelskinstutter på angloamerikanske universiteter med storm. Når jeg ser tilbage på det nu, synes postkoloniale studier i det mindste indledningsvis at have været en del af en kulturel og kritisk proces, hvorigennem et postimperialistisk Vesten tilpassede sig en lang afkoloniseringsproces, der muligvis stadig pågår. Det kan til syvende og sidst ikke være uden betydning, at det netop var kampen mod racisme i det postimperialistiske Storbritannien, der bragte Stuart Hall, Homi Bhabha og Isaac Julien sammen for at læse Fanon i London i slutningen af 1980'erne og 1990'erne; en kamp, der sommetider officielt blev bakket op af det radikale Greater London Council i Institute of Contemporary Arts lokaler.²

Den amerikanske arena for postkoloniale studier var unægtelig noget anderledes. Edward Said skrev *Orientalism* (1978) på baggrund af sit engagement i den palæstinensiske frihedskamp, og Gayatri Spivak, må man antage, reagerede bl.a. på de amerikanske universiteters kulturkampe vedrørende en eventuel åbning af kernecurriculum (som på Stanford i slutningen af 1980'erne) og en efterfølgende omdefinition af den litterære kanon, da hun introducerede et amerikansk akademisk publikum for den indiske feministiske forfatter Mahasweta Devi. I Australien var jeg i de år vidne til en udvikling, der trak på både engelske og nordamerikanske forløbere. Jeg fik rodet mig ind i de debatter om "kultur som forskel" og den litterære kanon, som foregik under møder på det humanistiske fakultet på University of Melbourne i slut-1980'erne. Simon During var en af disse debatters førende tænkere; en foregangsmand inden for det forskningsfelt, der senere kom til at hedde kulturstudier.³ University of Essex' konferencer om postkoloniale studier var lige løbet af stabelen. Jeg var mig Durings engagement i disse konferencer bevidst. Lata Mani, som dengang gik på overbygningen ved History of Consciousness-centret på University of California i Santa Cruz, havde fået trykt en banebrydende artikel om "sati" i en af konferenceudgivelserne. Imidlertid havde Essex-papirerne stadig ikke ramt historikeruniverset.⁴ Vi begyndte at udgive *Subaltern Studies* i Indien i 1983 uden at vide så meget om postkolonial litteraturkritik. Jeg kan huske, at Simon During i midten af 1980'erne vendte tilbage til Melbourne fra en konference om postkolonialisme et sted i udlandet og spurgte mig, om jeg kendte til Homi Bhabhas tekster. Jeg svarede en anelse overrasket, som de fleste veluddannede avislæsende

indere ville have svaret dengang: "Selvfølgelig. Et stort indisk atomforskningscenter er opkaldt efter ham. Han var en af vore bedste fysikere, men hvorfor skulle jeg være interesseret i ham?" Det var den dag, den anden Homi Bhabha kom ind i mit liv – som et forbyttet barn eller pr. stedfortræder – som et spørgsmål om forskel *inden* identiteten "Homi Bhabha" (for nu at efterligne min kære ven af samme navn).

Subaltern Studies, den historiografiske bevægelse, som jeg blev associeret med, voksede ud af antikolonial tænkning – ikke postkolonial ditto. Vi var en håndfuld unge mænd (i begyndelsen mænd), der var interesserede i Indiens historie, og på visse planer var vi desillusionerede over vore forældres nationalisme. De to englændere i gruppen, David Arnold og David Hardiman, var antiimperialister i deres politiske udsyn og forkastede den fremherskende proimperialistiske historiografi, som udgik fra England. Gruppens indiske medlemmer var skuffede og vrede over den indiske nations manglende evne til at levere den sociale retfærdighed, som den antikoloniale nationalisme havde stillet os i udsigt. Vores historiografiske oprør stillede mange interessante metodologiske spørgsmål til den indiske historie og historien generelt. Vores mentor Ranajit Guha kunne let betragtes som en af primus motorerne for den såkaldte sproglige vending inden for historiefaget, selvom det skal siges, at Hayden White allerede havde stillet mange af de mest presserende spørgsmål i 1970'erne.⁵ Vore analyser af de underordnede (*subaltern*) historier var stærkt påvirkede af Guhas smittende entusiasme over dén type strukturalisme, der blev associeret med Barthes, Jakobson og Levi-Strauss; en strukturalisme, som man også kunne forbinde med Hayden White og med et tidligt moment inden for kulturstudier – særligt i Storbritannien, hvor *New Accent*-udgivelserne understregede, hvor vigtig strukturalismen var, og hvor Guha oprindeligt havde sin base. Gramsci, som fik et udvalg af sine fængselsnotesbøger oversat til engelsk i 1971, havde udjævnet de værste stalinistiske knaster i vores indobritiske marxisme og gjorde os lydhøre over for det folkeliges vigtighed, og ved Maos hjælp blev det nemmere at forestille sig bonden som et moderne revolutionært subjekt (mange af historikerne i gruppen havde tidligere været involveret i den maoistiske bevægelse i Indien mellem 1967 og 1971). Men vi stiftede først bekendtskab med det postkoloniale tanke-sæt, da Spivak introducerede os for sin dekonstruktionistiske version af marxisme og feminisme og fik os til at konfrontere vores teoretiske uskyld ved at foreslå den underordnede som "subjekt" i sin egen historie. Mens vi grundede over den udfordring, hun stillede gruppen, og tog dens konsekvenser til os, gik vi fra blot at være antikoloniale historikere (med en spirende kritik af nationalstatens udformning) til at være en del af den postkoloniale kritiks intellektuelle landskab.

"Hvad var forskellen?" kunne man måske spørge. Forskellen indvarsledes af Spivaks skelsættende essay *Can the Subaltern Speak?*, som hun begyndte at skrive som en reaktion på *Subaltern Studies*-projektet og forud for vores første møde.⁶ Mennesket i vores antikoloniale tankegang var en suverænitetsfigur. Vi ønskede at gøre bonden eller den underordnede til subjekt i sin egen historie – punktum. Og vi forestillede os dette subjekt i den autonome rettighedshavende persons billede med samme adgang til repræsentation i nationale og andre historier, som blev andre fra en mere privilegeret baggrund til del. Vores position hvilede på en ligefrem bøn om social retfærdighed – på samme måde som i en række marxistiske, feministiske eller endog liberale historier. Og som Fanon så vi de underordnede klasser gøre krav på deres menneskelighed gennem revolutionære omvæltninger. For os var dét at blive menneske ensbetydende med dét at blive et subjekt.⁷

Derfor var Spivaks øvelse i *Can the Subaltern Speak?* så vederkvægende. Den udfordrede selve idéen om "subjektet", som *Subaltern Studies* og megen antikolonial tankegang fejrede, og inviterede os til at skrive dekonstruktive historier om subjektivitet.

Denne kritik af subjektet var ikke den samme, som man fandt i Althusseres anti-humanisme i 1960'erne og 1970'erne, der sådan irriterede E.P. Thompson, det forrige århundredes store humanistiske historiker.⁸ Postkolonial kritik af subjektet var faktisk en mere fundamental orientering mod det menneskelige, hvilket for mig at se er bedst eksemplificeret hos Homi Bhabha. Det var en orientering, som både anerkendte forskel som et filosofisk spørgsmål og samtidig afviste dens essentialisering gennem identitetspolitik.⁹ Denne ene strømning, som ikke forløb ad identitetspolitiske årer, men derimod via forskelsfilosofi, forbandt postkoloniale teorier med teorier om menneskets vilkår i globaliseringsalderen.

For at kunne påskønne de tætte politiske relationer mellem "rettighedstænkning" og dét korpus af postkolonial tankegang, som trak på den poststrukturalistiske kritik af subjektet, må vi bevæge os ud over nogle af 1990'ernes frugtesløse debatter. Efter min mening var det en fejl af venstrefløjens på begge sider af 1990'ernes postmoderne skel at begrebsliggøre disse to forskellige konfigurationer af det menneskelige – mennesket som et rettighedshavende subjekt og mennesket som en figur fanget gennem kritikken af subjektet – som var de oppe mod hinanden i et kapløb med livet som indsats. Kritikken af subjektet gjorde ikke forestillingen om det autonome subjekt ubrugelig, ligesom kritikken af nationalstaten ikke med ét slag gjorde selve institutionen forældet. Af postkoloniale tænkere har jeg lært, at det er nødvendigt at bevæge sig igennem modstridende menneskelige figurer; det ene øjeblik i form af personens og subjektets sammenfald som i liberal eller marxistisk tankegang og det næste via deres adskillelse. Før jeg kommer ind på, hvad der tvinger os til et sådant konceptuelt grænseoverløb, vil jeg skildre det adrætte greb, jeg hentyder til, ved hjælp af nogle af Homi K. Bhabhas senere tekster.

Mennesket i postkolonial kritik i dag

Hør, hvordan Bhabha skriver om vor tids nye underordnede klasser: "De statsløse", "migrantarbejdere, minoriteter, asylansøgere [og] flygtninge", som "repræsenterer fremspirende, udokumenterede livsverdener, der sprænger de formelle termer "beskyttelse" og "status", fordi – og her citerer han Balibar – "de *'hverken er insidere eller outsiders, eller (for mange af os) ... insidere, der officielt betragtes som outsiders'*".¹⁰ Klassisk Bhabha, kunne man måske mene, denne ombytning af udenfor og indenfor. Og dog er det ikke "de kosmopolitiske påberåbelser af globalt etisk ligeværd", som Bhabha læser ind i disse nye underordnede i den kapitalistiske verdensorden. Hans blik hviler lige så fast på de afsavn, som mennesket lider under disse betingelser, som på spørgsmålet om rettigheder: "Som insidere/outsidere truer de den kosmopolitiske drøm om en 'verden uden grænser' ... ved – i den internationale statsdannelse midte – at åbne en kompleks og modstridende tilværelses- eller overlevelsesmodus et sted mellem jura og barbari. Det er en slags ingenmandsland, som i et migrationsperspektiv skygger for den globale succes ... I stedet for fuld borgerdeltagelse må de nøjes med kulturel overlevelse i migrantmiljøer".¹¹

"Fuld borgerdeltagelse" – man bemærker straks den normative horisont, som Bhabha baserer sine iagttagelser på. Det er netop sådanne iagttagelser, der medgiver, at vores anerkendelse af det menneskelige vilkår i hverdagen ikke *i sig selv* modsiger spørgsmål om social retfærdighed. Tværtimod. Bhabha anerkender naturligvis, at den kulturelle overlevelses politik ofte erstatter den "fulde borgerdeltagelse" i verdensøkonomiens nye underordnede liv. Men han må bevæge sig mellem disse to poler (overlevelse versus borgerdeltagelse) for at kunne anskue de underordnede kulturelle



overlevelsespolitik som ikke bare en kreativtets- og improvisationszone – hvilket det er – men også en zone præget af afsavn og umyndiggørelse. Det skal således blive interessant at se, hvordan det netop er denne frihed, som Bhabha påstår at tænke modsatrettet – på én gang som mobilitet (overlevelse) og stilstand (borgerdeltagelse) – der gør ham i stand til at bytte roller med sine fordums kritikere Michael Hardt og Antonio Negri, som i "nomadisme og raceblanding" fandt "dyder, som de første etiske praksisser på Imperiets terræn", idet "cirkulation" eller "deterritorialisering" efter deres mening var et skridt på vejen mod det globale medborgerskab, som indebar "kampen mod det slaveri at tilhøre en nation, en identitet, et folk og således deserteringen fra suveræniteten og alle de grænser, den sætter for subjektivitet"; for dem og af samme årsag "helt og holdent positivt".¹² "Et sådant emancipatorisk ideal", skriver Bhabha, "– så fikseret på den *flydende*, grænseløse, globale verden – forsømmer at konfrontere dét faktum, at migranter, flygtninge eller nomader ikke bare cirkulerer". Tværtimod, pointerer han umiddelbart efter:

"De bliver nødt til at slå sig ned, ansøge om asyl eller nationalitet, kræve bolig og uddannelse, gøre deres økonomiske og kulturelle rettigheder gældende og søge statsborgerskab. Derfor er det sundt at vende sig mod mindre "cirkulationseg-nede" former for økonomi såsom handel og tariffer eller skatter og pengepolitik – i langt mindre grad åbne for postmoderne metaforisk appropriation – for at se, hvordan de påvirker de diasporadiske kulturstudiers globale forestillingsverden. Positive globale relationer afhænger af beskyttelsen og udvidelsen af disse nationale "territoriale" ressourcer, som derpå burde blive en del af den "globale" resourceomfordelings politiske økonomi og en transnational moralsk økonomi baseret på omfordelingsmæssig retfærdighed."¹³

Pointen med disse lange citater er ganske enkelt at vise, hvor sidestillede og overlappende disse to menneskefigurer forbliver i Bhabhas diskussioner: hverdagsmennesket, som illustrerer menneskets vilkår som en legemliggørelse af dét, Bhabha engang kaldte "forskell indeni" – insideren som outsider og omvendt – mennesket, som improviserer og overlever, og mennesket, som gør sine kulturelle og økonomiske rettigheder gældende i forventning om en dag at blive den suveræne borgerfigur.

Denne konstante bevægelse mellem normative og onto-eksistentielle billeder af mennesket i Bhabhas tekster er en indikator for den svære menneskelige situation, som er frembragt af dominerende former for globalisering. Bhabha forklarer denne situation ved hjælp af Hannah Arendt. Arendt skrev engang, at selve skabelsen af "én verden" gennem postulatet om mange forskellige "folkeslag" ordnet i nationalstater frembragte statsløshedsproblemet; ikke på grund af "manglende civilisation", men som "den perverse konsekvens af modernitetens politiske og kulturelle betingelser".¹⁴ Moderniteten skabte dette nye "barbariske" vilkår for mange mennesker, nemlig at blive erklæret statsløse, såfremt de ikke kan identificeres med en nationalstat, hvilket tvinger dem til at ty til overlevelsespolitik. I dag er det ikke bare nationalstaterne, der skaber disse betingelser for statsløse, illegale migranter, gæstearbejdere og asylansøgere. Det er en dybere kvide, som er frembragt af både globaliseringen af kapitalen og det demografiske pres i fattigere lande, der skyldes den ujævne postkoloniale udvikling. Uanset om du læser Mike Davis om *The Planet of Slums* eller dokumenter fra Abahlali baseMjondolo, slumbeboernes bevægelse i Durban i Sydafrika, er det tydeligt, at vore dages kapitalisme næres af en stor pulje migrantarbejdskraft, ofte illegal, som mange af os afskriver som "overskudsbefolkning" – en proces, der fratager disse grupper adgang til sociale ydelser eller services, mens deres arbejdskraft forbliver afgørende for servicesektorens fortsatte virke i både avancerede og voksende økonomier.¹⁵ Samtidig må det anerkendes, at flygtninge og asylansøgere også er et produkt af statsmæssige

fiaskoer i ledtog med en lang række faktorer: økonomiske, politiske, demografiske og miljømæssige. Tilsammen legemliggør disse vore dages underordnede klasser menneskets vilkår negativt, som et billede på afsavn. Ingen etnografi i deres dagligdag kan positivt få adgang til sit forskningsobjekt gennem figuren "medborger". Da vi som analytikere altid tilhører én eller anden form for civilsamfund, kan vores normative horisonter alligevel ikke undgå at afhænge af målestokken "kulturelle og økonomiske rettigheder" og "fuld borgerdeltagelse", selvom en reel mulighed for faktisk medborgerskab for alle synes stadig mere fjern. Er der måske ikke allerede en milliard mennesker, der lever uden adgang til rent drikkevand? Hvornår vil de illegale bangladeshiske og nordafrikanske arbejdere, som man møder på gaden i Athen, Firenze, Rom, Wien og London – for ikke at tale om illegal bangladeshisk arbejdskraft i uformelle sektorer i Indien og Pakistan – blive fuldgældige europæiske medborgere? Der er dog én hage ved vores tænkning, som vedrører selvmodsigelserne i vore livsverdener i dag. I modsætning til de normative horisonter i for eksempel Marx' klassiske skrifter giver vore horisonter os ikke noget udsigtspunkt, hvorfra vi ikke bare kan dømme men også beskrive og kende disse klasser, og etnografierne over, hvad de marginaliserede, de fattige og de ekskluderede faktisk gør for at overleve, leverer heller ikke nogen alternative normer for samfund, der stadig bakser med store og centraliserende institutioner, selskaber og bureaukratier.¹⁶

Denne splittelse er p.t. mest ekstrem i dét, progressive europæiske teoretikere såsom Etienne Balibar eller Sandro Mezzadra skriver for at give flygtninge, asylansøgere og illegale immigranter en plads i europæisk historie og politik.¹⁷ Det kommer muligvis bag på læseren, at Europa i dag er oversået med tilbageholdelsescentre til disse uvelkomne mennesker. Antallet af sådanne centre er oppe på mere end hundrede, og de strækker sig ud over Europas grænser ned i Nordafrika.¹⁸ Europa har vedtaget grænsebeskyttelsespolitik, der minder om den, vi ser i USA eller Australien, bortset fra at grænserne i Europa (hvis man da kan kalde et tilbageholdelsescenter en grænse) i lige så høj grad befinder sig i Europa som udenfor. Det er denne grænseubestemmelighed, som har fået Balibar til at gøre dén iagttagelse, at hvis det 19. århundrede var en tid, hvor europæisk imperialismen forvandlede geografiske frontlinjer (*frontiers*) til landegrænser ved at eksportere grænseformen hinsides Europa, så står vi i dag på tærsklen til en tid, hvor landegrænser atter bliver til geografiske frontlinjer.¹⁹

Det står imidlertid klart, når man læser Balibar og Mezzadra om disse spørgsmål, at deres tekster er fanget i spændingsfeltet mellem to tendenser: På den ene side bliver de nødt til at anerkende det historiske og aktuelle barbari, som tidligere har fungeret som grundlag for den europæiske "civilisation" og fortsat gør det i et vist omfang selv i dag; på den anden side er de tvunget til at appellere til de højeste utopiske idealer i deres civilisatoriske arv for at kunne koncipere og fremelske en levende europæisk politik, som ikke blot praktiserer dén gæstfrihedens og ansvarlighedens etik, som Derrida, Levinas og andre har skrevet om, men som ydermere er forankret i en dyb accept af menneskets mangfoldige arv inden for egne grænser.²⁰ Det er dermed ikke overraskende, at europæiske intellektuelle – uanset om de diskuterer flygtninge med ophav uden for Europa eller interne migranter fra de tidligere kolonier og spørgsmålet om "Østeuropa" – i stadig stigende grad debatterer postkolonial teori og endog selv producerer deres egne tekstsamlinger og oversættelser af postkoloniale tekster.²¹ Europa af i dag er tydeligvis en ny grænse for postkoloniale studier, og dét skyldes ikke, at det klassiske underordnede subjekt findes i Europa. Nej, det skyldes, at verdensøkonomiens nye underordnede – flygtninge, asylansøgere, illegale arbejdere – findes i hele Europa, og det er ved at gøre disse grupper til genstand for sin tænkning, at Homi Bhabha når frem til en figur for det menneskelige, som i sine grundbestanddele og nødvendigvis er fordoblet og selvmodsigende.

Lad os nu vende blikket mod den globale opvarmning med henblik på en undersøgelse af, hvordan den udfordrer os til at forestille os mennesket.

Mennesket i den antropocæne tidsalder

Hvis den globale opvarmning eller klimaforandringerne ikke havde banket umiskendeligt på i rapporten fra Det Mellemstatslige Panel om Klimaændringer (IPCC) i 2007, ville globalisering måske have været det vigtigste omdrejningspunkt for vores tanker om dét at være menneske. Men den globale opvarmning rummer endnu en udfordring. Den efterlyser visioner for det menneskelige, som hverken rettighedsdiskursen eller kritikken af subjektet har tilvejebragt. Dette gør som tidligere nævnt ikke disse tidligere kritikker irrelevante eller overflødige, for klimaforandringerne vil frembringe – og er allerede begyndt at frembringe – sine egne flygtninge og regimesammenbrud.²² Klimaforandringernes effekter medieres af dén globale ulighed, vi allerede har. Så de to visioner om det menneskelige, jeg allerede har skitseret – det universalistiske syn præget af global retfærdighed mellem individer, forestillet som havende de samme rettigheder alle vegne, og dén kritik af subjektet, som poststrukturalismen engang fremførte – vil begge forblive virkningsfulde. Når vi diskuterer klimaretfærdighed, bevæger vi os således igennem det vante mønster: Vi kritiserer de magtfulde og rige nationers selvophøjende tendenser og taler om en progressiv politik med differentierede ansvarsområder i håndteringen af debatter om migration, legal eller illegal. En af de tidlige væsentlige traktater om problemet og den globale opvarmnings politik blev skrevet af to respekterede indiske miljøforkæmpere. De gav den titlen: *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism*.²³ Dén forskning og politik, som klimaforandringerne har ført med sig, har ikke gjort dette mønster irrelevant eller unødvendigt; men det er blevet utilstrækkeligt som analysestrategi.²⁴

Lad os fundere over dén udfordring, som klimaforskning udgør for humanister. Klimaforskere taler om målestokke, som overgår den menneskelige fatteevne, selvom de for det meste ikke gennemtænker de humanistiske konsekvenser af deres egen påstand om, at den nuværende opvarmning – i modsætning til tidligere klimaændringer her på kloden – er menneskeskabt. Mennesket besidder nu kollektivt set en handlekraft i forhold til, hvad der skal ske med planetens klima; et privilegium, som tidligere var forbeholdt meget omfattende geofysiske kræfter. På dét punkt repræsenterer krisen noget andet end dét, som miljøaktivister har skrevet om indtil nu: menneskets konsekvenser for vores nær- eller regionale miljø. Forestillingen om mennesket som en kraft af en meget stor geopolitisk målestok, som påvirker planeten, er ny. Visse forskere med den nobelprisbelønnede Paul J. Crutzen i spidsen har foreslået, at vi står ved indgangen til en ny geologisk æra; en æra, hvor mennesker fungerer som en kraft, der bestemmer klimaet på hele planeten på én gang. De har foreslået, at vi kalder denne periode "den antropocæne" for at markere afslutningen på den holocæne periode, der var opkaldt efter det geologiske "nu", inden for hvilket den dokumenterede historie om mennesket indtil videre har udfoldet sig.²⁵ Men hvem er "vi" i denne proces? Hvad mener vi om denne kollektive menneskelige handlekraft i den antropocæne æra?

Forskere, som arbejder med universets fysiske historie eller historien om jordens klima i fortiden, fortæller uden tvivl bestemte typer historier. Men for at sige det som Gadamer eller Dilthey **forklarer** de fortiden uden at blive afkrævet en forståelse for den i humanistisk forstand. Hver enkelt forklaring giver mening, fordi den relaterer sig til andre eksisterende forklaringer. Men en kognitiv øvelse er ikke det samme som at



"forstå" i Gadamers betydning, og indtil der findes et element af sidstnævnte, har vi ingen historie – i det mindste ikke om mennesket. Hvilket er grunden til, at en rent naturhistorisk redegørelse for klimaet gennem de sidste mange millioner år ikke ville være særlig interessant for en postkolonial historiker, som beskæftiger sig med menneskets historie.

Det bemærkelsesværdige ved den nuværende krise er, at klimaforskerne ikke bare kreerer forskellige versioner af naturhistorien. De redegør også for klimaforandringer som hverken rent "naturhistoriske" eller rent "menneskehistoriske". Og dette skyldes, at de forlener mennesket med en handlekraft, som er hele denne histories omdrejningspunkt. Ifølge dem er de aktuelle *globale* (ikke regionale) klimaforandringer i det store hele menneskeskabte. Dette indebærer, at mennesker nu er en del af klodens naturhistorie. Den imaginære mur mellem naturhistorien og menneskets ditto, som blev indstiftet tidligt i moderniteten og forstærket i løbet af det 19. århundrede, efterhånden som humanvidenskaberne og deres fag faldt på plads, var skæmmet af nogle alvorlige og langvarige revner.²⁶

Tilskrivelsen af geologisk handlekraft til mennesker er en forholdsvis ny udvikling inden for klimaforskningen. Et af de tidligste eksempler, jeg har kunnet finde, på forskere, der tildeler mennesket en rolle i planetens geofysiske proces, er i en artikel, som oceanografen Roger Revelle fra University of California, San Diego, og geofysikeren H.E. Suess fra University of Chicago sammen skrev til tidsskriftet for geofysik *Tellus* i 1957. "Mennesker foretager nu et omfattende geofysisk eksperiment af en type, som ikke kunne have fundet sted tidligere, og som ikke vil kunne gentages i fremtiden", skrev de. "I løbet af nogle få århundreder fører vi det koncentrerede organiske kulstof, der har været lagret i sedimentære bjergarter i flere hundrede millioner år, tilbage til atmosfæren og oceanerne. Dette eksperiment kan, hvis det dokumenteres fyldestgørende, give et langsigtet indblik i de processer, der er afgørende for vejr og klima".²⁷ Den amerikanske præsidents Science Advisory Committees såkaldte Environmental Pollution Panel ytrede i 1965, at "mennesket gennem sin verdensomspændende industrielle civilisation uforsætligt er i gang med et kæmpemæssigt geofysisk eksperiment. I løbet af et par generationer afbrænder vi fossile brændstoffer, som langsomt blev akkumuleret i jorden gennem de sidste 500 millioner år". De fortsatte med en advarsel: "De klimaændringer, som muligvis skyldes det øgede CO₂-indhold, kan være skadelige set fra et menneskeperspektiv".²⁸ Selv så sent som i 1973 udtalte National Academy of Sciences Committee on Atmospheric Sciences: "Mennesket har tydeligvis ikke nogen sikker viden om udstrækningen af eller måden, hvorpå vi p.t. forandrer jordens klima. Der hersker ikke for alvor tvivl om, at vi er i færd med at foretage utilsigtede ændringer af atmosfæren".²⁹

Vi er således vidner til en udvikling eller endog inflation i klimaforskernes sprogbrug. I 1950'erne eksperimenterede mennesket på en geofysisk skala. I 1990'erne var vi blevet til en selvstændig geofysisk kraft. Tavst og indforstået har klimaforskerne dubleret figuren "menneske" som aktør i den menneskeskabte globale opvarmning (AGW). Det var mennesket, som ledte drivhusgasser ud i atmosfæren og biosfæren. Her tilsvarende billedet af mennesket dén forestilling, som sociologer altid har haft: en målrettet biologisk enhed med evnen til at nedbryde miljøet. Men hvad sker der, når vi siger, at mennesket opfører sig som en geofysisk kraft? Dermed sidestiller vi mennesker med en ikke-menneskelig, ikke-levende handlekraft. Det er derfor, jeg mener, at videnskaben om den menneskeskabte globale opvarmning har dubleret figuren "menneske" – man bliver nødt til at tænke de to figurer samtidig: det menneskelige menneske og det ikke-menneskelige menneske. Og dét giver nogle udfordringer for den postkoloniale teoretiker på humaniora.

Den første udfordring er den målestok, efter hvilken forskerne inviterer os til at forestille os den menneskelige handlekraft. Husk på, at vi nu kollektivt er i stand til at påvirke klimaet på denne jord og ændre det, som geofysikeren David Archer siger, de næste hundredtusind år.³⁰ Sådanne tal fungerer typisk som operatører, hvormed vi kan manipulere information. Vi forstår dem ikke uden forkundskaber. Videnskabsfolk er klar over dette problem og griber til samme midler som historikere for at gøre disse enorme målestoksforhold tilgængelige for den menneskelige bevidsthed: De appellerer til den menneskelige erfaring. Den australske social- og miljøhistoriker Tom Griffiths udgav for nylig en fremragende historie om Antarktis. Men hvordan går en socialhistoriker til opgaven at skrive en menneskehistorie om en ubeboet og ubeboelig vidstrakt masse af is og sne? Griffiths gør, hvad alle gode historikere gør: Han henter de erfaringer frem, som mennesker tidligere har haft i et sådant område, for at kunne skrive en menneskelig historie om stedet. Han læser tidligere opdagelsesrejsendes personlige optegnelser og breve for at få en fornemmelse af, hvordan de oplevede stedet, og krydrer sin læsning af disse dokumenter med uddrag af sin egen rejsedagbog fra Sydpolen. Således bliver Antarktis menneskeliggjort. Vi benytter os af sprogets metaforiske kapacitet og visuelle optegnelser for at gøre isen begribelig for den menneskelige eksistens. Den australske opdagelsesrejsende Douglas Mawson tog til Antarktis i 1911-14, lige efter han var blevet forlovet med Paquita Delprat fra Broken Hill i det vestlige Australien. I et af sine smægtende breve til Mawson skriver Delprat: "Er du frosset til is? I hjertet, mener jeg ... Overøser jeg et isbjerg med dét, som mit hjerte indeholder? ... Kan et menneske opholde sig under så kolde og ensomme – om end smukke – himmelstrøg og stadig elske varmt?" Mawson forsikrede hende om, at hendes kærlighed havde varmet hendes "vikarierende isbjerg", og at han "frøs mindre denne gang".³¹ Det er gennem sådanne indskud af erfaringer og gennem talemåder – sigende metaforer og simili – at vi gør Sydpolens is og tomme vidder til menneskehistorie.

Videnskabsfolk, der ønsker at skabe en informeret offentlighed under denne klimakrise, appellerer til erfaringen på lignende vis. Af pladsmæssige hensyn vil jeg illustrere med et eksempel fra David Archers bog *The Long Thaw*. Archer uddestillerer et problem af sin analyse, som vender den tidligere nævnte sondring mellem forklaring og forståelse på hovedet. Mennesker formår ikke rigtig at tænke mere end et par generationer frem eller tilbage, siger han. "De økonomiske regler, som styrer meget af vores adfærd", skriver han, "har det med at begrænse vores fokus til kortere tidsrammer", for altings værdi falder med ti års mellemrum.³² Archer står med dét problem, at folk ikke nødvendigvis interesserer sig for den forskning, han fortæller om. Hundredtusind år er for meget – hvorfor bekymre os om medmennesker så langt ude i fremtiden? "Hvordan ville vi have det", spørger Archer i forsøget på at oversætte geologiske enheder til menneskelig målestok, "hvis for eksempel de gamle grækere havde lukreret på en eller anden indbringende forretningsmulighed i et par århundreder, selvom de var klar over den potentielle pris såsom en [meget] mere blæsende verden eller nedsat ... landbrugsproduktivitet som følge af øget vandstand; fænomener, vi stadig ville mærke til i dag?"³³ Som historiker finder jeg det slående, at Archer, en socialt engageret palæoklimatolog, beder os om at udbrede den fatteevne, som historikere ofte udbreder til mennesker i den dokumenterede fortid, til fremtiden.

Men her støder vi så også på et seriøst fortolkningsproblem. Vi skriver om fortiden med fortidsmenneskers erfaringer som medierende instans. Vi kan sende mennesker, eller endog kunstige øjne, til det ydre rum, polerne, toppen af Mount Everest, Mars eller Månen og pr. stedfortræder opleve dét, som ikke er direkte tilgængeligt for os. Vi kan også – gennem kunst og fiktion – udbrede vores forståelse til dem, som i fremtiden evt. kommer til at lide under den geofysiske kraft, som menneskeheden udgør.

Men vi kan aldrig nogensinde opleve os selv som en geofysisk kraft, skønt vi nu *ved*, at dette er én af de måder, hvorpå vores kollektive eksistens kommer til udfoldelse. Vi kan ikke sende nogen ud med henblik på umedieret at opleve denne "kraft" på vores vegne (hinsides oplevelsen af dens konsekvenser medieret af andre direkte erfaringer – med oversvømmelser, storme eller jordskælv, for eksempel). I kraft af denne vores ikke-menneskelige kraftlignende eksistensmodus kan vi vide, at vi ikke længere blot er en livsform, som er udstyret med en ontologisk sans. Mennesket føler et ontisk tilhørsforhold. Dette er hævet over enhver diskussion. Vi brugte denne viden, da vi udviklede både den antikoloniale (Fanon) og den postkoloniale kritik (Bhabha). Men da vi er blevet en geofysisk kraft på kloden, har vi også udviklet en form for kollektiv eksistens, som mangler en ontologisk dimension. Vore tanker om os selv strækker nu vores anlæg for fortolkning til det yderste. Vi har brug for ikke-ontologiske måder at tænke mennesket på.

Bruno Latour har igennem længere tid begrædt, at problemet med moderne politisk tankegang er dén sondring mellem natur og kultur, som har givet mennesket mulighed for at iagttage sit forhold til "naturen" gennem subjekt-/objekt-relationens prisme.³⁴ Han efterlyser en ny forestilling om politik, der bringer mennesker og ikke-mennesker sammen som aktive partnere i vore diskussioner. Efter min mening bliver Latours problematik hermed endnu mere indviklet: En geofysisk kraft – for dét er delvis, hvad vi er qua vores kollektive eksistens – er hverken et subjekt eller et objekt. En kraft er evnen til at flytte ting. Det er ren ikke-ontologisk handlekraft. Newtons definition på "kraft" trak trods alt på middelalderlige teorier om impuls.³⁵

Klimaforandringer er ikke et problem udløst af en enkelt begivenhed. Ej heller kan det løses med en enkelt rationel løsning. Måske er det netop, hvad planlægningsteoretikerne Horst Rittel og Melvin Webber engang kaldte et "ondt problem" – et udtryk, de lancerede i 1973 i artiklen "Dilemmas in a General Theory of Planning", som blev trykt i *Policy Sciences*. Det "beskriver en kategori inden for den offentlige orden, som [selvom den er modtagelig for rationel diagnose] unddrager sig rationelle og optimale løsninger", fordi det påvirker for mange andre problemer, der også skal løses eller sættes på dagsordenen.³⁶ Som klimaforskeren Mike Hulme desuden påpeger: "Denne globale løsningsstruktur rejser endvidere et fundamentalt spørgsmål, som sjældent bringes på bane i de respektive fora, hvor de pågældende debatter og uenigheder opstår: Hvad er den ultimative præstationsmålestok for menneskeheden? Hvad er det, vi forsøger at optimere? Prøver vi at stabilisere befolkningen på ny eller minimere vores økologiske fodaftryk? Vil vi forlænge den forventede levetid, maksimere bruttonationalproduktet, udrydde fattigdommen eller øge summen af global lykke? Eller er den ultimative præstationsmålestok for menneskeheden simpelthen overlevelse?"³⁷

Da det er vanskeligt at forestille sig menneskeheden blive enige om nogen af disse spørgsmål inden for en overskuelig fremtid – selv hvis vores viden om global opvarmning breder sig længere ud – er det muligt, at overgangen til dét, som Ulrich Beck kaldte "risikosamfundet", kun vil blive intensiveret i den nuværende globaliserings- og globale opvarmningsfase. Mens vi tackler klimaændringernes effekter og stræber efter kapitalistisk vækst, vil vi forhandle vores tilknytninger, som uden tvivl vil blive medieret af kapitalismens uligheder, i dén erkendelse, at de bliver stadig mere risikable.³⁸ Men dette betyder også, at der ikke findes nogen "menneskehed", som kan agere selvbevidst aktør. At klimakrisen vil blive dirigeret igennem alle vores "antropologiske forskelle", kan kun betyde, at uanset hvor menneskeskabt den globale opvarmning oprindeligt måtte være, findes der ikke nogen tilsvarende "menneskehed", der som en enhed kan fungere som politisk aktør. Der er dermed stadig plads til uenigheder vedrørende mellemmenneskelig retfærdighed, hvad den ulige fordeling af klimaforandringer angår.

Dette skal understrege, hvor åbent rummet for dét, vi kan kalde klimaændringernes politik, er. Netop fordi der ikke eksisterer nogen entydig rationel løsning, må vi kæmpe videre for at finde vej i et hidtil ukendt landskab – blandt andet via skænderier og uenigheder – mod noget a la dét, Latour kalder ”den progressive komposition af en fælles verden”.³⁹ I modsætning til problemet med hullet i ozonlaget handler klimaændringer til syvende og sidst kun om politik. Deraf deres åbenhed over for videnskab og teknologi såvel som retorik, kunst, medier og skænderier og konflikter, som forløber ad en række kanaler. Vi bliver med andre ord nødt til at tænke det menneskelige på flere planer og registre og som havende både ontologiske og ikke-ontologiske eksistensmodi.

Med hensyn til klimakrisen eksisterer mennesket nu i to forskellige modi. I den ene er vi stadig optaget af retfærdighed, skønt vi godt er klar over, at vi aldrig fuldstændig vil kunne opnå den. ”Klimaretfærdighedshistoriografien” udgår fra denne dybt menneskelige optagethed. Klimaforskernes historie minder os på den anden side om, at vi nu også har en eksistensmodus, hvori vi – kollektivt og som en geofysisk kraft samt på måder, vi ikke selv kan erfare – er ”ligeglade” med eller ”neutrale” over for (og her mener jeg ikke som mentale eller oplevede tilstande) mellemmenneskelig retfærdighed. Vi er stødt mod vore egne grænser, kunne man måske sige. Det er rigtig nok, at vi som væsner, for hvem spørgsmålet om Væren er et evigt spørgsmål, altid vil være optaget af retfærdighed. Men hvis vi kollektivt også er blevet en geofysisk kraft, så har vi tillige en kollektiv eksistensmodus, som er retfærdighedsblind. Vi kan kalde denne modus en ”art” eller noget andet, men den har ingen ontologi, den er hinsides biologi, og den udgør en grænse for, hvad vi også er i den ontologiske modus.

Derfor opstår behovet for at anskue mennesket på forskellige registre på én gang: som en geofysisk kraft og som en politisk aktør, som rettighedsbærende og som ophav til handlinger; underlagt både de stokastiske naturkræfter (hvoraf vi kollektivt udgør én) og åbne over for den individuelle menneskelige erfarings tilfældigheder; tilhørende historier om kloden, liv og arter i forskellig målestok – og som menneskesamfund. Som et ekko af Fanon kunne man hævde, at i en epoke, hvor globaliseringskræfterne skærer den globale opvarmnings ditto, må vi strække forestillingen om mennesket forbi dét punkt, hvortil den nåede med den postkoloniale tænkning.

Konklusion

For lidt mere end et halvt århundrede siden landede Sputnik – ”en menneskeskabt genstand”, der kredsedde om planeten i det ydre rum – ”i himmellegemernes nærhed, ganske som om den forsøgsvist var blevet optaget i deres ophøjede selskab”. Hannah Arendt, som skrev disse ord, mente, at denne begivenhed indvarslede en grundlæggende ændring i menneskets vilkår. Jorden havde været ”det eneste sted i universet, hvor mennesker kan bevæge sig frit og ånde ubesværet uden kunstige hjælpemidler”, men nu indhentede videnskaben tydeligvis dén tanke, som ”indtil da havde ligget hængt i den meget lidt respektable *science fiction*-litteratur”. Sputnik kunne blive ”det første skridt for menneskehedens flugt fra Jordens fængsel”. Mon ”[d]en nyere tids frigørelse og sekularisering ... ende[r] med, ... at menneskene fuldstændig vil forstøde den Jord, der dog er det mødrene ophav til alle levende væsner?”⁴⁰ spørger Arendt. Som kritiker af ”massesamfundet” opfattede hun faren ved et sådant samfund som primært af åndelig karakter. Et ”massesamfund” kunne ”true menneskeheden med [åndelig] udslettelse” ved at gøre menneskene til et ”samfund af arbejdere”.⁴¹ Ifølge Arendt var det imidlertid selvsamme ”massesamfund” – ”hvor mennesket som socialt

væsen er den ultimative hersker” – at ”artens overlevelse [nu] kunne garanteres på verdensplan”.⁴² For hende var Sputnik det første symbol på en sådan optimisme angående menneskeartens overlevelse.

I dag, hvor de menneskeskabte klimaforandringer optræder samtidig med mangfoldige andre kriser af planetariske proportioner – vedrørende ressourcer, finanser og fødevarer for slet ikke at tale om hyppige vejrrelaterede katastrofer – ved vi, at forstødelsen af jorden er kommet i en form, som Arendt end ikke havde kunnet forestille sig i de optimistiske og moderniserende 1950’ere. Mennesket af i dag er ikke blot den dominerende art på kloden; kollektivt udgør vi også – takket være vores antal og forbrug af billig energi udvundet af fossile brændstoffer til at holde vores civilisationer kørende – en geologisk kraft, som bestemmer planetens klima til stor skade for selvsamme civilisationer. I dag er det lige nøjagtig ”artens overlevelse” på ”verdensplan”, som er tvivlsom. Al progressiv politisk tankevirksomhed, herunder postkolonial kritik, må registrere denne alvorlige forandring i menneskets vilkår.

University of Chicago

Jeg præsenterede et udkast til dette essay under en forelæsning på University of Virginia i december 2010. Jeg takker publikum og de anonyme læsere af tidsskriftet for den konstruktive kritik. En særlig tak går til Rita Felski for den oprindelige invitation til at skrive essayet og for hendes nyttige forslag. Jeg er endvidere Homi K. Bhabha taknemmelig, fordi han gjorde nogle af sine seneste tekster tilgængelige for mig og bidrog til mange af diskussionerne om de emner, der berøres her.

Oversættelse: Rolf Mertz

1 Se min ”Belatedness as Possibility: Subaltern Histories, Once Again” i *The Indian Postcolonial: A Critical Reader*, redigeret af Elleke Boehmer og Rosinka Chaudhuri (New York: Routledge, 2011), 163-76.

2 Jeg diskuterer dette i ”An Anti-Colonial History of the Postcolonial Turn: An Essay in Memory of Greg Denning”, Second Greg Denning Memorial Lecture (Melbourne, Australia: Department of History, The University of Melbourne, 2009), 11-13.

3 During beretter selv om dengang i indledningen til *The Cultural Studies Reader*, redigeret af Simon During (New York: Routledge, 1993).

4 Lata Mani: ”The Production of an Official Discourse on Sati In Early Nineteenth Century Bengal”, i *Europe and Its Others*, redigeret af Frances Barker et al. (Colchester: Colchester: Univ. of Essex Press, 1985), 1:107-27. Bogen udkom i to dele efter en konference om emnet ”litterær sociologi”, som fandt sted i Essex i juli 1984.

5 Se Ranajit Guha: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford Univ. Press, 1983) og Hayden White: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1973). Jeg har forsøgt at føre Guha og White sammen i mit essay ”Subaltern History as Political Thought” i *Colonialism and Its Legacies*, redigeret af Jacob T. Levy med Iris Marion Young (Lanham, MD: Lexington Books, 2011), 205-18.

6 Gayatri Chakravorty Spivak: ”Can the Subaltern Speak?” i *Marxism and the Interpretation of Culture*, redigeret af Cary Nelson og Lawrence Grossberg (Chicago: Univ. of Illinois Press, 1988), 271-313.

7 Guhas *Elementary Aspects* er det bedste eksempel på denne ligning.

8 Mere om dette i E.P. Thompsons *The Poverty of Theory and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1978).

9 *Locus classicus* for denne position er stadig Homi K. Bhabhas *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994). Routledge, 1994). Se Homi K. Bhabha: ”Global Pathways” (upubliceret).

10 Homi K. Bhabha: ”Notes on Globalization and Ambivalence” i *Cultural Politics in a Global Age: Uncertainty, Solidarity and Innovation*, redigeret af David Held, Henrietta L. Moore og Kevin Young (Oxford: Oneworld, 2008), 39.

11 Bhabha, ”Notes”, 39-40.

12 Michael Hardt og Antonio Negri: *Empire* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2000), 361-62, citeret i Homi K. Bhabha: ”Our Neighbours, Ourselves: Contemporary Reflections on Survival” (upubliceret), 3. [Oversætters anmærkning: Citaterne står på side 319-20 i den danske udgave *Imperiet* (København: Informations Forlag, 2009)]. Læs mere om Hardt and Negris kritik af Bhabha og af postkolonialismen generelt i *Empire*, 137-59 [side 141-153 i den danske udgave. O.a.].

13 Bhabha, ”Our Neighbours”, 3-4.

14 Bhabhas omformulering af Arendt i ”Notes”, 38.

15 Bhabha, ”Notes”. Mike Davis: *Planet of Slums* (London: Verso, 2006). Der findes flere oplysninger om Abahlali baseMjondolo-bevægelsen på deres hjemmeside: <http://www.abahlali.org/>.

16 Jeg læser Partha Chatterjees *Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World* (New York: Columbia Univ. Press, 2004) som symptomatisk for denne udfordring.

17 Se Manuela Bojadžijev og Isabelle Saint-Saëns: ”Borders, Citizenship, War, Class: A Discussion with

Étienne Balibar and Sandro Mezzadra”, *New Formations* 58 (2006): 10-30.

18 Se det landkort, som er gengivet i Rochona Majumdar: *Writing Postcolonial History* (New York: Bloomsbury Academic, 2010), 15. Tak til Sandro Mezzadra for at gøre Majumdar og under tegnede opmærksomme på disse kort.

19 Etienne Balibar: ”Europe: An 'Unimagined' Frontier of Democracy”, *Diacritics* 33, nr. 3-4 (2003): 36-44. Se også Etienne Balibar: *We the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, oversat til engelsk af James Swenson (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2004), 7.

20 Se Balibars *We the People of Europe?* og note 21 nedenfor.

21 Gerhard Stilz og Ellen Dengel-Janic (red.): *South Asian Literatures* (Trier: WVT Wissenschaftsverlag, 2010); Sandro Mezzadra, *La Condizione Postcoloniale: storia e politica nel presente globale* (Verona: Ombre Corte, 2008).

22 Se den nye dokumentarfilm *Climate Refugees* (2009) af Michael P. Nash: <http://www.climate-refugees.com/>.

23 Sunita Narain og Anil Agarwal: *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism* (Delhi: Centre for Science and Environment, 1991).

24 Jeg uddyber denne pointe i essayet ”Verändert der Klimawandel die Geschichtsschreibung?” i *Transit* 41 (2011): 143-63.

25 Jeg drøfter nogle historiografiske og filosofiske konsekvenser af den Antropocæne hypotese i essayet ”The Climate of History: Four Theses”, *Critical Inquiry* 35, nr. 2 (2009): 197-222. Se også Will Steffen, Paul J. Crutzen og John R. McNeill: ”The anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the

Great Forces of Nature?" *Ambio* 36, nr. 8 (2007): 614-21 og særnummeret af *Philosophical Transactions of the Royal Society* redigeret af Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Haywood og Michael Ellis: "The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?" (2011): 835-41.

26 Jeg uddyber dette i "Climate of History".

27 R. Revelle og H. E. Suess: "Carbon Dioxide exchange between atmosphere and ocean and the question of an increase in atmospheric CO₂ during the past decades", *Tellus* 9 (1957): 18-27, citeret i *Weather and Climate Modification: Problems and Prospects*, vol. 1, summary and recommendations. Final Report of the Panel on Weather and Climate Modification to the Committee on Atmospheric Sciences, National Academy of Sciences, National Research Council (Washington: National Academy of Sciences, 1966), 88-89.

28 *Restoring the Quality of Our Environment* (Report of the Environmental Pollution Panel, President's Science Advisory Committee) (Washington: The White House, 1965), Appendix Y4, 127.

29 *[Report of the] Committee on Atmospheric Sciences*, National Research Council (Washington, DC: National Academy of Sciences, 1973), 160.

30 David Archer: *The Long Thaw: How Humans are Changing the Climate of the Planet for the Next 100,000 years* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2010).

31 Tom Griffiths: *Slicing the Silence: Voyaging to Antarctica* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2007), 200.

32 Archer, *The Long Thaw*, 9.

33 Archer, *The Long Thaw*, 9-10.

34 Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, oversat til engelsk af Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2004). Se endvidere debatten mellem David Bloor og Bruno Latour: Bloor: "Anti-Latour" og Latour: "For David Bloor . . . And Beyond" i *Studies in History and Philosophy of Science* 30, nr. 1 (1999): 81-112 og 113-29.

35 J. Bruce Brackenridge: *The Key to Newton's Dynamics: The Kepler Problem and the Principia* (Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1995).

36 Citeret i Michael Hulme: *Why We Disagree About Climate Change: Understanding Controversy, Inaction, and Opportunity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009), 334. Heri findes en aktuel definition på et "ondt problem" (*wicked problem*): "Et ondt problem er et komplekst spørgsmål, som unddrager sig fuldstændig definition, hvortil der ikke findes nogen endelig løsning, da alle løsninger bringer flere problemer med sig, og hvis løsninger ikke er sande eller falske eller gode eller dårlige, men blot de mest velegnede på det pågældende tidspunkt. Sådanne problemer er ikke moralsk

onde, men djævelske i dén forstand, at de modstår alle de sædvanlige forsøg på at løse dem". Valerie A. Brown, Peter M. Deane, John A Harris og Jaqueline Y. Russell: "Towards a Just and Sustainable Future" i *Tackling Wicked Problems: Through the Transdisciplinary Imagination*, redigeret af Valerie A. Brown, John A. Harris og Jaqueline Y. Russell (London, Washington: Earthscan, 2010), 4.

37 Hulme, *Why We Disagree*, 336.

38 Ulrich Beck: "The Naturalistic Misunderstanding of the Green Movement: Environmental Critique as Social Critique" i *Ecological Politics in an Age of Risk*, oversat til engelsk af Amos Weisz (Cambridge: Polity, 1995), 36-57. Se også diskussionen i Ursula K. Heises *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global* (New York: Oxford Univ. Press, 2008), kap. 4.

39 Latour, *Politics of Nature*, 47.

40 Arendt, *The Human Condition*, 46. Univ. of Chicago Press, 1998), 1-2. [Oversætters anmærkning: Citaterne står på side 29-31 i den danske udgave *Menneskets vilkår* (København: Gyldendal, 2005)].

41 Arendt, *The Human Condition*, 46.

42 Arendt, *The Human Condition*, 46.

VIBRANT MATTER

A POLITICAL ECOLOGY OF THINGS

Jane Bennett

Political Ecologies

In this chapter I have two goals. The first is easier than the second: I retell a couple of worm stories, first heard from Charles Darwin and Bruno Latour, to show how worms are "like" us. Here, as elsewhere in the book, I find in a non- or not-quite-human body evidence of the vitality of matter. Worms, or electricity, or various gadgets, or fats, or metals, or stem cells are actants, or what Darwin calls "small agencies," that, when in the right confederation with other physical and physiological bodies, can make big things happen. The second goal is to confront the hard question of the political capacity of actants. Even if a convincing case is made for worms as active members of, say, the ecosystem of a rainforest, can worms be considered members of a *public*? What is the difference between an ecosystem and a political system? Are they analogs? Two names for the same system at different scales? What is the difference between an actant and a political actor? Is there a clear difference? Does an action count as political by virtue of its having taken place "in" a public? Are there nonhuman members of a public? What, in sum, are the implications of a (meta)physics of vibrant materiality for political theory?

After the worm stories, I try to explore these very difficult questions by engaging two theories of democracy. I will focus on their different understandings of what a public is, how a public is formed and de-formed, and what counts as a political act. I choose the first theory, by John Dewey, because in it the analogy between an ecosystem and a political system is fairly strong and the gap between action and political action relatively small. Key here is Dewey's notion of the generative field that he calls "conjoint action." Conjoint action is the agency behind the emergence of a public; a public's agency or capacity to produce effects is also a function of

conjoint action. Dewey's theory leaves open the possibility that some of the acts of conjoint action originate in non-human (natural and technological) bodies. I choose the second theory, that of Jacques Ranciere, because it emphasizes the extent to which the political constitutes a distinctive realm of action and thus outlines why a polity ought not to be considered an ecology. On Ranciere's account, the public is constituted by bodies with uniquely human capabilities, talents, and skills, and political action is something that only they can do. Both models are instructive, and together they help us begin to discern the politics of vital materialism.

The "Small Agency" of Worms

Darwin watched English worms: many, many of them for many, many hours. He watched how they moved, where they went, and what they did, and, most of all, he watched how they made topsoil or "vegetable mould": after digesting "earthly matter," they would deposit the castings at the mouth of their burrows, thus continually bringing to the surface a refined layer of vegetable mold. It is, writes Darwin, "a marvellous reflection that the whole of the ... mould over any ... expanse has passed, and will again pass, every few years through the bodies of worms."¹

But the claim with which Darwin ends his *Formation of Vegetable Mould through the Actions of Worms with Observations on Their Habits* (1881) is not about biology or agronomy but about history: "Worms have played a more important part in the history of the world than most persons would at first assume" (Mould, 305). How do worms make history? They make it by making vegetable mould, which makes possible "seedlings of all kinds," which makes possible an earth hospitable to humans, which makes possible the cultural artifacts, rituals, plans, and endeavors of human history (Mould, 309). Worms also "make history" by preserving the artifacts that humans make: worms protect "for an indefinitely long period every object, not liable to decay, which is dropped on the surface of the land, by burying it beneath their castings"; a service for which "archaeologists ought to be grateful to worms" (Mould, 308).

Darwin claims that worms inaugurate human culture and then, working alongside people and their endeavors, help preserve what people and worms together have made. Darwin does not claim that worms intend to have this effect so beneficial to humankind, or that any divine intention is at work through them. Rather, that the exertions of worms contribute to human history and culture is the unplanned result of worms acting in conjunction and competition with other (biological, bacterial, chemical, human) agents. Darwin describes the activities of worms as one of many "small agencies" whose "accumulated effects" turn out to be quite big.² It would be consistent with Darwin to say that worms participate in heterogeneous assemblages in which agency has no single locus, no mastermind, but is distributed across a swarm of various and variegated vibrant materialities.³

Worms do not intend to enable human culture, but worms do, according to Darwin, pursue what appear to be prospective endeavors. His close observations of worms led him to conclude that worm actions are not the result of "an unvarying inherited impulse" (Mould, 64–65), but are intelligent improvisations. For example, in "plugging up the mouths of their burrows" with leaves, worms "act in nearly the same manner as would a man" – that is, they make apparently free, or at least unpredictable, decisions based on the available materials. Though they usually seize leaves (to be dragged to their burrows) by their pointed ends, "they do not

act in the same un-varying manner in all cases," but adjust their technique to the particular situation and its set of possibilities: Which leaves are available? Is the ground wet or dry? What other creatures are around? (Mould, 312). Further evidence of a certain freedom to their acts is the phenomenon of a worm overriding a normal physiological response, as when a worm fails to recoil and retreat to its burrow when exposed to a bright light. Darwin notes that this *overruling* occurs when a worm is focused closely on a task, such as eating, dragging leaves, or mating:

"When a worm is suddenly illuminated and dashes like a rabbit into its burrow ... , we are at first led to look at the action as a reflex one. The irritation of the cerebral ganglia appears to cause certain muscles to contract in an inevitable manner, independently of the will or consciousness... , as if it were an automaton. But [this is contested by]... the fact that a worm when in any way employed and in the intervals of such employment, whatever set of muscles and ganglia may then have been brought into play, is often regardless of light. ... With the higher animals, when close attention to some object leads to the disregard of the impressions which other objects must be producing on them, we attribute this to their attention being then absorbed; and attention implies the presence of a mind." (Mould, 23–24)

Darwin's worms pay attention, and they respond appropriately to unprecedented situations, displaying what Hans Driesch called the power of "individual correspondence." Their actions are neither an expression of divine purpose nor reducible to an unvarying mechanical instinct. Let us call the assemblage in which these wiggling actants participate not (as in Baruch Spinoza) God or Nature, but History or Nature, or, to be more precise, British History or England's Nature. This assemblage is an ecology in the sense that it is an interconnected series of parts, but it is not a fixed order of parts, for the order is always being reworked in accordance with a certain "freedom of choice" exercised by its actants.

In *Pandora's Hope*, Latour tells a story about Amazonian rather than English worms, and again we see that worms play a more important part in the history of (that part of) the world than most persons would at first suppose. The story begins with the puzzling presence, about ten meters into the rainforest, of trees typical only of the savanna. The soil under these trees is "more clayey than the savanna but less so than the forest." How was the border between savanna and forest breached? Did "the forest cast its own soil before it to create conditions favorable to its expansion," or is the savanna "degrading the woodland humus as it prepares to invade the forest?"⁴ This question presumes a kind of vegetal agency in a natural system understood not as a mechanical order of fixed laws but as the scene of not-fully-predictable encounters between multiple kinds of actants. Savanna vegetation, forest trees, soil, soil microorganisms, and humans native and exotic to the rainforest are all responding, in real time and without predetermined outcome, to each other and to the collective force of the shifting configurations that form. The task at hand for humans is to find a more horizontal representation of the relation between human and nonhuman actants in order to be more faithful to the style of action pursued by each.

Latour and the scientists he is observing eventually conclude that, for reasons unknown to the humans, worms had gathered at the border and produced a lot of aluminum, which transformed the silica of the sandy soil into the clay more amenable to forest trees, and so it was the forest that was advancing into the savanna.⁵ It is difficult to pinpoint just who or what was the key operator or "assemblage converter" here:⁶ The worms? Their diet? The aluminum excrement? Had the



human inhabitants of the rainforest done something to make the worms migrate? These various materialities do not exercise exactly the same kind of agency, but neither is it easy to arrange them into a hierarchy, for in some times and places, the “small agency” of the lowly worm makes more of a difference than the grand agency of humans.

We consider it a political act, for example, when people distribute themselves into racially and economically segregated neighborhoods, even if, in doing so, they are following a cultural trend and do not explicitly intend, endorse, or even consider the impact of their movements on, say, municipal finances, crime rates, or transportation policy. There are many affinities between the act of persons dragging their belongings to their new homes in the suburbs and the acts of worms dragging leaves to their burrows or migrating to a savanna-forest border.

A Note on Anthropomorphism

Darwin and Latour help make a case for worms as vibrant material actants whose difference from us may be smaller than we thought. And without worms or aluminum (or edibles or stem cells) and their conative endeavors, it would be difficult if not impossible for humans to exercise our exquisite wills or intentions. It seems both that worms are “like” us and that (to use a Kantian formulation) we must posit a certain nonhuman agency as the condition of possibility of human agency. Or are these claims fatally dependent on anthropomorphization?

Anthropomorphizing, the interpretation of what is not human or personal in terms of human or personal characteristics, is clearly a part of the story, but it is less clear how fatal it is. According to George Levine, “Darwin’s extraordinary curiosity about the talents of worms has to do with his inveterate anthropomorphism,” which was “absolutely central to his larger theoretical project.”⁷⁷ Darwin anthropomorphized his worms: he saw in them an intelligence and a willfulness that he recognized as related to his own. But the narcissism of this gaze backfired, for it also prompted Darwin to pay close attention to the mundane activities of worms, and what came to the fore through paying attention was their own, distinctive, material complexity. He was able to detect what natural historians call the “jizz” of a worm, which the geographer Jamie Lorimer describes as “the unique combination of properties ... that allows its ready identification and differentiation from others.”⁷⁸ In a vital materialism, an anthropomorphic element in perception can uncover a whole world of resonances and resemblances – sounds and sights that echo and bounce far more than would be possible were the universe to have a hierarchical structure. We at first may see only a world in our own image, but what appears next is a swarm of “talented” and vibrant materialities (including the seeing self).

A touch of anthropomorphism, then, can catalyze a sensibility that finds a world filled not with ontologically distinct categories of beings (subjects and objects) but with variously composed materialities that form confederations. In revealing similarities across categorical divides and lighting up structural parallels between material forms in “nature” and those in “culture,” anthropomorphism can reveal isomorphisms. A good example of this is the sensibility expressed in the *Great Treatise on Supreme Sound*, a fourteenth-century handbook for musicians. It describes the various sounds of the lute in terms of a movement style expressed by an animal and instructs the lute player to mimic that movement style: to make a staccato sound, the player should try to reproduce with his finger the motion

of “an emaciated crow perched on a bare tree or pecking at the snow in hope of finding something to eat”; to make the characteristic sound that comes when the index, middle, and third fingers grip two strings at once, the lutist is to render his hand in the image of “the nonchalant flick of a carp’s tail”; to produce a “floating sound,” fingers should imitate the series of movements made by a “white butterfly fluttering at flower level” who “lingers but does not stay.”⁹ In the twentieth century, complexity theory also focused on isomorphic resonances. Clusters of neurons in a human brain, groupings of buildings in a city, and colonies of slime molds all have been shown to follow similar organizational rules; each is an instance of what Steven Johnson has called “organized complexity.”¹⁰

The Public and Its Problems

What, if anything, does the claim that worms and trees and aluminum are participants in an ecosystem say about political participation? The answer depends in part on whether a political system itself constitutes a kind of ecosystem. Dewey’s notion of a public suggests that it does. I turn now to him and to the advantages and limits of modeling politics as an ecology. If Darwin highlights the power of choice in worms to contest the idea that worms are moved only by animal instinct or bodily affect, Dewey closes the gap between human and nonhuman from the other direction: he highlights the affective, bodily nature of human responses.

In *The Public and Its Problems*, Dewey presents a public as a confederation of bodies, bodies pulled together not so much by choice (a public is not exactly a voluntary association) as by a shared experience of harm that, over time, coalesces into a “problem.” Dewey makes it clear that a public does not preexist its particular problem but emerges in response to it.¹¹ A public is a contingent and temporary formation existing along side many other publics, protopublics, and residual or postpublics. Problems come and go, and so, too, do publics: at any given moment, many different publics are in the process of crystallizing and dissolving.¹²

When diverse bodies suddenly draw near and form a public, they have been provoked to do so by a problem, that is, by the “indirect, serious and enduring” consequences of “conjoint action.”¹³ Problems are effects of the phenomenon of conjoint action. Like the conjoint action of Darwin’s worms, the conjoint action of Dewey’s citizens is not under the control of any rational plan or deliberate intention. No efficient cause of the problems it generates can really be pinpointed. What is more, there is no action that is *not conjoint*, that does not, in other words, immediately become enmeshed in a web of connections. For Dewey, any action is always a trans-action, and any act is really but an initiative that gives birth to a cascade of legitimate and bastard progeny. This is because an act can only take place in a field already crowded with other endeavors and their consequences, a crowd with which the new entrant immediately interacts, overlaps, interferes. The field of political action is thus for Dewey a kind of ecology. No one body owns its supposedly own initiatives, for initiatives instantly conjoin with an impersonal swarm of contemporaneous endeavors, each with its own duration and intensity, with endeavors that are losing or gaining momentum, rippling into and recombining with others. In Dewey’s own terms, conjoint actions generate “multitudinous consequences,” and each of these consequences “crosses the others” to generate its own problems, and thus its own publics or “group of persons especially affected.”¹⁴

Dewey imagines a public as a set of bodies affected by a common problem generated by a pulsing swarm of activities. Let us bracket for the moment Dewey’s claim that a public is a group of “persons especially affected” and leave aside the question of what kinds of bodies can do the “acts” that are conjoining, and focus instead on the way Dewey defines the members of a public in terms of their “affective” capacity. We would then get this (Spinozist) version of Dewey’s theory of the public and of conjoint action: problems give rise to publics, publics are groups of bodies with the capacity to affect and be affected; problems are signals that the would-be or proto-members of a public had already encountered the indirect effects of other endeavoring bodies, effects that have decreased the capacity for action of the proto-members. A public is a cluster of bodies harmed by the actions of others or even by actions born from their own actions as these trans-act; harmed bodies draw near each other and seek to engage in new acts that will restore their power, protect against future harm, or compensate for damage done – in that consists their political action, which, fortunately or unfortunately, will also become conjoint action with a chain of indirect, unpredictable consequences.

Dewey presents the members of a public as having been *inducted* into rather than volunteering for it: each body finds itself thrown together with other harmed and squirming bodies. Dewey’s political pragmatism, like the one expressed at the end of my discussion of the black out in chapter 2, emphasizes consequences more than intentions and makes “responsibility” more a matter of responding to harms than of identifying objects of blame. Dewey’s concept of conjoint action distributes responsibility to many different (human) actors. What is more, in naming a problem (rather than an act of will) as the driving force behind the formation of a public, Dewey (almost) acknowledges that a political action need not originate in human bodies at all. For is it not the case that some of the initiatives that conjoin and cause harm started from (or later became conjoined with) the vibrant bodies of animals, plants, metals, or machines?

In *Art as Experience*, Dewey comes close to saying that even human initiatives are not *exclusively* human; he flirts with a post-human conception of action when he notes the porosity of the border between a human body and its out-side: “The epidermis is only in the most superficial way an indication of where an organism ends and its environment begins. There are things inside the body that are foreign to it, and there are things outside of it that belong to it de jure if not de facto; that must be taken possession of if life is to continue. The need that is manifest in the urgent impulsions that demand completion through what the environment – and it alone – can supply, is a dynamic acknowledgment of this dependence of the self for wholeness upon its surroundings.”¹⁵

Of course, Dewey is not quite a vital materialist. His language quoted above ultimately relegates the nonhuman and the nonorganic to the role of “environment” rather than actor and affirms a profound “dependence” of humans on “surroundings,” but not a true reciprocity between participants of various material compositions. And Dewey generally assumes that the acts in conjoint action are human endeavors. Such anthropocentrism is impossible to avoid completely: as Theodor Adorno said, we are (almost) blind to the gap between concept and thing, and we have a tendency, as did even Spinoza, to privilege human efforts even when acknowledging the presence of other kinds of conative bodies. A pragmatic approach to politics, which emphasizes problem-solving, may call forth with particular vigor what Henri Bergson described as action oriented perception. For are not human bodies the ones best equipped to analyze a problem and devise

strategies for its solution? All kinds of bodies may be able to join forces, but a pragmatist would be quick to note that only ~~some~~ some bodies can make this association into a *task* force. And yet there also persists a self-interested motivation for the presumption that all material bodies are potential members of the public into which one has been inducted. Such a presumption will enable me to discern more fully the extent of their power over me: How is this food or worm or aluminum contributing to a problem affecting me? How might these nonhumans contribute to its solution?

Latour pushes Dewey's theory of the public and its problems further in a vital materialist direction. He does so, first, by inventing the concept of an actant, which is an attempt, as is conjoint action, to pry some space between the idea of action and the idea of human intentionality. Second, Latour explicitly rejects the categories of "nature" and "culture" in favor of the "collective," which refers to an ecology of human and nonhuman elements.¹⁶ A polity is one of these collectives. Third, Latour frames political action not as the enactment of choices but as the call-and-response between "propositions."¹⁷ A proposition has no decisionistic power but is a lending of weight, an incentive toward, a pressure in the direction of one trajectory of action rather than another.¹⁸ Any given response to a problem is less the result of "deliberation" than of the "fermentation" of the various propositions and energies of the affected bodies.¹⁹ Finally, Latour distributes agentic capacity also to the "event." Policy directions and political moods are irreducible to the sum of the propositions of even an ontologically plural public, for there is always a slight surprise of action: "There are events. I never act; I am always slightly surprised by what I do. That which acts through me is also surprised by what I do, by the chance to mutate, to change, and to bifurcate."²⁰

Dewey's account of a public as the product of conjoint action paints a picture of a political system that has much in common with a dynamic natural ecosystem. This, along with his claim that a member of a public is one "affected by the indirect consequences of transactions to such an extent that it is deemed necessary to have those consequences systematically cared for,"²¹ paves the way for a theory of action that more explicitly accepts nonhuman bodies as members of a public, more explicitly attends to how they, too, participate in conjoint action, and more clearly discerns instances of harm to the (affective) bodies of animals, vegetables, minerals, and their ecocultures. These harms will surely provoke some "events" in response, but it is an open question whether they will provoke people to throw their weight toward a solution to them. Humans may notice the harm too late to intervene effectively, or their strategies of intervention may be ineffective, or they simply may deem it unnecessary "to systematically care for" a harm, as we regularly sacrifice some actants for the sake of ourselves. For while every public may very well be an ecosystem, not every ecosystem is democratic. And I cannot envision any polity so egalitarian that important human needs, such as health or survival, would not take priority.

Why not? Since I have challenged the uniqueness of humanity in several ways, why not conclude that we and they are equally entitled? Because I have not eliminated all differences between us but examined instead the affinities across these differences, affinities that enable the very assemblages explored in the present book. To put it bluntly, my conatus will not let me "horizontalize" the world completely. I also identify with members of my species, insofar as they are bodies most similar to mine. I so identify even as I seek to extend awareness of our inter-involvements and interdependencies. The political goal of a vital materialism is not

the perfect equality of actants, but a polity with more channels of communication between members. (Latour calls this a more "vascularized" collective.²²)

There are many practical and conceptual obstacles here: How can communication proceed when many members are nonlinguistic? Can we theorize more closely the various forms of such communicative energies? How can humans learn to hear or enhance our receptivity for "propositions" not expressed in words? How to translate between them? What kinds of institutions and rituals of democracy would be appropriate? Latour suggests that we convene a "parliament of things," an idea that is as provocative as it is elusive.²³ Perhaps we can make better progress on this front by looking at a theory designed to open democracy to the voices of excluded *humans*. I turn to Ranciere's theory of democracy as disruption.

Disruptions and the Demos

Compared to Dewey and Latour, Ranciere is less concerned with how a public emerges than with the means by which its (apparent) coherence can be interrupted. In his influential *Disagreement*, he focuses on a potentially disruptive human force that exists within (though is not recognized by) the public. He calls this the force of the people or of the "demos." The democratic act par excellence occurs when the demos does something that exposes the arbitrariness of the dominant "partition of the sensible."²⁴ This is the partition that had been rendering some people visible as political actors while pushing others below the threshold of note. Politics, as Ranciere frames it, consists not in acts that preserve a political order or respond to already articulated problems, but is "the name of a singular disruption of this order of distribution of bodies."²⁵

These singular disruptions are neither intentional acts nor aleatory eruptions; Ranciere locates them in the between-space of the staged event. The demos more or less spontaneously constructs "a polemical scene" within which what was formerly heard as noise by powerful persons begins to sound to them like "argumentative utterances."²⁶ Such scenes, however different in their cast of characters, always tell the same story: the story of "the equality of speaking beings."²⁷ The "mise-en-scenes that reconfigure the relations of the visible and the sayable" expose "the ultimate secret of any social order,"²⁸ that is, that "there is no natural principle of domination by one person over another."²⁹

For Ranciere, then, the political act consists in the exclamatory interjection of affective bodies as they enter a preexisting public, or, rather, as they reveal that they have been there all along as an unaccounted-for part. (Ranciere would be helped here, I think, were he to adopt Dewey's insight about multiple, coexisting publics, rather than speak of a single demos with an overt and a latent set of members.) What difference does this interjection by formerly ignored bodies make, according to Ranciere? It modifies the "partition of the perceptible" or the "regime of the visible,"³⁰ and this changes everything. As an example Ranciere cites the interruption staged by the plebeians of the Roman (patrician) Republic:

"The plebs gathered on the Aventine ... do not set up a fortified camp in the manner of the Scythian slaves. They do what would have been unthinkable for the latter: they establish another order, another partition of the perceptible, by constituting themselves not as warriors equal to other warriors but as speaking beings sharing the same properties as those who deny them these. They thereby execute a series of speech acts that mimic those of the



patricians: they pronounce imprecations and apotheoses; they delegate one of their number to go and consult their oracles; they give themselves representatives by re-baptizing them. In a word, they conduct themselves like beings with names. Through transgression, they find that they too ... are endowed with speech that does not simply express want, suffering, or rage, but intelligence.”³¹

The plebs managed to repartition the regime of the sensible. Is this an exclusively human power? Though the metaphors of eruption or disruption that Ranciere employs may suggest that the political act is “like” a force of nature, his description of the act increasingly takes on a linguistic cast (“disruption” becomes “interruption” and then “disagreement”). It is an “objection to a wrong,” where a wrong is defined as the unequal treatment of beings, who are equally endowed with a capacity for human speech. When asked in public whether he thought that an animal or a plant or a drug or a (nonlinguistic) sound could disrupt the police order, Ranciere said no: he did not want to extend the concept of the political that far; nonhumans do not qualify as participants in a demos; the disruption effect must be accompanied by the desire to engage in reasoned discourse.³²

Despite this reply, I think that even against his will, so to speak, Ranciere’s model contains inklings of and opportunities for a more (vital) materialist theory of democracy. Consider, for example, the way it imagines the being of the demos: not as a formed thing or fixed entity, but as an unruly activity or indeterminate wave of energy. The demos is, we read, “neither the sum of the population nor the disfavored element within,” but an “excess” irreducible to the particular **bodies** involved.³³ This idea of a force that traverses bodies without itself being one resonates with Spinoza’s conatus and Deleuze’s notion of (the motility of) intensities, discussed in chapters 2 and 4, respectively. Does not the protean “excess” that Ranciere invokes flow through nonhuman bodies? Might not this be what the *New York Times* was pointing to by saying that the grid “lives and dies by its own rules”? (Or what is intuited in phrases like “the war has a momentum of its own”?) Ranciere implicitly raises this question: Is the power to disrupt really limited to human speakers?

A second opportunity for a more materialist theory of democracy arises when Ranciere chooses to define what counts as political by what effect is generated: a political act not only disrupts, it disrupts in such a way as to change radically what people can “see”: it repartitions the sensible; it overthrows the regime of the perceptible. Here again the political gate is opened enough for nonhumans (dead rats, bottle caps, gadgets, fire, electricity, berries, metal) to slip through, for they also have the power to startle and provoke a gestalt shift in perception: what was trash becomes things, what was an instrument becomes a participant, what was foodstuff becomes agent, what was adamantine becomes intensity. We see how an animal, plant, mineral, or artifact can sometimes catalyze a public, and we might then see how to devise more effective (experimental) tactics for enhancing or weakening that public. It feels dangerous to leave the gate open, for it renders many conceptual, moral, and psychological possessions exposed and vulnerable. It seems safer to figure eruptive events as “argumentative utterances.”

It is, of course, quite normal for democratic theory to be anthropocentric and quite reasonable to tie political participation to some degree of linguistic or deliberative competence.³⁴ These tendencies have directed democratic theorists toward important problems: the uninformed voter and a scarcity of deliberative forums, the unequal access of different human groups to political power, the harm caused when we fail to discern not just established constituencies but also what

William Connolly has described as those protean identities emerging from inarticulate “currents of experience.”³⁵

But what if we loosened the tie between participation and human language use, encountering the world as a swarm of vibrant materials entering and leaving agentic assemblages? We might then entertain a set of crazy and not-so-crazy questions: Did the typical American diet play any role in engendering the widespread susceptibility to the propaganda leading up to the invasion of Iraq? Do sand storms make a difference to the spread of so-called sectarian violence? Does mercury help enact autism? In what ways does the effect on sensibility of a video game exceed the intentions of its designers and users? Can a hurricane bring down a president? Can HIV mobilize homophobia or an evangelical revival? Can an avian virus jump from birds to humans and create havoc for systems of health care and international trade and travel?

Though Ranciere objects to the “Platonic” prejudice against the demos, which positions commoners as defective versions of men in possession of logos, to imagine politics as a realm of human activity alone may also be a kind of prejudice: a prejudice against a (nonhuman) multitude misrecognized as context, constraint, or tool. A vital materialist theory of democracy seeks to transform the divide between speaking subjects and mute objects into a set of differential tendencies and variable capacities. I think this is also what Darwin and Latour were trying to do when they told their worm stories.

A Diet of Worms

As our ability to detect and translate the more subtle forms of animal behavior and communication has grown, so, too, has our willingness to attribute intelligence to it and to recast it from behavior to action. But to truly take worms seriously, we would not only have to revise our assessment of their activities but also need to question our larger faith in the uniqueness of humans and to reinvent concepts now attached to that faith.³⁶ Theories of democracy that assume a world of active subjects and passive objects begin to appear as thin descriptions at a time when the interactions between human, viral, animal, and technological bodies are becoming more and more intense. If human culture is inextricably enmeshed with vibrant, nonhuman agencies,³⁷ and if human intentionality can be agentic only if accompanied by a vast entourage of nonhumans,³⁸ then it seems that the appropriate unit of analysis for democratic theory is neither the individual human nor an exclusively human collective but the (ontologically heterogeneous) “public” coalescing around a problem.³⁹ We need not only to invent or re-invoke concepts like conatus, actant, assemblage, small agency, operator, disruption, and the like but also to devise new procedures, technologies, and regimes of perception that enable us to consult non-humans more closely, or to listen and respond more carefully to their outbreaks, objections, testimonies, and propositions. For these offerings are profoundly important to the health of the political ecologies to which we belong.

Of course, to acknowledge nonhuman materialities as participants in a political ecology is not to claim that everything is always a participant, or that all participants are alike. Persons, worms, leaves, bacteria, metals, and hurricanes have different types and degrees of power, just as different persons have different types and degrees of power, different worms have different types and degrees of power, and so on, depending on the time, place, composition, and density of the

formation. But surely the scope of democratization can be broadened to acknowledge more nonhumans in more ways, in something like the ways in which we have come to hear the political voices of other humans formerly on the outs: “Are you ready, and at the price of what sacrifice, to live the good life together? That this highest of moral and political questions could have been raised, for so many centuries, by so many bright minds, *for human only* without the nonhumans that make them up, will soon appear, I have no doubt, as extravagant as when the Founding Fathers denied slaves and women the vote.”⁴⁰

Duke University Press Durham and London 2010

1 Darwin, *Fonnation of Vegetable Mould*, 313. Further references to this title will be made in the running text.

2 These “small agencies” ought not to be “undervalued” simply because they are undesignated (ibid., 2).

3 In the sixteenth century, a miller was put on trial for heresy for a similarly materialist view, as Carlo Ginzburg recounts in his *The Cheese and the Worms*. God did not create the world out of nothing at all, Mennochio opined, for in the beginning, “all was chaos, that is, earth, air, water, and fire were mixed together; and out of that bulk a mass formed – just as cheese is made out of milk – and worms appeared in it, and these were the angels... among that number of angels, there was also God, he too having been created out of that mass at the same time” (6).

4 The story is told in Latour, *Pandora’s Hope*, chap. 2; the quotation is from page 53.

5 Ibid., 76.

6 Deleuze and Guattari, *Thousand Plateaus*, 324–25.

7 Levine, *Darwin Loves You*, 150.

8 Lorimer, “Nonhuman Charisma.” Lorimer notes that “jizz” has affinities with what Deleuze and Guattari term “a ‘singularity’ -the congealing of a particular mode of individuation” (915). The article offers a rich account of the degrees of “detectability” (for us) of different bodies.

9 Jullien, *Propensity of Things*, 113, 115. Unlike the European system of assigning to each sound a note or symbol on a written score, “Chinese musical notation does not indicate the sounds themselves ... but simply the precise gesture required to produce them” (116).

10 Johnson, *Emergence*, 18. In contrast both to simple systems with linear causality and to giant systems best described in terms of statistical probability, systems of “organized complexity” are marked by self-organizing patterns created from the bottom up, where no single element plays the role of a central or higher authority. There is no “pacemaker,” only a creative “swarm.” Organized complexity produces outcomes that are “emergent;” that is, do not issue from either a consummate central agent or an automatic process.

11 Noortje Marres notes that for Dewey (and also Walter Lippmann), the “public is precisely not a

social community... those who are jointly implicated in the issue must organize a community. What the members of the public share is that they are all affected ... , but they do not already belong to the same community” (Marres, “Issues Spark a Public into Being,” 214).

12 “The ramification of the issues ... is so wide and intricate, the technical matters involved are so specialized, the details are so many and so shifting, that the public cannot for any length of time identify and hold itself. It is not that there is no public, ...there are too many publics” (Dewey, *Public and Its Problems*, 137).

13 A public “consists of all those who are affected by the indirect consequences of transactions to such an extent that it is deemed necessary to have those consequences systematically cared for” (ibid., 16).

14 Ibid., 137.

15 Dewey, *Art as Experience*, 59.

16 “Humans, for millions of years, have extended their social relations to other actants with which, with whom, they have swapped many properties, and with which, with whom, they form collectives” (Latour, *Pandora’s Hope*, 198). Latour says in that book that he rejects the category of “Nature” (as a pure realm devoid of human culture), because such an idea “renders invisible the political process by which the cosmos is collected in one livable whole” (304). I would emphasize that it is equally important to reject the idea of passive matter, because that renders invisible the material agencies at work in a polity.

17 “Action is not what people do, but is instead the ‘fait-faire,’ the making-do, accomplished along with others in an event, with the specific opportunities provided by the circumstances. These others are not ideas, or things, but nonhuman entities, or ... propositions” (ibid., 288; my emphasis).

18 Ibid., 288.

19 Ibid., 247. But this fermentation seems to require some managing to ensure, for example, that all the ingredients are in the pot. It seems to require humans to exercise this “executive” function.

20 “Whenever we make something we are not in command, we are slightly overtaken by the action: every builder knows that.” And, likewise, the momentum of nonhumans is also slightly

overtaken by “the *clinamen* of our action” (ibid., 281).

21 Dewey, *Public and Its Problems*, 16.

22 A democratic collective is one “which brings together starts, prions, cows, heavens, and people ... into a ‘cosmos’ instead of an ‘unruly shambles.” (Latour, *Pandora’s Hope*, 261).

23 “The most urgent concern for us today,” says Latour, “is to see how to fuse together humans and non-humans in the same hybrid forums and open, as fast as possible, this Parliament of things” (Latour, “What Rules of Method”). Kevin Murray notes that the suggestion to include nonhuman voices at first provokes “the medieval comedy of endangered Amazonian forests tapping microphones to be heard above the bellowing megafauna. Yet, such a mind change is necessary if the planet is not to be speedily consumed by the interests of short-term capital” (Murray, “Cabinet of Helmut Lueckenhausen,” 19).

24 “I call the distribution of the sensible the system of self-evident facts of sense perception that simultaneously discloses the existence of something in common and the delimitations that define the respective parts and positions within it. A distribution of the sensible therefore establishes at one and the same time something common ..., and exclusive parts... The distribution of the sensible reveals who can have a share in what is common to the community based on what they do and on the time and space in which this activity is performed. ... There is ..., an ‘aesthetics’ at the core of politics that has nothing to do with Benjamin’s discussion of the ‘aestheticization of politics.’ ... This aesthetics ... can be understood ... as the system of a priori forms determining what presents itself to sense experience. It is a delimitation of spaces and times, of the visible and invisible, of speech and noise... Politics revolves around what is seen and what can be said about it, around who has the ability to see and the talent to speak, around the properties of spaces and the possibilities of time” (Ranciere, *Politics of Aesthetics*, 12–13).

25 Ranciere, *Disagreement*, 99.

26 Ranciere and Panagia, “Dissenting Words,” 125.

27 Ranciere, *Disagreement*, 33. Democracy is the “staging of the very contradiction between police logic and political logic,” as when the feminist Jeanne Deroin presented herself, in 1849, “as a candidate for a legislative election in which she cannot run” (41).

28 "One does not practice democracy except under the form of these mise-en-scenes that reconfigure the relations of the visible and the sayable" (Ranciere and Panagia, "Dissenting Words," 125).

29 Ranciere, *Disagreement*, 79. Democracy happens when the incommensurability between "the order of the inegalitarian distribution of social bodies" and "the order of the equal capacity of speaking beings in general" becomes visible (42).

30 Ibid., 99.

31 Ibid., 24–25. The plebs forced the patricians to relate to them as if they had intelligence, as if they were worthy of discoursing with. The plebs erected "a sphere for the name of the people to appear, "carving out" in the heart of the city [a] ... place where liberty is to be exercised, ... where the power of the demos that brings off the part of those who have no part is to be exercised" (66).

32 I posed the question to Ranciere at a conference engaging his work. It was called "Fidelity to the Disagreement" and was sponsored by the Post-structuralism and Radical Politics group of

the British Political Studies Association, held at Goldsmiths College, London, 16–17 September 2003.

33 Ranciere and Panagia, "Dissenting Words," 124.

34 For Mark Warren, for example, participation in the (voluntary) associations he says are central to a democratic culture depends on a fluency in "talk, normative agreement, cultural similarity, and shared ambitions that is, forms of communication that are rooted in speech, gesture, self-presentation" (Warren, *Democracy and Association*, 39).

35 Connolly, *Pluralism*, 76. Connolly also describes the politics of "enactment" through which "new identities are forged out of old differences, injuries, and energies" in *The Ethos of Pluralization* (xiv). Unlike Ranciere, Connolly emphasizes the interdependence between new drives to pluralization (new entrants into the demos) and existing pluralist settlements.

36 According to the *Encyclopaedia Britannica*, the Diet of Worms was "a meeting of the

Diet (assembly) of the Holy Roman Empire held at Worms, Germany, in 1521 that was made famous by Martin Luther's appearance before it to respond to charges of heresy" (online edition, <http://www.britannica.com>).

37 Are they "agencies" or "agents"? I struggle to choose the right term, I confront a profound ambiguity in both terms regarding wherein lies the cause and wherein the effect.

38 It might even be said that humans need non-humans to function more than nonhumans need humans, for many nonhumans – from a can rusting at the bottom of a landfill to a colony of spores in the Arctic – fester or live beyond the proximity of humans.

39 A public is what Karen Barad describes as an "intra-action" of humans and nonhumans: she coins the term "to signify *the inseparability of 'objects' and 'agencies of observation'* (in contrast to 'interaction,' which re-inscribes the contested [subject-object] dichotomy)" (Barad, "Scientific Literacy," 232).

40 Latour, *Pandora's Hope*, 297.

POLITISKE ØKOLOGIER

Jane Bennett

I dette kapitel har jeg sat mig to mål. Det første er lettere end det andet: Jeg genfortæller to historier om orme af Charles Darwin og Bruno Latour for at vise, hvordan orme er "ligesom" os. Her, som andre steder i bogen, finder jeg beviser for stoffets vitalitet i en ikke-menneskelig eller ikke-helt-menneskelig krop. Orme, elektricitet, apparater, fedt, metaller eller stamceller er aktanter eller det, Darwin kalder "små agenser", som, i den rette sammensætning med andre fysiske og fysiologiske kroppe kan udrette store ting. Den anden målsætning er at tage fat på det svære spørgsmål, der handler om aktanters politiske egenskaber. Selv hvis man kan argumentere overbevisende for, at orme er aktive medlemmer af f.eks. økosystemet i en regnskov, kan de så også betragtes som medlemmer af en offentlighed? Hvad er forskellen mellem et økosystem og et politisk system? Er de analoge? Er det to betegnelser for det samme system, men på hver sin skala? Hvad er forskellen på en aktant og en politisk aktør? Er der en tydelig forskel? Bliver en handling *politisk* ved at finde sted "i" en offentlighed? Findes der ikke-menneskelige medlemmer af en offentlighed? Hvilke konsekvenser har en vital materialistisk (meta)fysik for politisk teori?

Efter ormehistorierne vil jeg undersøge disse meget vanskelige spørgsmål ved hjælp af to demokratiteorier. Jeg vil fokusere på teoriernes forskellige opfattelser af, hvad en offentlighed er, hvordan en offentlighed dannes og opløses, og hvad der regnes som en politisk handling. Den første teori, af John Dewey, har jeg valgt, da analogien mellem et økosystem og et politisk system hér er temmelig stærk, og kløften mellem handling og politisk handling er relativt lille. Det centrale i denne forbindelse er Deweys idé om det skabende felt, som han kalder "forbundet handling": Forbundet handling er offentlighedens drivkraft; offentlighedens agens eller offentlighedens evne til at skabe resultater afhænger af forbundne handlinger. Deweys teori åbner muligheden for, at nogle af de forbundne handlinger kan udøves af ikke-menneskelige (naturlige



og teknologiske) kroppe. Den anden teori, af Jacques Rancière, har jeg valgt, da den understreger, i hvilket omfang det politiske udgør et særligt handlingsområde og dermed beskriver, hvorfor et politisk samfund ikke bør betragtes som en økologi. Ifølge Rancière består offentligheden af kroppe med unikke menneskelige evner, talenter og færdigheder, og politisk handling er forbeholdt disse. Begge teorier er nyttige og kan tilsammen hjælpe os med at forstå den vitale materialismes politik.

Ormenes „lille agens”

Darwin iagttog engelske orme: mange, mange af dem i mange, mange timer. Han observerede, hvordan de bevægede sig, hvor de bevægede sig hen, og hvad de foretog sig, og frem for alt, hvordan de producerede muldjord: Efter at have fordøjet det ”organiske materiale” efterlod de ekskrementer ved udmundingen af deres gange og transporterede således løbende et fint muldlag til overfladen. Det er, skriver Darwin, ”en fantastisk tanke, at al muld, på en hvilken som helst strækning, med få års mellemrum har passeret, og igen vil passere, gennem ormenes kroppe”.¹

Men den påstand, som Darwin afslutter sin afhandling *Formation of Vegetable Mould through the Actions of Worms with Observations on Their Habits* (1881) med, handler ikke om biologi eller agronomi, men om historie: ”Orme har spillet en større rolle i verdenshistorien, end de fleste umiddelbart ville antage” (Mould, p. 305). Hvordan skaber orme historie? Det gør de ved at lave muld, der danner grobund for ”plantekim af alle slags”, som gør jorden beboelig og i sidste ende muliggør menneskeheds kulturelle artefakter, ritualer og bestræbelser (Mould, p. 309). Desuden ”skaber” orme ”historie” ved at bevare menneskeskabte genstande: Orme beskytter ”over uendeligt lang tid hver genstand, der lander på jordoverfladen og ikke umiddelbart forrådnar, ved at begrave dem under deres ekskrementer”; en tjeneste, som ”arkæologer burde takke ormene for” (Mould, p. 308).

Darwin hævder, at orme ”indleder” den menneskelige kultur og i deres fortsatte arbejde side om side med mennesket hjælper med at bevare det, som mennesker og orme har skabt i fællesskab. Darwin hævder ikke, at orme bevidst arbejder til gavn for menneskeheden, eller at en guddommelig kraft arbejder igennem dem. Ormenes bidrag til menneskets historie og kultur er snarere et utilsigtet resultat af, at orme agerer sammen og i konkurrence med andre (biologiske, bakterielle, kemiske og menneskelige) agenter. Darwin beskriver ormenes aktiviteter som en af mange ”små agenser”, hvis ”akkumulerede virkninger” viser sig at være ret omfattende.² I overensstemmelse med Darwins teori kan man påstå, at orme deltager i heterogene forsamlinger eller ”assemblager”, hvor agens ikke er knyttet til et bestemt sted eller en ”mastermind”, men er fordelt over en mængde forskellige og ”brogede” dynamiske materialiteter.³

Orme har ikke til hensigt at muliggøre menneskelig kultur, men orme forfølger, ifølge Darwin, tilsyneladende fremadrettede bestræbelser. Hans omhyggelige observationer af orme ledte ham til den konklusion, at ormes handlinger ikke er et resultat af ”en konstant nedarvet impuls” (Mould, pp. 64-65), men er intelligente improvisationer: Ved at ”lukke indgangen til deres huler” med blade ”handler orme på næsten samme måde som et menneske”. Orme tager tilsyneladende frie, eller i det mindste uforudsigelige beslutninger baseret på det tilgængelige materiale. Selvom de normalt griber fat om et blad (der skal slæbes til deres huler) i den spidse ende, ”handler de ikke hver gang på samme måde”, men tilpasser deres teknik til den særlige situation og de forhåndenværende muligheder: ”Hvilke blade er tilgængelige? Er jorden våd eller tør? Hvilke andre skabninger er i nærheden?” (Mould, p. 312). Denne frihed i ormenes

handlingsmønstre understreges også af de tilfælde, hvor orme undertrykker en normal fysiologisk reaktion, som f.eks. når en orm udsættes for kraftigt lys og undlader at fare sammen og trække sig tilbage til sin hule. Darwin bemærker, at denne tilsidesættelse sker, når en orm er stærkt fokuseret på en opgave, såsom at spise, samle blade eller parre sig:

”Når en orm pludselig rammes af lys og stryger ned i sin hule som en kanin ... er vi umiddelbart tilbøjelige til at opfatte handlingen som en refleks. Denne irritation af nervecentret synes at bevirke, at bestemte muskler uundgåeligt trækker sig sammen uafhængigt af vilje eller bevidsthed ... , som om der var tale om en automatisk handling. Men [dette bestrides af] ... det faktum, at en orm, når den på en eller anden måde er beskæftiget, ikke lader sig påvirke af lys, uanset hvilke muskler og nerver der er aktiveret under udførelsen af dette arbejde ... Når højerestående dyrs opmærksomhed mod et objekt fører til en tilsidesættelse af indtryk fra andre objekter, begrundes vi det med, at opmærksomheden er optaget, og opmærksomhed forudsætter tilstedeværelsen af et sind.” (Mould, 23-24)

Darwins orme er opmærksomme, og de reagerer hensigtsmæssigt på uforudsete situationer. De viser, hvad Hans Driesch kaldte evnen til at handle i ”overensstemmelse med deres egenart”. Deres handlinger er hverken et udtryk for et guddommeligt formål eller kan reduceres til et mekanisk instinkt. Lad os ikke (som hos Baruch Spinoza) kalde denne forsamling af sprællende aktanter for Gud eller Natur, men Historie eller Natur eller, for at være mere præcis, Britisk historie eller Englands natur. Ormenes ”assemblage” er en økologi i den forstand, at den består af en række sammenkoblede dele. Der er dog ikke tale om et fastlåst system, for systemet vil altid blive omarbejdet i overensstemmelse med aktanternes ”frie valg”.

I *Pandora's Hope* fortæller Latour en historie om orme fra regnskoven i Amazonas, og igen viser det sig, at orme spiller en vigtigere rolle i (den del af) verdens historie, end de fleste umiddelbart ville tro. Fortællingen begynder med en mystisk forekomst, omkring ti meter inde i regnskoven, af træer, som ellers hører til på savannen. Jorden under disse træer er ”mere leret end savannen, men mindre leret end skoven”. Hvordan blev grænsen mellem savanne og skov brudt? Har ”skoven kastet sin egen jord foran sig for at skabe gunstige vilkår for sin udvidelse”, eller ”nedbryder” savannen ”skovbundens muldjord, mens den forbereder en invasion af skoven?”⁴. Latours spørgsmål forudsætter en form for vegetativ agens i et natursystem, dog ikke forstået som et mekanisk fastlåst system, men som en skueplads for ikke-helt-forudsigelige møder mellem flere typer af aktanter. Savannevegetation, skovtræer, jord, jordens mikroorganismer og regnskovens indfødte og fremmede reagerer alle, direkte og uden et forudbestemt resultat, på hinanden og de skiftende formationers kollektive kraft. Det er menneskets opgave at finde frem til en mere ”horisontal” eller demokratisk fremstilling af forholdet mellem menneske og ikke-menneskelige aktanter, der anerkender de enkeltes handlingsmønstre.

Latour, og de forskere, hvis arbejde han følger, ender med at konkludere, at orme (uvist, for mennesker, af hvilke årsager) har forsamlet sig ved skovgrænsen og produceret en stor mængde aluminium, der har omdannet savannens kisel til ler, som er mere egnet til skovtræer. Det er således skoven, der har angrebet savannen.⁵ Det er svært at udpege, hvem eller hvad der her har været hovedoperatør eller ”assemblageomformer”⁶: Ormene? Deres kost? Aluminiumekskrementerne? Havde de menneskelige indbyggere i regnskoven gjort noget, der fik ormene til at migrere? De forskellige materialiteter udøver ikke samme form for agens. Det er dog svært at placere dem i et hierarki, da ormenes beskedne ”lille agens” på nogle tidspunkter og steder gør en større forskel end den store agens hos os mennesker.

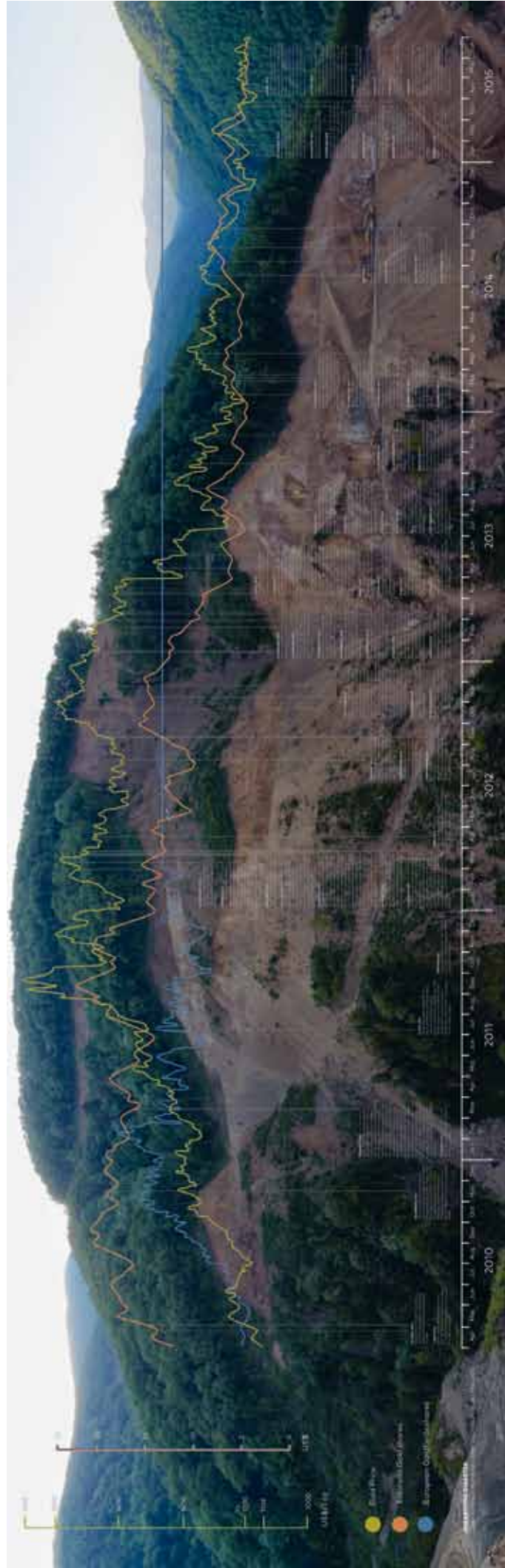
Når folk fordeler sig racemæssigt og økonomisk i adskilte kvarterer, opfatter vi det som en politisk handling – også selvom de blot følger en kulturel tendens og ikke tilstræber, bakker op om eller endsige overvejer de konsekvenser, deres bevægelse vil have for f.eks. kommunekasser, kriminalitet eller transportpolitik. Der er mange ligheder mellem folk, der slæber deres ejendele til et nyt hjem i forstæderne, og ormene, der slæber blade til deres jordhuler eller migrerer til grænsen mellem en skov og savanne.

En bemærkning om antropomorfisme

Darwin og Latour understøtter argumentationen for at opfatte orme som dynamiske materiale-aktanter, der muligvis har mere tilfælles med os, end vi tror. Uden orme eller aluminium (eller næring eller stamceller) og deres driftsbaserede handlinger ville det være svært, hvis ikke umuligt, for os mennesker at udøve vores vilje eller intentioner. Det lader til, at orme både er ”ligesom” os, og at muligheden for menneskelig agens er betinget af en ikke-menneskelig agens. Eller bygger disse påstande på en problematisk antropomorfisering?

Antropomorfisering, eller det at fortolke, hvad der ikke er menneskeligt eller personligt i forhold til menneskelige eller personlige egenskaber, er helt klart en del af historien, men det er mindre tydeligt, hvor problematisk det er. George Levine påstår, at ”Darwins særlige interesse for ormes egenskaber hænger sammen med hans indgroede antropomorfisme”, som var ”helt central for hans teoretiske projekt”.⁷ Darwin antropomorfiserede sine orme: Han så hos dem en intelligens og en egensindighed, som han kunne forbinde med sin egen. Men Darwins narcissistiske blik gav bagslag, da det fik ham til at lægge særligt mærke til ormenes hverdagslige aktiviteter, hvorved ormenes egen karakteristiske, materielle kompleksitet trådte frem. Han opdagede det, naturhistorikere kalder ormens ”jizz”, hvilket ifølge geografen Jamie Lorimer er ”den unikke kombination af egenskaber ... , der muliggør en klar identifikation og skelnen fra andre”.⁸ I en dynamisk materialisme kan en antropomorfisk synsvinkel afdække en hel verden af genklange og ligheder – lyde og blikke, der giver genlyd og kastes rundt på en måde, som ikke ville være mulig, hvis universet havde haft en hierarkisk struktur. I første omgang ser vi måske kun verden i vores eget billede, men i næste nu kommer en sværm af ”begavede” og pulserende materialiteter (inklusive den, der ser) til syne.

Et strejf af antropomorfisme kan dermed forstærke sensibiliteten overfor en verden, som ikke er befolket med ontologisk adskilte kategorier af væsener (subjekter og objekter), men med forskellige sammensatte materialiteter, der organiserer sig i forbundsfællesskaber. Ved at afsløre ligheder på tværs af kategoriske skel og belyse strukturelle paralleller mellem materielle former i ”naturen” og ”kulturen” kan antropomorfisme afdække fælles strukturer. Et godt eksempel på denne form for sensibilitet kommer til udtryk i *Great Treatise on Supreme Sound*, som er en håndbog for musikere fra det 14. århundrede. Den beskriver luttens forskellige lyde ved hjælp af dyrs bevægelser og instruerer lutspilleren i at efterligne disse bevægelser: For at lave en staccatolyd, skal lutspilleren med sin finger efterligne bevægelsen hos ”en afmagret krage siddende i et nøgent træ eller hakkende i sneen i håb om at finde noget at spise”; for at skabe den karakteristiske lyd, der kommer, når pegefingern, langfinger og ringfinger griber to strenge på en gang, skal lutspilleren med hånden gengive ”et nonchalant svirp af en karpes hale”; for at skabe en ”flydende lyd” skal fingrene efterligne bevægelserne af en ”hvid sommerfugl, der flagrer i blomsterhøjde”, og som ”dvæler, men ikke slår sig ned”.⁹ I det 20. århundrede beskæftigede kompleksitetsteorien sig



også med strukturelle ligheder. Neuronklynger i menneskets hjerne, byers bygningsformationer og slimsvampekolonier har alle vist sig at følge samme organisatoriske principper; de er alle eksempler på, hvad Steven Johnson har betegnet som "organiseret kompleksitet".¹⁰

Offentligheden og dens problemer

Hvad – om noget – siger påstanden om, at orme, træer og aluminium er aktive deltagere i et økosystem, om politisk deltagelse? Svaret afhænger til dels af, om et politisk system i sig selv udgør en slags økosystem. Deweys offentlighedskoncept tyder på, at det er tilfældet. Jeg vil nu beskæftige mig med ham og fordelene og begrænsningerne ved at fremstille politik som en økologi. Hvis Darwin fremhæver ormenes selvbestemmelse for at modbevise idéen om, at orme udelukkende er styret af instinkt eller kropslig påvirkning, lukker Dewey kløften mellem menneske og det ikke-menneskelige fra den modsatte side: Han fremhæver den følelsesmæssige, kropslige karakter ved menneskelige reaktioner.

I *Offentligheden og dens problemer* beskriver Dewey offentlighed som et forbund af kroppe. Der er tale om kroppe, som har fundet sammen på baggrund af en fælles negativ oplevelse, der med tiden vokser til et "problem". En offentlighed er således ikke en frivillig forsamling. Dewey gør det klart, at en offentlighed ikke eksisterer forud for sit særlige problem, men opstår som reaktion på det.¹¹ En offentlighed er en midlertidig gruppering, der eksisterer side om side med mange andre offentligheder, protooffentligheder og rest- eller postoffentligheder. Problemer kommer og går, og det samme gør offentligheder: "På ethvert givet tidspunkt er mange forskellige offentligheder i færd med at krystalliseres og opløses".¹²

Når forskellige kroppe pludselig finder sammen og danner en offentlighed, sker det på baggrund af et problem, dvs. på baggrund af "indirekte, alvorlige og varige" konsekvenser af "forbundet handling".¹³ Problemer er et resultat af forbundet handling. Ligesom de forbundne handlinger hos Darwins orme er de forbundne handlinger hos Deweys borgere ikke styret af en rationel plan eller en bevidst hensigt. Der kan ikke udpeges nogen umiddelbar årsag til de problemer, der opstår. Hvad mere er, der er ingen handling, der ikke er forbundet. Der er ingen handling, som ikke straks spindes ind i et net af sammenhænge. For Dewey er enhver handling altid en "trans-aktion". Enhver handling er et initiativ, der afføder en kaskade af "ægte" og "uægte" afkom. Det skyldes, at en handling kun kan finde sted i et felt, der allerede er overfyldt med andre handlinger og deres konsekvenser – dvs. en masse, som den nye aktør straks interagerer med. Det politiske handlingsfelt er således for Dewey en form for økologi. Ingen krop er herre over "egne" initiativer, da initiativerne øjeblikkeligt går i forbindelse med en upersonlig sværm af samtidige handlinger, hver med sin egen varighed og intensitet, med bestræbelser, der taber eller vinder styrke, griber ind i og genforenes med andre. Med Deweys egne ord skaber forbundne handlinger "mangfoldige konsekvenser", og hver af disse konsekvenser "krydser andre" for at skabe sine egne problemer og dermed sine egne offentligheder eller "grupper af særligt berørte personer".¹⁴

Dewey ser en offentlighed som en gruppe af kroppe, der berøres af et fælles problem, som er skabt af en pulserende sværm af aktiviteter. Lad os et øjeblik se stort på Deweys påstand om, at en offentlighed er en gruppe af "personer, der er særligt berørt", samt på spørgsmålet om, hvilke slags kroppe der kan udføre de "forbundne handlinger", og i stedet rette opmærksomheden mod, hvorledes Dewey definerer medlemmerne af en offentlighed i forhold til deres "affektive" eller "følelsesmæssige"

egenskaber. Dermed ville vi få følgende (spinozianske) version af Deweys teori om offentlighed og forbunden handling: Problemer skaber offentligheder, offentligheder er grupper af kroppe med evnen til at påvirke og blive påvirket; problemer er tegn på, at vordende medlemmer eller protomedlemmer af en offentlighed allerede er blevet udsat for de indirekte virkninger af andre kroppes bestræbelser – dvs. virkninger, som har haft en negativ indflydelse på protomedlemmernes handlekraft. En offentlighed er en forsamling af kroppe, der er blevet berørt af andres handlinger, eller endda af handlinger affødt af deres egne handlinger, når disse "trans-agerer"; de berørte kroppe søger mod hinanden og forsøger at foretage nye handlinger, der genopretter deres magt, beskytter mod negative påvirkninger eller kompenserer for dem: Det er *heri*, den politiske handling består, som heldigvis eller desværre også vil blive en forbundet handling med en kæde af indirekte og uforudsigelige konsekvenser.

Dewey fremstiller medlemmerne af en offentlighed som *indkaldte* frem for *frivillige*: Hver krop slås sammen med andre sårede og skadelidte kroppe. Deweys politiske pragmatisme lægger mere vægt på konsekvenser end intentioner. Han gør "ansvar" til et spørgsmål om at reagere på den negative påvirkning frem for at identificere de skyldige. Deweys idé om forbunden handling fordeler ansvaret på mange forskellige (menneskelige) aktører. Og ved at udnævne et problem (frem for en viljesakt) som den drivende kraft bag offentlighedsdannelse erkender Dewey (næsten), at en politisk handling ikke behøver at blive udført af menneskekroppe. Nogle af de initiativer, der forenes og udøver en negativ påvirkning, har vel netop oprindelse i (eller bliver senere forenet med) de pulserende kroppe hos dyr, planter, metaller eller maskiner?

I *Art as Experience* siger Dewey næsten, at menneskers initiativer ikke er *udelukkende* menneskelige. Han flirter med en posthuman opfattelse af handling, når han beskriver den porøse grænse mellem en menneskelig krop og dens ydre: "Overhuden er kun i den mest overfladiske forstand en indikation af, hvor én organisme ender, og dens omgivelser begynder. Der er ting inde i kroppen, som er fremmede for den, og der er ting udenfor, som hører til kroppen ... og som skal tages i besiddelse, hvis livet skal fortsætte. Den nødvendighed, der ligger i impulsernes uopsættelige insisteren på indfrielse ved hjælp af det, omgivelserne – og disse alene – kan levere, viser, hvordan selvet er afhængig af omgivelserne for at opnå helhed".¹⁵

Dewey kan dog ikke helt betegnes som vital materialist. Citatet ovenfor forviser i sidste ende det ikke-menneskelige og ikke-organiske til rollen som "miljø" frem for aktiv deltager og betoner menneskers dybe "afhængighed" af "omgivelserne", men ikke en reel gensidighed mellem de enkelte medvirkende i forskellige materielle sammenhænge. Desuden antager Dewey generelt, at forbundet handling er et udtryk for menneskelige bestræbelser. Det er umuligt helt at undgå denne antropocentrisme: Som Theodor Adorno påpegede, er vi (næsten) blinde for spaltningen mellem idé og ting, og vi har en tendens til, hvilket kan observeres selv hos Spinoza, at begunstige den *menneskelige* indsats, også når vi anerkender tilstedeværelsen af andre former for stræbende, handlingsorienterede kroppe. En pragmatisk tilgang til politik, der lægger vægt på problemløsning, fremkalder i særlig grad det, Henri Bergson har beskrevet som handlingsorienteret perception. Er menneskekroppe ikke bedst rustet til at analysere et problem og udtænke løsningsstrategier? Alle former for kroppe er i stand til at forene deres kræfter, men en pragmatiker vil hurtigt indskyde, at kun *nogle* kroppe kan gøre dette samarbejde til en taskforce. Alligevel er der en egennyttig grund til at antage, at alle håndgribelige kroppe er potentielle medlemmer af den offentlighed, man indgår i. Den gør det muligt for mig at forstå omfanget af deres magt over mig: Hvordan bidrager mad eller orme eller aluminium til et problem, der berører mig? Hvordan kan disse ikke-mennesker bidrage til en løsning?

Latour skubber Deweys teori om offentligheden og dens problemer i en yderligere vital materialistisk retning. Det gør han, for det første, ved at opfinde aktantbegrebet, der er et forsøg på, i lighed med forbundet handling, at skabe afstand mellem idéen om handling og idéen om menneskets intentionalitet. For det andet afviser Latour udtrykkeligt kategorierne "natur" og "kultur" til fordel for "kollektiv" – forstået som en økologi bestående af menneskelige og ikke-menneskelige elementer.¹⁶ Et samfund er et sådant kollektiv. For det tredje beskriver Latour ikke politisk handling som praktiseringen af nogle valg, men som en dialog eller "call-and-response" mellem forslag eller såkaldte "propositioner".¹⁷ En proposition har ingen bestemmende magt, men afstikker retningen for én handlingsbane frem for en anden.¹⁸ Ethvert givet svar på et problem er ikke så meget et resultat af rådslagning som af en såkaldt "fermentering" af de berørte kroppes forskellige forslag og energier.¹⁹ Desuden tillægger Latour "hændelsen" handlingsevne. Politiske retninger og politiske stemninger kan ikke reduceres til summen af "propositioner" fra en ontologisk mangfoldig offentlighed, for der er altid små overraskelser: "Der er hændelser. Jeg **handler** aldrig, jeg er altid lidt overrasket over, hvad det er, jeg gør. Det, som handler igennem mig, er også overrasket over det, jeg gør, over muligheden for at mutere, ændre, tvedele".²⁰

Deweys beskrivelse af en offentlighed som et produkt af forbunden handling skitserer et politisk system, der har meget til fælles med et dynamisk, naturligt økosystem. Dette, samt påstanden om, at et medlem af en offentlighed er én, der er "berørt af handlingers indirekte konsekvenser i en sådan grad, at det skønnes nødvendigt at tage systematisk hånd om konsekvenserne",²¹ baner vejen for en handlingsteori, der mere åbenlyst accepterer ikke-menneskelige kroppe som medlemmer af en offentlighed, der er mere opmærksom på, hvordan de også tager del i forbundne handlinger, og er bedre til at erkende eventuelle skadelige indvirkninger på dyr, planter og mineralers legemer samt på de økokulturer, de er en del af. De skadelige påvirkninger vil sikkert udløse en modreaktion, men det er spørgsmålet, om det vil motivere folk til at finde en løsning på problemerne. Måske vil vi opdage skaderne for sent til at gribe effektivt ind, måske vil strategierne være ineffektive, eller også synes vi blot, det er unødvendigt "at tage systematisk hånd om" en skadelig påvirkning, da vi er blevet så vant til jævnligt at ofre nogle aktanter til fordel for os selv. For selvom alle offentligheder sagtens kan være økosystemer, er det ikke alle økosystemer, der er demokratiske. Jeg kan ikke forestille mig noget samfund, der er så "lige", at vigtige menneskelige behov, såsom sundhed eller overlevelse, ikke ville komme i første række.

Men hvorfor ikke? Når jeg nu har angrebet menneskehedens enestående position på flere fronter, hvorfor så ikke konkludere, at vi og de har lige meget ret? Fordi jeg ikke har fjernet alle forskelle mellem os, men i stedet undersøgt ligheder på tværs af forskellene – ligheder, der muliggør de assemblager, som udforskes i denne bog. For at sige det rent ud tillader min egen selvopholdelsesdrift mig ikke at "horisontalisere" eller demokratisere verden fuldstændigt. Desuden identificerer jeg mig med medlemmer af min egen art, da deres kroppe ligner min egen mest. Det gælder også, når jeg forsøger at øge bevidstheden om vores gensidige engagement og afhængighed. Det politiske formål med en vital materialisme er ikke en fuldkommen ligestilling af alle involverede, men et samfund med flere kommunikationskanaler mellem de enkelte medlemmer. (Latour kalder dette for et mere "vaskulært" kollektiv²²).

Der er mange praktiske og teoretiske forhindringer forbundet med dette: Hvordan kan kommunikationen foregå, når mange medlemmer ikke har et sprog? Kan vi teoretisk præcisere de forskellige former for kommunikative energier? Hvordan kan mennesker lære at lytte til eller øge vores lydhørhed overfor ikke-sproglige "propositioner"? Hvordan oversætter man imellem dem? Hvilke demokratiske institutioner og



ritualer ville være passende? Latour foreslår, at man indkalder til et "tingenes parlament" – en idé, der er lige så provokerende, som den er svær at definere.²³ Måske kan det hjælpe at se på en teori, der er udformet til at åbne demokratiet for udstødte menneskers stemmer – som f.eks. Rancières teori om demokrati som forstyrrelse.

Forstyrrelser og demos

I forhold til Dewey og Latour er Ranciére mindre optaget af, hvordan en offentlighed opstår end de midler, hvormed dens (tilsyneladende) sammenhæng kan "forstyrres". I *Disagreement* fokuserer han på en potentielt forstyrrende menneskelig kraft, der eksisterer indenfor (men ikke anerkendes af) offentligheden. Han kalder denne kraft for folkets styrke eller magten hos "demos". Den demokratiske handling par excellence opstår, når demos synliggør vilkårligheden i "delingen af det sanselige" ("le partage du sensible").²⁴ Det er den opdeling, der gør nogle mennesker synlige som politiske aktører og holder andre udenfor. Ranciére fremstiller ikke politik som handlinger, der bevarer en politisk orden eller reagerer på allerede fremsatte problemer, men som et begreb, der "betegner en særlig forstyrrelse af fordelingen af kroppe".²⁵

Disse forstyrrelser er hverken tilsigtede handlinger eller tilfældige udbrud; for Ranciére er forstyrrelsen af den sociale orden forbundet med en "iscenesat" begivenhed. Demos skaber mere eller mindre spontant "en polemisk skueplads", hvor dét, som magtens mennesker før betragtede som støj, begynder at lyde som "argumenterende ytringer".²⁶ Disse "iscenesættelser" vil altid, uanset hvor forskellig rollebesætningen er, fortælle den samme historie: historien om "ligestilling blandt talende væsener".²⁷ De "iscenesættelser, der omfordeler det synlige og det sigelige", afslører "den ultimative hemmelighed bag enhver social orden",²⁸ som er, at "der ikke ligger noget naturligt princip til grund for en persons dominans over en anden".²⁹

For Ranciére består den politiske handling således i et "udbrud" fra berørte kroppe i det øjeblik, de træder ind i en eksisterende offentlighed. Eller rettere: Når de afslører deres tilstedeværelse som den del af offentligheden, der hidtil ikke er blevet taget hensyn til. (Jeg tror, at det ville være en fordel for Ranciére at anvende Deweys teori om sameksisterende offentligheder frem for at tale om en enkelt demos med en "synlig" såvel som "usynlig" medlemskare). Hvilken forskel gør dette "udbrud" for hidtil ignorerede kroppe ifølge Ranciére? Det ændrer "delingen af det sanselige" eller "det synliges regime",³⁰ og dermed ændres alting. Som et eksempel på dette citerer Ranciére plebejernes iscenesatte forstyrrelse af den romerske (patriciernes) republik:

"Plebejerne, der har samlet sig på Aventinerhøjen ... opretter ikke en befæstet lejr på samme måde som de skythiske slaver. De gør, hvad der ville have været utænkeligt for sidstnævnte: De etablerer en anden orden, en anden deling af det sanselige, ikke ved at udnævne sig selv til krigere på lige fod med andre krigere, men som talende væsener, der deler de samme egenskaber som dem, der fornægter dem disse. Dermed udfører de en række talehandlinger, som efterligner patriciernes: De udsiger forbandelser og apoteoser; de udpeger en af deres egne til at rådføre sig med *deres* orakler; de tildeler sig selv repræsentanter ved at gendøbe disse. De opfører sig kort sagt som eksistenser, der bærer et navn. Ved denne overtrædelse erkender de, at de også ... er udstyret med en tale, der ikke blot udtrykker ønsker, lidelse eller vrede, men intelligens."³¹

Det lykkedes plebejerne at omfordele det sanseliges regime. Er det en udelukkende menneskelig evne? Selvom Rancières anvendelse af metaforer som "udbrud" eller

"forstyrrelse" antyder, at den politiske handling er "ligesom" en naturkraft, tager hans beskrivelse af handlingen i stigende grad en sproglig form ("forstyrrelse" bliver til "afbrydelse" og derefter "uenighed"). Der er tale om en "indsigelse imod uret", hvor uret er defineret som den ulige behandling af eksistenser, der er ligeligt begavet med *menneskelige* taleegenskaber. Da Rancière i en offentlig sammenhæng blev spurgt, om han troede, at et dyr eller en plante eller et stof eller en (ikke-sproglig) lyd kunne forstyrre den sociale orden, afviste han dette: Han ønskede ikke at strække det politiske begreb så vidt; ikke-mennesker kvalificerer sig ikke som medvirkende i en demos; forstyrrelseseffekten skal være ledsaget af et ønske om at tage del i en saglig diskurs.³²

På trods af dette svar tror jeg, at Rancières teoretiske model, mod hans vilje, indeholder antydningen af og muligheder for en mere (vital) materialistisk demokratiteori. Se f.eks. på, hvordan Rancières model beskriver demos: ikke som en fast enhed, men som en uregerlig aktivitet eller udefineret bølge af energi. Demos er "hverken summen af befolkningen eller de forfordelte", men en "exces" som ikke kan reduceres til de berørte kroppe.³³ Idéen om en kraft, der bevæger sig på tværs af kroppe uden selv at være en, minder om Spinozas "conatus" (selvopholdelsesdrift) og Gilles Deleuzes "intensiteter", som diskuteres i henholdsvis kapitel 2 og 4. Kan dette omskiftelige "overskud" ikke også flyde gennem ikke-menneskelige kroppe? Er det ikke netop det, New York Times hentyder til med påstanden om, at grid'et "lever og dør efter sine egne regler"? (Eller hvad der intuitivt menes med sætninger som "krigen har sit eget momentum?"). Rancière rejser implicit dette spørgsmål: Er magten til at forstyrre den sociale orden virkelig begrænset til talende mennesker?

Rancière lægger desuden op til en mere materialistisk demokratiteori ved at definere politik ud fra den skabte **effekt**: En politisk handling forstyrrer ikke blot, men forstyrrer på en sådan måde, at det, som folk kan "se", ændres radikalt: Den politiske handling omfordeler det sanselige – den omstyrter det synliges regime. Her er den politiske port igen åben nok til, at ikke-mennesker (døde rotter, flaskekapsler, apparater, ild, elektricitet, bær, metal) kan slippe igennem, da de også har magt til at overraske og fremprovokere en fundamental ændring i vores opfattelse af verden: Det, der var affald, bliver ting, det, der var et redskab, bliver en deltager, det, der var et levnedsmiddel, bliver en agent, det, der var brudsikkert, bliver en styrke. Vi ser, hvordan dyr, planter, mineraler eller genstande kan fungere som katalysatorer for en offentlighed. Derfor kan vi måske også udtænke mere effektive (eksperimentelle) strategier til at forstærke eller svække denne offentlighed. Det virker risikabelt at lade porten stå åben, da mange af vores begrebsmæssige, moralske og psykologiske værdier vil blive udfordret. Så virker det mere betryggende at opfatte forstyrrede begivenheder som "argumenterende ytringer".

Det er naturligvis helt normalt for demokratisk teori at være antropocentrisk og ganske rimeligt at forbinde politisk deltagelse med en vis grad af sproglige eller deliberative evner.³⁴ Denne tendens har rettet teoretikernes opmærksomhed mod væsentlige problemstillinger: Den uvidende vælger og manglen på rådslagende fora, den ulige adgang til politisk indflydelse hos forskellige menneskelige grupperinger i samfundet samt problemerne ved at ignorere ikke blot eksisterende vælgere, men også det, William Connolly har beskrevet som de omskiftelige identiteter, der opstår på baggrund af uarticulerede "erfaringsstrømninger" eller fælles erfaringer.³⁵

Men hvad nu hvis vi så stort på sammenhængen mellem deltagelse og menneskelig sprogbrug og forholdt os til verden som en sværm af levende, pulserende materialer, der bevæger sig ind og ud af handlende assemblager? Så kunne man fundere over en række skøre, og knap så skøre, spørgsmål: Har den typiske amerikanske kost

haft indflydelse på modtageligheden overfor den propaganda, der førte til invasionen af Irak? Har sandstorme en indvirkning på udbredelsen af såkaldt sekterisk vold? Kan kviksølv forårsage autisme? På hvilke måder overstiger den følelsesmæssige påvirkning fra videospil hensigten hos designere og brugere? Kan en orkan vælte en præsident? Kan HIV mobilisere homofobi eller evangelisk vækkelse? Kan en luftbåren virus springe fra fugle til mennesker og skabe kaos i sundhedssystemer og den internationale handels- og rejsebranche?

Selvom Rancière afviser de "platoniske" fordomme mod demos, der fremstiller almene borgere som forringede udgaver af mænd udstyret med fornuft, kan forestillingen om politik som et område for menneskelig aktivitet alene også være en fordom: en fordom overfor en (ikke-menneskelig) masse, der fejlagtigt opfattes som en kontekst, en begrænsning eller et middel til et mål. En vital materialistisk demokratiteori søger at omdanne skellet mellem talende subjekter og stumme objekter til en række forskelligartede tendenser og vekslende egenskaber. Jeg tror, at Darwin og Latour forsøgte at gøre det samme med deres fortællinger om orme.

Ormenes Rigsdag

I takt med at vi er blevet bedre til at opfange og oversætte de mere subtile former for adfærd og kommunikation hos dyr, er vi også blevet mere tilbøjelige til at forbinde dette med intelligens og opfatte adfærd som handling. Men for at kunne give orme den respekt, de fortjener, ville vi ikke kun være nødt til at revidere vores syn på deres aktiviteter, men også sætte spørgsmålstegn ved vores generelle tro på det unikke i mennesker og genopfinde begreber, der i dag er knyttet til denne tro.³⁶ Demokratiteorier, der antager, at verden består af aktive subjekter og passive objekter, begynder at fremstå som tynde påstande i en tid, hvor samspillet mellem menneskelige, virale, animalske og teknologiske kroppe bliver mere og mere intenst. Hvis den menneskelige kultur er uløseligt forbundet med levende, ikke-menneskelige kroppe,³⁷ og hvis menneskelig intentionalt kun kan udøve "agens" under ledsagelse af et stort følge af ikke-mennesker,³⁸ så ser det ud til, at det relevante genstandsfelt for demokratisk teori hverken er det enkelte menneske eller et udelukkende menneskeligt kollektiv, men en (ontologisk heterogen) "offentlighed" forenet omkring et problem.³⁹ Vi har ikke kun behov for at opfinde eller reaktivere begreber som conatus, aktant, assemblage, lille agens, operatør, forstyrrelse og lignende, men også for at udtænke nye procedurer, teknologier og erkendelsesregimer, der gør os bedre til at rådføre os med ikke-mennesker eller at lytte til og reagere mere omhyggeligt på deres udbrud, indsigelser, vidnesbyrd og udsagn. Denne lydhørhed er af essentiel betydning for de politiske økologier, som vi tilhører.

At anerkende, at ikke-menneskelige materialiteter er deltagere i en politisk økologi, er ikke det samme som at hævde, at alle ting, til hver en tid, er en deltager, eller at alle deltagere er ens. Personer, orme, blade, bakterier, metaller og orkaner har forskellige typer og grader af magt, ligesom forskellige personer har forskellige typer og grader af magt, forskellige orme har forskellige typer og grader af magt osv., afhængig af tid, sted, sammensætning og koncentration. Men demokratiseringen kan sikkert udvides til at anerkende flere ikke-mennesker på flere måder, ligesom vi er blevet lydhøre overfor politiske stemmer fra mennesker, som tidligere var udenfor: "Er du parat til, for enhver pris, at leve det gode liv i fællesskab? At dette, det mest moralske og politiske spørgsmål af alle, er blevet stillet i så mange århundreder, af så mange lyse hoveder, udelukkende i forhold til mennesker uden at inddrage de ikke-mennesker, som udgør

en del af os, vil uden tvivl snart vise sig at være lige så uhyrligt, som da samfundets grundlæggere nægtede kvinder og slaver retten til at stemme".⁴⁰

Oversættelse: Lotte Møller

1 Darwin, *Formation of Vegetable Mould*, p. 313. Yderligere henvisninger til denne publikation vil blive foretaget i brødteksten.

2 Disse "små agenser" bør ikke "undervurderes", blot fordi de er utilsligtede (ibid., p. 2).

3 I det 16. århundrede blev en møller anklaget for kætteri for en tilsvarende materialistisk opfattelse, beretter Carlo Ginzburg i *The Cheese and the Worms (Osten og ormene)*. Gud skabte ikke verden ud af ingenting, mente Mennochio, for i begyndelsen "var alt kaos, jord, luft, vand og ild var blandet sammen; og ud af denne mængde blev en masse dannet – ligesom ost er lavet af mælk – og orme opstod heraf, de var englene Gud var en af disse engle, han blev også skabt fra denne masse på samme tid" (p. 6).

4 Historien er fortalt i Latour, *Pandora's Hope*, kap. 2; citatet er fra side 53.

5 Ibid., p. 76.

6 Deleuze og Guattari, *Thousand Plateaus*, pp. 324-25.

7 Levine, *Darwin Loves You*, p. 150.

8 Lorimer, "Nonhuman Charisma". Lorimer bemærker, at "jizz" er beslægtet med det, Deleuze og Guattari kalder "en singularitet" – dvs "fastfrysningen" af en bestemt form for individuation" (p. 915). Artiklen giver en omfangsrig beskrivelse af "sporbarhed" i forbindelse med ikke-menneskelige kroppe.

9 Jullien, *Propensity of Things*, pp. 113, 115. Til forskel fra det europæiske system, hvor hver lyd tildeles en node eller symbol i et partitur, "angiver kinesisk musiknotation ikke lydene selv ... men blot den præcise gestus, der kræves for at skabe dem" (p. 116).

10 Johnson, *Emergence*, p. 18. I modsætning til både simple systemer med lineær kausalitet og gigantiske systemer, der bedst beskrives ved hjælp af statistisk sandsynlighed, er systemer med "organiseret kompleksitet" præget af selvorganiserende mønstre, hvor intet enkeltstående element udgør en central eller højere myndighed. Der er ingen "frontaktør", men kun en kreativ "sværm". Organiseret kompleksitet producerer resultater, der er "under udvikling"; dvs. ikke stammer fra *hverken* en central agent *eller* en automatisk proces.

11 Noortje Marres bemærker, at for Dewey (og også Walter Lippmann) er "offentligheden netop ikke et socialt fællesskab De, der sammen er inddraget i problemerne, må organisere et fællesskab. Fælles for alle medlemmer af offentligheden er, at de alle er berørt ..., men de tilhører ikke på forhånd det samme fællesskab" (Marres, "Issues Spark a Public into Being", p. 214).

12 "Problemerkens konsekvenser ... er så vidtrækkende og indviklede, de tekniske spørgsmål så specialiserede og detaljerne så mange og så vekslende, at offentligheden ikke kan forholde sig til dem over længere tid. Det er ikke, fordi der mangler en

offentlighed, men der er for mange offentligheder" (Dewey, *The Public and Its Problems*, p. 137).

13 En offentlighed "består af alle dem, der berøres af handlingers indirekte konsekvenser i en sådan grad, at det skønnes nødvendigt at tage systematisk hånd om disse" (ibid., p. 16).

14 Ibid., p. 137.

15 Dewey, *Art as Experience*, p. 59.

16 "I millioner af år har mennesker udvidet deres sociale relationer til at omfatte andre aktanter, med hvilke, og med hvem, de har udvekslet mange egenskaber, samt med hvilke, og med hvem, de danner fællesskaber" (Latour, *Pandora's Hope*, p. 198). Latour siger i denne bog, at han afviser kategorien "Natur" (som et rige blottet for menneskelig kultur), fordi en sådan idé "usynliggør den politiske proces, gennem hvilken kosmos samles til et beboeligt hele" (p. 304). Jeg vil understrege, at det er lige så vigtigt at afvise idéen om passivt stof, fordi det usynliggør de materielle agenser, der arbejder for samfundet.

17 "Handling er ikke, hvad mennesker foretager sig, men et "fait-faire," dvs. hvad der er muligt at udføre i fællesskab med andre i et forløb, med de specifikke muligheder, som omstændighederne byder. Disse andre er ikke idéer, eller ting, men ikke-menneskelige enheder, eller ... *propositioner*" (ibid., p. 288; min fremhævelse).

18 Ibid., p. 288.

19 Ibid., p. 247. Men denne "fermentering" synes at kræve en styring for at sikre, at f.eks. alle ingredienserne er i gryden. Den synes at kræve et menneske til at indtage denne "styrende" funktion.

20 "Hver gang vi skaber noget, har vi ikke den fulde kontrol, men overraskes en smule af handlingen: Det ved enhver bygherre". Og på samme måde overraskes ikke-menneskers momentum også en smule af "vores handlings *clinamen*" (ibid., p. 281).

21 Dewey, *The Public and Its Problems*, p. 16.

22 Et demokratisk kollektiv "bringer stjerner, prioner, køer, himle og mennesker ... sammen til et 'kosmos' i stedet for en 'uregerlig rodebutik'" (Latour, *Pandora's Hope*, p. 261).

23 "Det mest presserende problem for os i dag," påpeger Latour, "er at finde ud af, hvordan vi forener mennesker og ikke-mennesker i samme hybride fora og, så hurtigt som muligt, åbner dette Tingenes Parlament" (Latour: "What Rules of Method"). Kevin Murray bemærker, at forslaget om at inkludere ikke-menneskelige stemmer i første omgang "fremkalder en middelalderlig farce, hvor Amazonas truede skove banker på mikrofoner for at overdøve megafaunaens brøl. Men en sådan mentalitetsændring er nødvendig, hvis kloden ikke hurtigt skal blive fortræret af kapitalens kortfristede interesser". (Murray, "Cabinet of Helmut Lueckenhausen," p. 19).

24 "Fordelingen af det sanselige betegner jeg som systemet af alt dét, der åbenlyst kan sanses, og som både afslører eksistensen af noget fælles og

de afgrænsninger, der definerer de respektive dele og positioner indenfor dette. Fordelingen af det sanselige etablerer derfor på en og samme tid noget fælles ... og noget eksklusivt Fordelingen af det sanselige afslører, hvem der kan have en andel i dét, der er fælles i samfundet, baseret på, hvad de laver, og den tid og det rum, som denne aktivitet udføres i Der er ... en 'æstetik' i kernen af politik, som ikke har noget at gøre med Benjamins diskussion af 'politikens æstetisering'. ... Denne æstetik ... kan forstås ... som et system af a priori former, der bestemmer, hvad der viser sig for den sanselige oplevelse. Det er en afgrænsning af tid og rum, af det synlige og usynlige, af tale og støj. ... Politik handler om, hvad der er synligt, og hvad der kan siges om det, om hvem der har evne til at se og talent for at tale, om rummets egenskaber og tidens muligheder" (Ranciére, *Politics of Aesthetics*, pp. 12-13).

25 Ranciére, *Disagreement*, p. 99.

26 Ranciére og Panagia, "Dissenting Words" p. 125.

27 Ranciére, *Disagreement*, p. 33. Demokrati er "iscenesættelsen af selve modsætningen mellem den sociale ordens logik og politisk logik", som da den feministiske Jeanne Deroin i 1849 præsenterede sig selv "som en kandidat til en lovgivende forsamling, hvor hun ikke kan stille op" (p. 41).

28 "Demokrati praktiseres kun i form af disse iscenesættelser, der omstrukturerer relationerne mellem det synlige og det sigelige" (Ranciére og Panagia, "Dissenting Words" p. 125).

29 Ranciére, *Disagreement*, p. 79. Demokrati sker i det øjeblik, uforeneligheden mellem "systemet i den ulige fordeling af sociale kroppe" og "systemet for lige evner hos talende væsener i almindelighed" bliver synlig (p. 42).

30 Ibid., p. 99.

31 Ibid., pp. 24-25. Plebejerne tvang patricierne til at forholde sig til dem som intelligente og værdige samtalepartnere. Plebejerne skabte "en sfære, der bar folkets navn, og oprettede i hjertet af byen [et] ... sted, hvor frihed skal udøves ... hvor magten hos demos – der giver magt til den del, som ikke har magt – skal udøves" (p. 66).

32 Jeg stillede spørgsmålet til Ranciére på en konference om hans virke. Den hed "Fidelity to the Disagreement" og var sponsoreret af The Poststructuralism and Radical Politics group of British Political Studies Association. Konferencen blev afholdt på Goldsmiths College i London d. 16.-17. september 2003.

33 Ibid., p. 99.

34 For Mark Warren, for eksempel, afhænger deltagelsen i (frivillige) organisationer, som han opfatter som centrale for den demokratiske kultur, af en ubesværelighed i forhold til "samtale, normativ overensstemmelse, kulturel lighed og fælles ambitioner – dvs. kommunikationsformer, der er forankret i tale, gestus og selvpræsentation" (Warren, *Democracy and Association*, p. 39).

var Rigsdagen i Worms "et rigsdagsmøde (samling) indkaldt af det Hellige Romerske Rige og afholdt i Worms i Tyskland i 1521. Den blev berømt pga. Martin Luther, der blev indkaldt til at forsvare sig mod anklager om kætteri" (onlineudgave, http://www.britannica.com).

37 Er de "agenser" eller "agenter"? Jeg kæmper med at vælge det rigtige begreb. Jeg er konfronteret med en dyb tvetydighed ved begge termer i forhold til, hvori hhv. årsag og effekt består.

38 Man kan endda påstå, at mennesker er mere afhængige af ikke-mennesker, end ikke-mennesker

har brug for mennesker, da mange ikke-mennesker – fra en dåse rust allernederst på en losseplads til en koloni af sporer i Arktis – rådnar eller lever udenfor menneskers rækkevidde.

39 En offentlighed er det, Karen Barad beskriver som en "intra-aktion" af mennesker og ikke-mennesker: Hun har opfundet begrebet for "at betegne uadskilleligheden mellem 'objekter' og 'observanter' (i modsætning til 'interaktion', som genindfører den problematiske [subjekt-objekt-]dikotomi)" (Barad, "Scientific Literacy", p. 232).

40 Latour, *Pandora's Hope*, p. 297.

REFLECTION II

THE ROUTE THAT TEMPTS THE TRAVELER TO TEST GRAVITY

NOTES ON THE PARADIGM OF IMMUNIZATION

Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

One of the greatest paradoxes of the concept of globalization is undoubtedly the fact that it expects of itself to be semi-permeable in reality. This semi-permeability in essence refers to that ability for certain things, especially goods, to flow freely, while people's movements and the flow of religious or philosophical concepts more often than not are expected to flow unidirectional or with massive hindrances in the other direction.

In an age of globalization with claims of a liberalized market, the extent of liberalization comes with an exponential increase in control. It is fair enough to say that although the concept of globalization can be traced as far back as the middle ages – for good or for bad – it can be considered as one of the most striking features of our age, i.e. an age of our own making. It is interesting to observe that while coltan, bananas, fish, textiles or car parts can easily be shipped from a to b, it is rather unlikely for the miner, farmer, fisherman, nor factory worker to move from a to b, even in cases of emergency, and even those persecuted for religious, political, race, gender or economic reasons. To depict it in a simplistic but not untruthful manner: while it is normal practice to fish the waters of the Atlantic coast of Senegal until they are empty, dump chemical wastes on the shores of Ivory Coast, or pollute the Ogoni lands with the remnants of petrol tapped by multinational oil companies, it is rather impossible for the people who suffer these damages to seek greener pastures in Europe for example, whose metaphorical fortress is becoming more real with every day.

In his seminal publication *Bios: biopolitics and philosophy*¹, Roberto Esposito in the Paradigm of Immunization reflects on some of his key concepts that answer Michel Foucault's underlying question: What is the nature and the meaning of biopolitics? With his concept of immunization, Esposito clearly distinguishes



himself from other philosophers of biopolitics like Giorgio Agamben, who according to Esposito in an interview with Timothy Campbell, “accentuates the negative even tragic tonality of the biopolitical phenomenon in a strongly dehistoricizing modality”² and Toni Negri who “on the contrary, insists on the productive, expansive, or more precisely vital element of the biopolitical dynamic (...) imagin[ing] that biopolitics can contribute to the reconstruction of a revolutionary horizon at the heart of empire, and so doing absolutely accentuates the moment of resistance to power.”³ Esposito’s position is not extreme: he is neither productive and affirmative nor destructive and disapproving. With his model of immunization, Esposito proposes a concept that encompasses the positives and the negatives of biopolitics and puts them into a causal relation. To follow where Esposito is heading to, one must understand that while “the term ‘immunity’ for the biomedical sphere refers to a condition of natural or induced refractoriness on the part of a living organism when faced with a given disease, immunity in political juridical language alludes to a temporary or definitive exemption on the part of subject with regard to concrete obligations or responsibilities that under normal circumstances would bind one to others.”⁴ The issue at stake here is the fact that in the biomedical and political-juridical understandings, immunity/immunization exempts an entity from an entire community, which puts immunity and community at loggerheads, as etymologically observed in *communitas*, which is positively connotated and *immunitas* negatively. All these boil down to two important underlying theses Esposito so brilliantly presents: First and foremost that the tendency to exempt, safeguard and to self-protect that was typical in the juridical and medical fields has now spread its tentacles into other domains of existence like sport, economics, culture and especially politics such that our contemporary existence is dominated by this experience. And on the other hand, when protection of life through immunization surpasses a certain threshold, it topples and negates itself in what Esposito would term “‘protection *is* the negation of life,’ in the sense that such a protection, when pushed beyond a certain limit, forces life into a sort of cage or armoring in which what we lose is not only liberty, but also the real sense of individual and collective existence. In other words, we lose that social circulation, which is to say that appearing of existence outside of itself that I choose to describe with the word *communitas*: the constitutively exposed character of existence.”⁵

It is this contradiction, which is eminent in our contemporary societies today that takes centre stage in the series of performances at the The Museum of Contemporary Art in Roskilde and Roskilde Festival, in the framework of the year-long exhibition and research project *An Age of Our Own Making* for Images 2016.

The contradictions exist on an individual entity level, as well as the collective level of a political body, such that the very thing that protects that entity is the same thing that obstructs it and upon transcending a certain threshold, could even annihilate the entity.

Bringing this back into context, and considering *an age of our own making* that is characterized by an overregulation and overprotection, over-surveillance and over-instigation of fear as a protective mechanism, it is worth reflecting on that threshold that could be surpassed and thus lead to an inevitable tipping of the assumed equilibrium.

It is also important to situate this within a Europe, which as forerunner, proponent and advocate of globalization and free economy has rather chosen to build even higher and more fortified walls to protect its economy, geography, culture and racial conceptions.

Thanks to the air, land and naval surveillance patrols by Frontex and the billions of Euros invested in manpower, information technologies and satellite tracking e.g. the Sea Horse, along the coastline of the Atlantic Ocean and the Mediterranean Sea, Europe has been able to keep millions of refugees away from its shores, thousands of whom disappeared in the abyss of the aforementioned waters. It might not sound optimistic but ours might be an age of limitations and immunization.

In 2011, the government worked closely with the right wing Danish People's Party (DPP) and reinstated border control until a change of government. Border controls had until then been a symbol of the barrier-free European Union. While other EU countries cried foul regarding Denmark's move to challenge this free movement of goods and services, but primarily to curb the influx of refugees, countries like Italy and France at the outer posts of Europe took this too as an opportunity to make demands on closing their borders even tighter against the flow of African and Middle Eastern refugees.

For a more contemporary example on the state of refugeeness⁶ one cannot oversee the quandary that arose in 2015, as thousands of refugees from Syria fluxed into Europe. In Denmark in particular, curiosity arose when refugees occupied the highway from Rødby, Denmark, passing on to Sweden chanting "Malmö, Malmö" or as one father put it "we do not want to stay here, we know we are not welcome!"⁷ After this incident the borders between Sweden and Denmark, as well as between Germany and Denmark that had until then been an open freeway became controlled territory. A fortress. This, in the context of the state's campaign to pronounce Denmark unattractive to foreigners. A strategy of over-immunization?

The tendency to exempt, safeguard and self-protect is not only part of state apparatuses, but also practiced as part of private habitus regarding sexual orientations, food cultures, clothing styles, family structures and languages.

These tendencies of immunization which are observable in many European countries stand in contradiction with the basic concept of globality, but also further reveal the liminality of the *biōs*, which is to say constraints of life and existence in the framework of global *polis* i.e. a "global" though contested community and body of "global" citizenship. These also go a long way to betray how much the body has continuously been, and is still politicized within the context of sovereignty.

The wide range of performances in this chapter of the exhibition: *The Route That Tempts The Traveler To Test Gravity: Notes on the Paradigm of Immunization* were carried out by artists Bernard Akoi-Jackson, Ali Al-Fatlawi feat. Wathiq Al-Ameri, Nathalie Mba Bikoro, Michèle Magema, Aman Mojadidi, Mwangi Hutter, Harold Offeh, Athi-Patra Ruga, Amy Lee Sanford and Moe Satt.

Bernard Akoi-Jackson's participatory performance ... it's imperative, staying put, put into globalized imperative contexts, is imperative ... in the old city hall in Roskilde (Byens Hus) highlighted the pitfalls of the practical administration of immigration laws and the language used in such bureaucratic contexts. The performance pointed at the absurdities of state administration procedures as a form of national self-protection against migration.

The artist duo Ali Al-Fatlawi and Wathiq Al-Ameri reflected and challenged prejudices of Arab cultures, the fear and expectations of terrorism, border-crossing situations and the psychological pressure expressed in physical gestures. The mortal as part of everyday life is also an important subject expressed in performances and gestures dealing with masculinity and war acts and the role of memory and the musealization of lost lives in war zones. In the *The Pavilion of Iraq* they

set up at Roskilde Festival, Ali-Fatlawi and Al-Ameri created a lived circumstance in a tent with a TV broadcasting Iraqi news, soap operas and music, and was open for conversations and questions from the general public.

In their performance *X Marks the Spot*, the artist duo Mwangi Hutter explored the idea of "self" and of the mutation of the self through others. Their interest lay in creating a common voice, while questioning the stable definition of the self and the collective – in terms of bodies and histories. The participatory performance brought together some 100 volunteers, who wrapped themselves in black and red coloured gauze, as a symbolism of a human flag resembling the Danish flag. The performance opens the various associations connected to this national symbol and the status of nationalism in Denmark.

Moe Satt's performances mostly deal with issues of communication, work and routine gestures. The hand as a medium of inter-human gestures can communicate beyond spoken language – who you are, what you are used to doing with your hands etc. In the performance *Wishes of Hands*, Satt creates banners with drawn contours of hands on them, on which he writes wishes related to the context where the work is displayed. The wishes written on the banners are recognized by a parodic ritual at the end, questioning the earnestness or purpose of wishing as such.

Amy Lee Sanford's performance *Full Circle* is a meditative and introspective performance, exploring cycles of human trauma, healing, and the reconstruction of life in the present. Seated with several utilitarian Cambodian clay pots (made in her home province of Kampong Chhnang), she breaks and then repairs each pot by gluing them together again. During the 1975–79 Khmer Rouge regime, which orchestrated the genocide in Cambodia, millions of Cambodians were enslaved, tortured and killed or died of starvation, disease and overwork. This durational performance consists of breaking and remaking clay pots to bring attention to the cycles of human trauma, the experience of sudden loss, and the re-establishment of life both personally and societally.

In the piece *When The Hero Disrobes Her Armour Giving Birth To Quiet Revolutions*, Nathalie Mba Bikoro piled up refugee clothes worn on flight (and sold in markets in Berlin) to represent a bigger narrative on migration and nationality as well as the resistance against oppression by the nation state and political regimes. The clothes are at the centre of a concentric sound installation with megaphones. The clothes become kites that fly as monuments of the paradigm of migration, identity and border-crossings. The kite is a symbol or a memory that creates new birth for oppositions and alternative ways of understanding the spirit of nomadism. The repetition of recorded voices from colonial camps – human zoos, labour camps, where anthropological and film experiments took place – erected during the First and Second World War in Germany becomes an alarm call to agency and urgency not for the past but for contemporary life.

Choreograph Me is an ongoing project in which Harold Offeh invites audiences to use his body as a material for the production of a series of performative gestures. Visitors will have the opportunity to generate instructions for actions, movements and gestures that Offeh performs live for one hour. By offering his body as a material to be experimented with, Offeh explores the question of how an artist can be used as a sculptural material and his labour made useful to an audience. Offeh is interested in the relations between body, space, race and gender, but also the space between audience and performer. The cross-over between the moving image and live performance and the common references of film and songs inform his work.



The idea for Aman Mojadidi's Immunization Clinic at Roskilde Festival relates to this crisis of migration that Europe, in this case how Denmark has responded to it in different ways; and which can be seen as rooted in the notion of Immunization – What (and in this case WHO) do we choose to immunize ourselves against? And what is it that we seek to be immunized from – ideas? religions? races? nationalisms? extremisms? political ideologies? open borders? The performative installation comprised a tent clinic with medical staff working behind desks where they dropped liquid tinctures under visitors' tongues in order to immunize them. The choice of "vaccine" shows whether they are either with or against the racist, anti-immigrant policies of the current Danish government or the Danish People's Party. The visitors could choose to be vaccinated against Islam, Blackness, Racism, Extreme Right or Extreme Left Politics, Arabness ... of the fear of the aforementioned.

Athi-Patra Ruga's performance *The Decimation* was a procession from the Museum of Contemporary Art in Roskilde city centre to the Roskilde Festival grounds. Together with invited drag-performers dressed up in lustrous outfits, a swarm of balloons, LED lights and high heels, the march attracted followers on the way to the festival grounds, ending with a selection process at a sacredly decorated tree, where a ritual of belonging or non-belonging to "the state of Azania" was performed. The Decimation as a concept refers to a mass punishment tool used by the Roman Army, where many hundreds of soldiers were selected for punishment by decimation (the word in Latin meaning "a tenth of" something, e.g. a group). They were divided into groups of ten; each group drew lots, and the soldier on whom the lot fell was executed by his nine comrades, often by stoning or clubbing. *The Decimation* is the final chapter of "The Future White Women of Azania" – a myth in which Ruga invents and treats alternate identities and marginalized life experiences.

Michèle Magma's performance *What the Sea didn't Take Off Me* took its cue from the disparition of 400 migrants trying to cross the Mediterranean Sea in April 2016. The piece questions processes of migration, the risks taken by people to transgress frontiers, and her work calls on the memory of the body, as the entity of a body carries in itself the memory of other individuals in the family and in society. Magma's work situates itself between History with a capital H and individual histories with her body in action using symbols and repeatedly implementing gestures that become rites. Her work is political and a form of resilience and resistance to the world through artistic action.

The essays as part of *Reflection II* relate to these artistic voices expressing the many nuances of the subject of immunization and vice versa. In his essay *No More Gifts Please: Reflections on a Community of Our Own Making*, Timothy Campbell reflects on our age of refugeeness beyond the perspectives of the compassionate, perplexed, xenophobic, welcoming, but through a perspective that draws upon the work of Roberto Esposito's *Bios: Biopolitics and Philosophy*. He tackles "the immunitary paradigm" and how Esposito's reading of both immunity and community in the current moment of the so-called "refugee crises" could actually imply a crisis in European immunitary protocols. In his essay for this reader, Campbell questions: "If to this point, Europe has failed to develop adequate humanitarian responses to the crises, the reason may well be found in a collective failure on all our parts to register the breadth of what looks increasingly like a crisis in immunity. Is it possible to imagine a community in which the munus as gift is held less as an object that demands that something be returned as part of an exchange of one's identity



for immunity protection? What would such a community that requires less gift-giving look like? The performances for *An Age of Our Own Making* are located here in the interstices of community, immunity and that hoped-for repositioning of community that comes to depend less on the giving of gifts.”

When asked about immunization in the context of Denmark and the future of migration tendencies in an interview for this reader, anthropologist Henrik Erdmann Vigh optimistically wishes for Denmark to play a pioneering role in issues on progressive immigration politics. He states that climate, and economic refugees, people fleeing their countries because of the repressive systems etc. will be on the rise and it is a responsibility to support them, instead of paranoia and fears of the dangers and threats everywhere. He also introduces his concept of “displacement without moving” as a common denominator on the part of the Danish population who share this fear of “infection of the social body” by otherness. A fear that entails that the well-known surroundings become non-recognizable, difficult to read and navigate. He however, clearly talks against concepts of fortressing or building of walls around nation states as a solution, as propagated by the likes of the Danish People’s Party, and now politicians like Trump.

If I Were Another

If I were another on the road, I would not have looked
back, I would have said what one traveler said
to another: Stranger! awaken
the guitar more! Delay our tomorrow so our road
may extend and space may widen for us, and we may get rescued
from our story together: you are so much yourself ... and I am
so much other than myself right here before you!

If I were another I would have belonged to the road,
neither you nor I would return. Awaken the guitar
and we might sense the unknown and the route that tempts
the traveler to test gravity. I am only
my steps, and you are both my compass and my chasm.

If I were another on the road, I would have
hidden my emotions in the suitcase, so my poem
would be of water, diaphanous, white,
abstract, and lightweight ... stronger than memory,
and weaker than dewdrops, and I would have said:
My identity is this expanse!

If I were another on the road, I would have said
to the guitar: Teach me an extra string!
Because the house is farther, and the road to it prettier—
that’s what my new song would say. Whenever
the road lengthens the meaning renews, and I become two
on this road: I ... and another!

Mahmoud Darwish, “If I Were Another” from *The Butterfly’s Burden*.(2008)⁸

1 Esposito, R. *Bios: biopolitics and philosophy*, Trans. Timothy Campbell, Minnesota University Press, 2008.

2 <http://www.henryagiroux.com/links/Interview%20Robert%20Esposito.pdf>

3 ibid 2

4 ibid 1

5 ibid 2

6 SAVVY Contemporary in Berlin held a discursive programme in August 2014 titled "*But the sea kept turning blank pages looking for history – on the state of refugeeness* that investigated the interrelation of asylum politics and anxiety.

7 Berlingske "Vi vil slet ikke være her – vi ved vi ikke er velkomne", 7.6.2015

<http://www.b.dk/nationalt/vi-vil-slet-ikke-vaere-her-vi-ved-godt-at-vi-ikke-er-velkomne>

8 Mahmoud Darwish, "If I Were Another" from *The Butterfly's Burden*. Copyright © 2008 by Mahmoud Darwish, English translation by Fady Joudah. Reprinted with permission from Copper Canyon Press.

VEJEN DER FRISTER DEN REJSENDE TIL AT TESTE TYNGDEKRAFTEN

NOTATER OM IMMUNISERINGSPARADIGMET

Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

Et af de største paradokser ved globaliseringsbegrebet er uden tvivl, at det forventer af sig selv, at det i realiteten er halvvejs gennemtrængeligt. Denne halvvejs gennemtrængelighed henviser grundlæggende til visse genstande såsom varers fri bevægelighed, mens mennesker, religiøse og filosofiske begreber for det meste forventes at flyde i én retning eller med massive forhindringer i den modsatte retning.

I globaliseringsalderen hævdes markedet at være liberaliseret, men liberaliseringens omfang går hånd i hånd med en eksponentielt øget kontrol. Det kan godt forsvares, at globaliseringsbegrebet – skønt det på godt og ondt kan spores så langt tilbage som til middelalderen – kan betragtes som ét af de mest iøjnefaldende kendetegn i vor tid – en tid, vi selv skaber. Det er tankevækkende, at mens coltan, bananer, fisk, tekstiler eller reservedele til biler nemt kan fragtes fra A til B, er det temmelig usandsynligt, at minearbejderen, bonden, fiskeren eller fabriksarbejderen flytter sig fra A til B – selv i nødsituationer, og selv hvis de forfølges pga. religion, politik, race, køn eller af økonomiske årsager. For at illustrere det på enkel men ikke usandfærdig vis: Det er normal praksis at fiske atlantehavskysten ud for Senegal tom for fisk, dumpe kemisk affald langs Elfenbenskysten eller forurene Ogoniland med overskydende benzin fra multinationale olieselskaber, men det er temmelig umuligt for de mennesker, som lider under konsekvenserne, at søge mod grønnere græsgange i for eksempel Europa, hvis metaforiske fæstning bliver mere og mere reel for hver dag, der går.

I sin banebrydende bog *Bios: Biopolitics and Philosophy*¹ reflekterer Roberto Esposito i *Paradigm of Immunization* over nogle af sine nøglebegreber, der besvarer Michel Foucaults grundlæggende spørgsmål: Hvad er biopolitikens væsen og betydning? Med sit immuniseringsbegreb adskiller Esposito sig klart fra andre biopolitik-filosoffer såsom Giorgio Agamben, som ifølge Esposito i et interview med Timothy Campbell "understreger det biopolitiske negative eller endog tragiske tonalitet på en

måde, som er stærkt afhistoriserende”,² og Toni Negri, som ”tværtimod insisterer på den biopolitiske dynamiks produktive, ekspansive eller mere præcist vitale element (...). Han forestiller sig, at biopolitik kan bidrage til rekonstruktionen af en revolutionær horisont i imperiets hjerte, og derved fremhæver han modstandsmomentet”.³ Espositos position er ikke ekstrem: hverken produktiv/bekræftende eller destruktiv/misbilligende. Med sin immuniseringsmodel foreslår Esposito et begreb, som rummer biopolitikens positive og negative aspekter og sætter dem i en intern årsagssammenhæng. For at kunne følge Espositos tankegang må vi forstå, at skønt ”termen ’immunitet’ inden for det biomedicinske felt betyder naturlig eller påført modstandsdygtighed, når en levende organisme møder en given sygdom, henviser immunitet i politisk-juridisk jargon til en midlertidig eller definitiv fritagelse af subjektet fra konkrete forpligtelser eller ansvarsområder, som under normale omstændigheder ville binde én til andre”.⁴ Dét, det handler om, er, at immunitet/immunisering i biomedicinsk og politisk-juridisk forstand fritager en enhed fra et helt fællesskab, hvilket bringer immunitet og fællesskab på kant med hinanden, som det også kommer sproghistorisk til udtryk i *communitas*, der er positivt konnoteret, mens *immunitas* er negativt. Alt dette kan koges ned til to vigtige grundlæggende teser, som Esposito så fermt fremfører: Først og fremmest har dén tendens til at fritage, værne og beskytte sig selv, som var typisk for de juridiske og medicinske felter, nu spredt sine tentakler ind over andre områder af tilværelsen såsom sport, økonomi, kultur og særligt politik, således at vores eksistens på nuværende tidspunkt domineres af denne oplevelse. Og omvendt: Når beskyttelsen af liv gennem immunisering overskrider en bestemt tærskel, kammer den over og modsiger sig selv i dét, som Esposito ville kalde ”beskyttelse er livets negation’ i dén forstand, at en sådan beskyttelse, når den presses forbi et vist punkt, tvinger livet ind i en slags bur eller rustning, hvor dét, vi mister, ikke bare er frihed, men også en reel følelse af individuel og kollektiv eksistens. Med andre ord mister vi den sociale cirkulation, hvilket vil sige dén eksistens uden for sig selv, som jeg vælger at betegne *communitas*: eksistensens konstitutivt udsatte karakter”.⁵

Det er denne selvmodsigelse, der er så iøjefaldende i vore dage, og som spiller hovedrollen i en række performances på Museet for Samtidskunst i Roskilde og Roskilde Festival inden for rammerne af den etårige udstilling og forskningsprojektet *En menneskeskabt tidsalder for Images 2016*.

Selvmodsigelserne findes både på den enkelte enheds niveau og kollektivt i et politisk korpus, således at dét, som beskytter enheden, er det samme som dét, der hindrer den, og som på den anden side af en vis tærskel endog kunne udslutte enheden.

For at komme tilbage til sammenhængen, nemlig *en menneskeskabt tidsalder*, som kendetegnes ved overregulering og overbeskyttelse, overdreven overvågning og overtilskyndelse til frygt som beskyttelsesmekanisme, er det værd at tænke over denne tærskel, som kunne overskrides og således føre til en uundgåelig omvæltning af den formodede ligevægt.

Det er også vigtigt at situere dette i et Europa, der som frontløber, eksponent og fortaler for globalisering og fri økonomi i stedet har valgt at bygge endnu højere og tykere mure for at beskytte sin økonomi, geografi, kultur og racemæssige forestillinger.

Takket være Frontex’ overvågningspatruljer til lands, til vands og i luften og de milliarder af euro, der er investeret i personel, informationsteknologier og satellitsporinger, f.eks. Sea Horse langs atlantehavs- og middelhavskysten, har Europa været i stand til at holde millioner af flygtninge væk fra sine kyster, og tusindvis af dem er druknet i de ovennævnte havs dyb. Det lyder måske ikke optimistisk, men denne tidsalder er muligvis begrænsningernes og immuniseringens.

I 2011 arbejdede regeringen i Danmark tæt sammen med det højreorienterede Dansk Folkeparti (DF) og genindførte grænsekontrol, indtil regeringen skiftede.

Grænsekontrol havde indtil da været et symbol på en barrierefri europæisk union. Mens andre EU-lande råbte vagt i gevær over for Danmarks indgreb i varer og ydelsers fri bevægelighed, om end primært med henblik på at dæmme op for flygtningestrømmen, greb lande som Italien og Frankrig ved Europas ydergrænser det som en mulighed for at stille krav om en endnu tættere lukning af egne grænser som værn mod strømmen af afrikanske og mellemøstlige flygtninge.

Et mere aktuelt eksempel på ”flygtningehedens tilstand”⁶ er dét dilemma, der opstod i 2015, da tusindvis af flygtninge fra Syrien strømmede ind i Europa. Særligt i Danmark vakte det nysgerrighed, da flygtningene vandrede på motorvejen fra Rødby på vej til Sverige, mens de messede: ”Malmø, Malmø”, eller som en far formulerede det: ”Vi vil slet ikke være her – vi ved godt, at vi ikke er velkomne!”⁷ Efter denne begivenhed blev grænserne mellem Sverige og Danmark samt mellem Tyskland og Danmark, der indtil da havde været en almindelig motorvej, forvandlet til et grænseområde. En fæstning. Og dét i lyset af statens kampagne for at skildre Danmark som uattraktiv for udlændinge. En overimmuniseringsstrategi?

Tendensen til at fritage, værne og beskytte sig selv er ikke bare en del af statsapparaterne, men praktiseres også som en del af den private habitus, hvad angår seksuelle orienteringer, madkultur, tøjstil, familiestrukturer og sprog.

Disse immuniseringstendenser, som kan iagttages i mange europæiske lande, står i modsætning til det grundlæggende globalitetsbegreb, men afslører desuden *bios*’ liminalitet – eller med andre ord begrænsninger af liv og eksistens i den globale *polis*, dvs. et ”globalt” men omstridt fællesskab og verdensborgerskabets krop. Disse tendenser rører i høj grad også, hvor meget kroppen løbende er blevet og stadig bliver politiseret i suverænitets kontekst.

Den brede vifte af performances i dette afsnit af udstillingen *Vejen der frister den rejsende til at teste tyngdekraften. Notater om immuniseringsparadigmet* blev udført af kunstnerne Bernard Akoi-Jackson, Ali Al-Fatlawi med Wathiq Al-Ameri, Nathalie Mba Bikoro, Michèle Magma, Aman Mojadidi, Mwangi Hutter, Harold Offeh, Athi-Patra Ruga, Amy Lee Sanford og Moe Satt.

Bernard Akoi-Jacksons deltagerbaserede performance *...it’s imperative, staying put, put into globalized imperative contexts, is imperative...* i det gamle rådhus i Roskilde (Byens Hus) fremhævede faldgruberne ved den praktiske administration af immigrationslovene og dét sprog, der bruges i sådanne bureaukratiske sammenhænge. Performance udpegede absurditeterne ved statsadministrationsprocedurerne som en form for national selvbeskyttelse mod migration.

Kunstnerduoen Ali Al-Fatlawi og Wathiq Al-Ameri skaber performanceværker, der afspejler, afsøger og udfordrer konkrete fordomme i forhold til arabisk kultur, frygten for og forventningen om terrorisme, grænsekrydsningssituationer og det psykologiske pres, der kan udtrykkes gennem fysisk gestik. Menneskets dødelighed som en del af hverdagslivet er også et væsentligt tema, som udtrykkes gennem performances og handlinger, der beskæftiger sig med maskulinitet og krigshandlinger samt med erindrings rolle. I *Pavilion of Iraq*, som Al-Fatlawi og Al-Ameri satte op på Roskilde Festival, genskabte de to kunstnere en livsbetingelse i et telt med et fjernsyn, der sendte irakiske nyheder og musik, og som var åbent for samtaler og spørgsmål fra de forbigående.

I deres performance *X Marks the Spot* udforsker kunstnerduoen Mwangi Hutter begrebet om et ”selv”, og hvordan selvet ændrer sig og muterer gennem andre. Deres interesse består i at skabe en fælles stemme, mens der sættes spørgsmålstejn ved en stabil definition af selvet og det kollektive, hvad kroppe og historier angår. På Roskilde Festivalen samlede den deltagerbaserede performance cirka 100 frivillige, som svøbte



sig i sort og rødt stof, der skulle symbolisere et menneskeligt dannebrog. Performancen åbner op for de forskellige associationer, der omgærder dette nationalsymbol og nationalismens tilstand i Danmark.

Moe Satts performances handler mest om kommunikations-, arbejds- og rutinegestik. Hånden som medium for mellemmenneskelige gestus kan kommunikere hinsides det talte sprog: Hvem du er, hvad du er vant til at foretage dig med dine hænder osv. I performance *Wishes of Hands* skaber Satt bannere, der viser omridset af hænder, hvorpå han nedfælder ønsker, der findes i dén sammenhæng, hvor kunstværket vises. De noterede ønsker på bannerne anerkendes til sidst i et parodisk ritual, hvilket sår tvivl om alvoren i og formålet med selve dét at ønske.

Amy Lee Sanfords performance *Full Circle* er en meditativ og introspektiv performance, der udforsker det cykliske i menneskers traumer, healing og rekonstruktion af livet i samtiden. Siddende blandt cambodianske lerpotter (fremstillet i hjemstavnens Kampong Chhnang) knuser hun alle potterne og limer dem sammen igen. Under det cambodianske Khmer Rouge-styre (1975-79), der iværksatte det cambodianske folkedrab, blev millioner af cambodianere gjort til slaver, tortureret og dræbt eller døde af sult, sygdom og overanstrengelse. Denne langstrakte performance peger på menneskelige traumer, og hvordan livet kan genoprettes, både i et personligt og historisk perspektiv.

I Nathalie Mba Bikoros værk *When The Hero Disrobes Her Armour Giving Birth To Quiet Revolutions* ligger der en tøj bunke i midten af museets gårdrum. Tøjet har flygtninge båret på deres flugt og efterfølgende solgt på markeder i Berlin. Taget som en samlet masse afspejler tøjet en større fortælling om migration og nationalitet såvel som en modstand mod nationalstatens undertrykkende natur og mod det politiske styre i det land, den enkelte person er flygtet fra. Tøjet befinder sig i midten af en koncentrisk lydinstallation med megafoner. Tøjet bliver til drager, der flyver som monumenter for migrations-, identitets- og grænsekrydsningsparadigmet. Dragen fungerer som et symbol eller et minde, der afføder nye former for opposition og alternative måder at forstå nomadismens ånd på. Afspilningen af stemmer, der er optaget i forskellige lejre i Tyskland under første og anden verdenskrig – menneskelige "zoologiske haver" og arbejdslejre, hvor der fandt diverse antropologiske og filmiske eksperimenter sted – fungerer her som en alarmklokke, der opfordrer til hurtig handling. Ikke i forhold til fortiden, men til samtiden.

Choreograph Me er et fortløbende projekt, hvor kunstneren Harold Offeh indbyder publikum til at bruge hans krop som medium og materiale for at skabe en række performative udtryk. Publikum har her mulighed for at komme med instrukser til bestemte handlinger og bevægelser, som Offeh udfører live i løbet af én time. Ved at tilbyde sin krop som et materiale, der kan eksperimenteres med, udforsker Offeh spørgsmålet om, hvordan en kunstner kan bruges som et skulpturelt materiale, og hans arbejde kan blive nyttigt for publikum. Offeh er interesseret i forholdet mellem krop, rum, race og køn, men også i relationen mellem publikum og performer. Hans værker krydser levende billeder med liveoptræden og rummer talrige referencer til film og sange.

Idéen til Aman Mojadidis *Immunization Clinic* på Roskilde Festival opstod ud af den migrationskrise, som de europæiske lande, heriblandt Danmark, har reageret forskelligt på, og som kan anskues at have rødder i begrebet "immunisering": Hvad (eller i dette tilfælde hvem) vælger vi at immunisere os imod? Og hvad er det, vi ønsker at immunisere os imod? Tanker? Begreber? Religioner? Racer? Nationalisme? Ekstremisme? Politiske ideologier? Åbne grænser? Denne performative installation består af en teltklinik af samme slags som Roskilde Festivals medicinske beredskabstelte. Her finder man sundhedspersonale siddende bag borde, hvor de besøgende kan vælge

mellem en række forskellige vacciner i form af flydende tinkturer – dråber, som personalet drypper ned under den besøgendes tunge. Valget af "vaccine" vil vise, om den besøgende er for eller imod Dansk Folkepartis og den siddende danske regerings immigrationspolitik. Listen over "vacciner" gør det muligt for de besøgende at blive vaccineret mod en række forskellige ting, såsom islam, "blackness", racisme, yderligt-gående højre- eller venstreorienteret politik, "arabness" ... eller frygten for alle disse.

Athi-Patra Ruga præsenterede sin nye performance *The Decimation*: et festligt optog, der gik fra Museet for Samtidskunst til Roskilde Festival. De inviterede dragperformere i optogets midte tiltrak – iført skinnende skrud, sværme af balloner, LED-lys og høje hæle – noget af et følge på vej til Dyrskuepladsen, og det endte med en udvælgelsesproces ved et træ udsmykket med hellige genstande, hvor et ritual afgjorde, hvem der hørte hjemme – og hvem der ikke hørte hjemme – i "staten Azania". Begrebet "decimering" henviser til en form for masseafstraffelse i den romerske hær, hvor mange hundrede soldater blev udvalgt til straf ved decimering (efter det latinske ord for "tindedel", i dette tilfælde af en gruppe). Soldaterne blev opdelt i grupper på ti; hver enkelt gruppe trak så lod imellem sig, og dén, der tabte i hver gruppe, blev efterfølgende henrettet af sine ni kammerater – ofte ved stening eller ved at blive banket ihjel med køller. *The Decimation* er det sidste kapitel i *The Future White Women of Azania* – en myte, hvori Ruga opfinder og behandler alternative identiteter og marginaliserede livserfaringer.

Michèle Magemas performance *What the Sea didn't Take Off Me* tager afsæt i 400 migranternes forsvinden, da de forsøgte at krydse Middelhavet i april 2016. Værket ser nærmere på migrationsprocesser og de risici, som folk tager for at krydse grænser. Magemas værk bygger på kroppens erindring: Hver krop bærer i sig en erindring om andre individer i familien og i samfundet. Magemas værk placerer sig således mellem Historien med et stort "H" og de individuelle historier. Det bringer hendes egen krop i samspil gennem symboler og gentagne bevægelser, der bliver til en art ritualer. Hendes arbejde er politisk, og hun bruger kunsten til at yde modstand.

De essays, der udgør en del af *Refleksion II*, relaterer sig til disse kunstneriske stemmer, der udtrykker mange nuancer af emnet immunisering og modsætningen. I sit essay "Ikke flere gaver, tak: Refleksioner over et selvskabt fællesskab" reflekterer Timothy Campbell over vores "flygtningehedsalder" hinsides perspektiverne medfølelse, forvirret, fremmedfjendsk, imødekommende, men i stedet gennem et perspektiv, der trækker på Roberto Espositos tanker i *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Han beskæftiger sig med "immuniseringsparadigmet", og hvordan Espositos læsning af både immunitet og fællesskab under den aktuelle såkaldte "flygtningekrise" faktisk kunne tyde på en krise for de europæiske immuniseringsprotokoller. I sit essay til denne reader spørger Campbell: "Hvis Europa ikke har formået at udvikle passende humane løsninger på kriserne indtil nu, kan grunden meget vel findes i en mislykket kollektiv bestræbelse på at begribe omfanget af, hvad der i stigende grad ligner en krise i immunitet. Er det muligt at forestille sig et fællesskab, hvor munus som gave i mindre grad betragtes som et objekt, der kræver, at noget bliver returneret som en del af en udveksling af min identitet for immuniseringsbeskyttelse? Hvordan ville et sådant fællesskab, der kræver mindre gavegivning, se ud? Performanceværkerne til *En menneskeskabt tidsalder* findes her i mellemrummene mellem fællesskab, immunitet og den ønskede reposicionering af fællesskab, der kommer til at afhænge mindre af gavegivning".

Da Henrik Erdman Vigh i sit interview til denne reader bliver spurgt om immunisering i en dansk kontekst og migrationstendenserne fremover, ønsker han optimistisk, at Danmark kommer til at spille rollen som foregangsland, hvad angår progressiv indvandringspolitik. Han forudser, at antallet af klima- og økonomiske flygtninge samt

mennesker, der flygter fra deres hjemlande på grund af undertrykkende systemer osv., vil stige, og at det er vores ansvar at støtte dem i stedet for at forfalde til paranoia og frygt for farer og trusler alle vegne. Han introducerer endvidere begrebet "fordrivelse uden at flytte sig" som fællesnævner for dén del af den danske befolkning, som deler denne frygt for andethedens "inficering af den sociale krop". En frygt, som indebærer, at de velkendte omgivelser bliver ukendelige, svære at læse og navigere i. Han taler dog klart imod begreber som fæstningsdannelse eller opførelse af mure omkring nationalstater som en løsning, der fremføres af Dansk Folkeparti og deres lige og nu også politikere såsom Donald Trump.

Hvis jeg var en anden

Hvis jeg var en anden på vejen, ville jeg ikke have set mig tilbage, jeg ville have sagt, hvad én rejsende sagde til en anden: Fremmede! Væk guitaren mere! Udsæt vores i morgen, så vores vej kan forlænges, og rummet udvide sig for os, og vi kan blive frelst fra vores fælles historie: du er så meget dig ... og jeg er så meget andet end mig lige her foran dig!

Hvis jeg var en anden, ville jeg have tilhørt vejen Hverken du eller jeg ville vende tilbage. Væk guitaren, og måske fornemmer vi det ukendte og vejen der frister den rejsende til at teste tyngdekraften. Jeg er kun mine fodtrin, og du er både mit kompas og min kløft.

Hvis jeg var en anden på vejen, ville jeg have skjult mine følelser i kufferten, så mit digt ville bestå af vand, gennemsigtigt, hvidt, abstrakt og let ... stærkere end erindringen og svagere end duggens dråber, og jeg ville have sagt: Min identitet er denne vidde!

Hvis jeg var en anden på vejen, ville jeg have sagt til guitaren: Lær mig endnu en streng! For huset er længere væk, og vejen derhen skønnere – sådan ville min nye sang lyde. Når vejen bliver længere, fornys betydningen, og jeg bliver to på denne vej: Jeg ... og en anden!

Mahmoud Darwish: "If I Were Another" fra *The Butterfly's Burden* (2008)⁸

1 Esposito, R.: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, oversat til engelsk af Timothy Campbell (Minnesota University Press, 2008).

2 <http://www.henryagiroux.com/links/Interview%20Robert%20Esposito.pdf>.

3 Ibid., 2.

4 Ibid., 1.

5 Ibid., 2.

6 SAVVY Contemporary i Berlin afholdt i august 2014 et diskursivt program under titlen *But the sea kept turning blank pages looking for history – On The State of Refugeeness*, der undersøgte relationen mellem asylpolitik og angst.

7 Berlingske: "Vi vil slet ikke være her – vi ved godt, at vi ikke er velkomne", 7.6.2015.

<http://www.b.dk/nationalt/vi-vil-slet-ikke-vaere-her-vi-ved-godt-at-vi-ikke-er-velkomne>.

8 Mahmoud Darwish: "If I Were Another" fra *The Butterfly's Burden*. Copyright ©2008 Mahmoud Darwish. Oversat fra engelsk af Fady Joudah (og fra engelsk til dansk af Rolf Mertz). Genoptrykt med tilladelse fra Copper Canyon Press.



**NO MORE GIFTS PLEASE:
REFLECTIONS ON A COMMUNITY OF OUR OWN MAKING**

Timothy Campbell

The arrival of refugees continues. According to the UNHCR, nearly one million individuals made their way to Europe by sea and land in 2015 alone. In the first six weeks of 2016 more than 80,000 people came to Europe, the majority of whom were women and children. In Greece during that same period, one in three were children, whereas in September 2015 one in ten were children. Despite untold risks, it seems the flow of refugees is unlikely to abate.

In such a dramatic situation, a number of perspectives have been offered, running from the compassionate to the perplexed, from the xenophobic to the welcoming, all sometimes embarrassingly from the same speaker. On the following pages, I would like to offer another perspective, one that draws upon the work of Italian philosopher, Roberto Esposito, and his seminal book from 2006, *Bios: Biopolitics and Philosophy*. There are a number of reasons for believing that his perspective on biopower and philosophy can be of help. The most important in my view will be found in Esposito's elaboration of what he calls "the immunitary paradigm" and the kind of relationship that immunity enjoys with community. Esposito's reading of both immunity and community in the current moment may allow a perspective on the so-called refugee crises so that we might choose to refer to it rather as a crisis in European immunitary protocols. If to this point, Europe has failed to develop adequate humanitarian responses to the crises, the reason may well be found in a collective failure on all our parts to register the breadth of what looks increasingly like a crisis in immunity.

The Common Gift of Community

To see what I mean, let's first rehearse the most significant parts of Esposito's philosophy of community and immunity. Reading the terms dialectically in *Bios, Communitas: The Origin and Destiny of Community and Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Esposito asks if the relation between community and immunity is actually one of juxtaposition.¹ What if the relation is rather part of a more encompassing move in which each is inscribed reciprocally in the logic of the other? The launching pad for his reflections begins where we might expect, namely with the principles on which communities are founded. When we think of community, we typically think of the common, of that which is shared among the members of a group. So too Esposito. Community is inhabited by that which is not my own, indeed by that which begins where "my own" ends. It is what belongs to all and is therefore "public in juxtaposition to 'private,' or 'general' (but also 'collective') in contrast to the particular."²

This seems obvious enough: The community makes little sense if its meaning is separated from what is held in common. Yet Esposito goes on to note three further meanings of the originary term for community, *COMMUNITAS*, each associated with the word in which community originates: the Latin *munus*. Two meanings of *munus* – *onus* and *officium* – pertain to obligation and office, while the third centers paradoxically around the term *donum*. Esposito will linger over this latter term as a form of gift that combines many of the features of the other two. Drawing on the classic studies of Emile Benveniste and Marcel Mauss, Esposito marks the specific tonality of this communal *donum*. The term doesn't simply name a gift but rather a category of gift that demands an exchange in return. "Once one has accepted the *munus*," Esposito writes, then "one is obliged to return the *onus*, in the form of either goods or services."³ *Munus* is, therefore, a much more intense form of *donum*, since it requires a response from the receiver.

At this juncture, Esposito is able to distill the political connotations of *munus*. Unlike *donum*, *munus* indicates, "the gift that one gives, not the gift that one receives," "the contractual obligation one has "vis-à-vis the other," and "the gratitude that demands new donations" on the part of the recipient.⁴ Here Esposito's particular reading of community becomes clear: thinking community through *communitas* will name a reciprocity in the giving of a gift that doesn't, indeed, cannot, belong to oneself. At its (missing) origin, *communitas* circles around an absent gift, one that members of a community cannot hold onto for themselves. This obligation of gift-giving operates in Esposito's reading as a kind of originary defect for all those who belong to a community. At issue are the pernicious effects of reciprocal donation on individual identity. Accepting the *munus* directly undermines the capacity of the individual to identify himself or herself as precisely an individual and not as part of the community.

Let's hold these seemingly negative features of *communitas* in reserve for the moment and now take up the question of immunity. For Esposito, immunity is coterminous with community. Immunity does not simply negate community by offering protection from what is outside, but rather is inscribed on the horizon of the communal *munus*. Immune is he – and immunity is clearly gendered as masculine in the examples from classical Rome that Esposito cites – who is exonerated or has received a *dispensatio* from reciprocal gift-giving. He who has been freed from communal obligations or who enjoys an originary autonomy or successive freeing from a previously contracted debt enjoys the condition of *immunitas*.

The relationship *immunitas* maintains with individual identity emerges clearly here. The term connotes the means by which the individual is defended from the "expropriative effects" of community. It protects the one who carries it from the risk of contact with those who do not (the risk being precisely the loss of individual identity). As a result, the borders separating what is one's own from the communal are reinstated when private models for communitarian forms of organization emerge. In other words, those who enjoy immunity are precisely individuals and not, to be clear, members of community who do not have protection from reciprocal gift-giving. It follows that the condition of immunity signifies both "not to be" and "not to have" in common. Seen from this perspective, immunity presupposes community but also negates it, so that rather than being centered simply on reciprocity, community doubles back upon itself, protecting itself from a presumed excess of communal gift-giving.

The conclusion? "To survive, a community, every community is forced to introject the negativity of its own opposite, even if that opposite remains a contrastive and lacking mode of the community itself."⁵ It is this introjection of negativity that forms the basis of Esposito's reading of modern biopolitics, allowing him to argue that the idea of the modern subject who enjoys civil and political rights is itself an attempt to attain immunity from the contagion of the possibility of community. Such an attempt to immunize the individual from what is common ends up putting the community at risk, as immunity turns upon itself and its constituent element.

Immunity and Modernity

Some readers might well respond with a version of the timeless question: So what? Esposito's answer arrives soon after.

"That politics has always in some way been preoccupied with defending life doesn't detract from the fact that beginning from a certain moment that coincides exactly with the origins of modernity, such a self-defensive requirement was identified not only and simply as a given, but as both a problem and a strategic option. This means that all civilizations past and present faced and in some way met the needs of their own immunization, but that only in the modern ones, does immunization constitute its core element. One might come to assert that it wasn't modernity that raised the question of the self-preservation of life, but that self-preservation raises itself in modernity's being [*essere*], which is to say it invents modernity as a historical and categorical apparatus that is capable of coping with it."⁶

Modernity and immunization must be thought together precisely because of the role that sovereign power plays in managing generalized conflict, or what we might choose to call nascent immunitary crises. We can begin to see a relation between the communitarian *munus*, which Esposito associates with a Hobbesian state of generalized conflict, and the institution of sovereign power, which immunizes the community from an ever present threat to return to conflict.

Here then is one of the central features of the current immunitary crisis we face: the fortification of sovereign, biopolitical power. At the dawn of modernity, we find the elaboration of an immunitary paradigm whereby the sovereign immunizes the community from the community's own excesses. We know what these excesses are, since little has changed over the past five hundred years of

capitalism. These include the desire to acquire the goods of another and the violence implicated in such a relation. When a community's members become subject to sovereign power, which is another way of saying when it is no longer possible to accept the numerous threats the community poses to itself, the community immunizes itself by placing the means by which large-scale immunization can be undertaken in the hands of sovereign power. With the risk of conflict inscribed at the very heart of community, immunization neither precedes nor follows the moment a community is born, but appears simultaneously as its very essence. The moment when the immunitary aporia of community is recognized as the strategic problem for nascent European nation-states, signals for Esposito the advent of modernity, since it is then that sovereign power is linked to communal self-preservation and self-negation. To be truly modern means to be subject to immunitary protocols demanded by the excesses of community.

Two further reflections need to be made. Firstly, by focusing on the immunizing features of sovereignty, Esposito takes issue with a distinction Michel Foucault made between the paradigm of sovereignty and governmentality. For Foucault, governmentality marks the "tactics of government which make possible the continual definition and redefinition of what is within the competence of the State and what is not, the public versus the private, and so on."⁷ These tactics are linked to the emergence of the population as an object of power, which culminates at the end of the eighteenth century, in campaigns to reduce mortality. A full-fledged regime of governmentality for Foucault cannot be thought separately from the power that takes control of "life in general – with the body as one pole and the population as the other" in the nineteenth century.⁸ Esposito, however, shows us how Foucault oscillates between sovereignty and governmentality precisely because of a failure to recognize the immunitary declension of both. Each is inscribed in an immunitary horizon of modernity.

Secondly, compare this focus on immunity with recent attempts, most notably by Judith Butler, to construct a conceptual language for describing gender and sexuality as modes of relation. Doing so, Butler writes, "would provide a way of thinking about how we are not only constituted by our relations but also dispossessed by them as well."⁹ Esposito's insight into an always already immunized and immunizing *munus* suggests that while Butler is clearly right in affirming the importance of relationality for imagining community, any hoped-for future community constructed on "the social vulnerability of bodies" will founder on the implicit threat contained in any relation among the same socially constituted bodies. In other words, an ecology of socially interdependent bodies doesn't necessarily ensure vulnerability, but might actually augment calls for protection. For his part, Esposito is attempting to articulate a political semantics that can lead to a nonimmunized (or radically communitized) life.

If marking the vulnerability of bodies isn't enough to prevent the intensification of an immunitary crisis, then what is? Esposito's answer will be found in elaboration with what he calls, at times, a communitarian immunity or affirmative biopolitics. What is required is creating conditions in which the principal twentieth century apparatuses that have come to be featured in the modern immunitary paradigm can be identified and deconstructed. It is only ~~after~~ we have sufficiently understood the extent to which our political categories operate to immunize the collective political body from a different set of categories associated with community that we can reorient ourselves to the affirmative biopolitical opening presented by the current crisis in immunity.

It seems to me that these are the most significant elements of Esposito's ontology of community and immunity. How might we begin to employ such a perspective in understanding the current crisis? The first step begins after we have acknowledged the continuum that both community and immunity inhabit. Then we can begin to glimpse how the "refugee crises" offers an occasion for sovereign power to block the radical opening to social relations that are implicit in the gift and obligation of the *munus*. At the same time, Esposito reminds us, no community can exist without an immunitary apparatus. To the degree that Europe is imagined and treated as a community, it will necessarily also be an European immunity that is a mode of defense. Therefore immunity as such isn't really the issue. What is the exacerbation of immunity defenses, exactly what we in Europe have witnessed over the last six months: a hardened stance toward the Other in all forms. The result is the fitful and now nearly total disavowal of the refugee as capable of belonging to the European community, because he or she is seen as capable of receiving the community's *munus*. The refugee has no hope of benefitting from the acceptance of the gift, nor of enjoying the protection that comes from being able to exit the exchange of gifts. The refugee enjoys no immunitary status by or, and the preposition is significant, from the European community. If he or she did, the individual refugee would be welcomed as a new member of the community since that individual would have received the *munus*.

But it's even more complicated than that. By definition, the refugee is the one who left one community for another and so no longer has what little immunity they had enjoyed before, be it political, economic, or social. Should they return to their former community, the results are frequently fatal, given their opting out of local immunitary protocols. Having refused the prior immunity and now unable to accept the European community's *munus*, refugees are doubly removed from any immunitary protections.

The devil, as they say, is in the details. Whenever we speak of a humanitarian crisis or a refugee crisis, what we refer to is simply the exposure of individuals to a life without any *munus* or any defense against a *munus* that demands that it be received. Thus, the refugee crisis makes visible a truth about community and immunity that would have otherwise gone unremarked. The disavowal of the *munus* to individuals from outside the community, in this instance the European community, places them at risk in ways Europe hasn't witnessed since the Second World War. The task at hand therefore consists fundamentally in the need to acknowledge how increasing immunity protocols, as we have seen thus far, set in motion a condition in which a group of individuals may be deprived of immunitary defenses as they are no longer given the occasion to accept any *munus*. Perhaps what is required is a radical repositioning of community away from the giving and receiving of any gift. Is it possible to imagine a community in which the *munus* as gift is held less as an object that demands that something be returned as part of an exchange of one's identity for immunitary protection? What would such a community that requires less gift-giving look like? The performances for ~~An Age of Our Own Making~~ are located here in the interstices of community, immunity and that hoped-for repositioning of community that comes to depend less on the giving of gifts.

1 Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota, 2006); *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, trans. Timothy Campbell (Stanford: Stanford University Press, 2010); and *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, trans. Zakiya Hanafi (Cambridge: Polity, 2011).

2 Esposito, *Communitas*, 3–4

3 Ibid.

4 Ibid., 5.

5 *Bios*, 52.

6 *Bios*, 54–55

7 Michel Foucault, "Governmentality," in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed.

Graham Burcell, Colin Gordon, and Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 103.

8 Michel Foucault, "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, ed. Mauro Bertani and Alessandro Fontana, trans. David Macey (New York: Picador, 2003), 253.

9 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), 24.

IKKE FLERE GAVER, TAK: REFLEKSIONER OVER ET SELVSKABT FÆLLESSKAB

Timothy Campbell

Flygtningene bliver ved at komme. Alene i 2015 nåede, ifølge UNHCR, næsten en million mennesker til Europa via havet eller over land. I løbet af de første seks uger af 2016 ankom mere end 80.000 til Europa. De fleste af dem var kvinder og børn. I Grækenland var hver tredje flygtning i samme tidsrum et barn, hvorimod det i september var én ud af ti. På trods af kolossale risici ser det ikke ud til, at flygtningestrømmen vil aftage.

Som reaktion på de dramatiske omstændigheder har forskellige perspektiver været bragt til torvs; fra medfølelse til forvirrede, fra fremmedfjendske til imødekomende og nogle gange – skønt det er pinligt – alle fire fra samme person. I det følgende vil jeg redegøre for et andet perspektiv, som trækker på den italienske filosof Roberto Esposito og dennes banebrydende bog fra 2006: *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Der er flere grunde til at tro, at hans perspektiv på biomagt og filosofi kan være nyttigt. Den efter min mening vigtigste grund skal findes i Espositos uddybelse af dét, han kalder "immuniseringsparadigmet", og dén type relation, som immunitet og fællesskab står i. Espositos læsning af både immunitet og fællesskab i dette historiske øjeblik muliggør et perspektiv på den såkaldte flygtningekrise, som giver os valget at referere til den som en krise for de europæiske immunitetsprotokoller i stedet. Hvis Europa ikke har formået at udvikle passende humanitære løsninger på kriserne indtil nu, kan grunden meget vel findes i en mislykket kollektiv bestræbelse på at begribe omfanget af, hvad der i stigende grad ligner en krise i immunitet.

Fællesskabets gave

For at forstå, hvad jeg mener, kan vi starte med at gennemgå de vigtigste dele af Espositos filosofi om fællesskab og immunitet. Hvis vi læser termerne dialektisk i *Bios*,



Communitas: The Origin and Destiny of Community og *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, spørger Esposito, om relationen mellem fællesskab og immunitet faktisk er sideordnet.¹ Hvad nu, hvis relationen snarere er en del af en mere omfattende bevægelse, hvori begge gensidigt indskrives i den andens logik? Udgangspunktet for hans refleksioner befinder sig dér, hvor man kunne forvente, nemlig i de principper, hvorpå fællesskaber er grundlagt. Når vi tænker på fællesskab, tænker vi gerne på det fælles; på dét, som en given gruppes medlemmer deler. Det samme gør Esposito. Fællesskabet bebos af dét, som ikke er mit eget, ja, af dét, som begynder, hvor "mit eget" ender. Det er dét, som tilhører alle, og derfor er det "offentligt i forhold til 'privat', eller 'generelt' (men også 'kollektivt') i modsætning til det partikulære".²

Dette virker indlysende nok: Fællesskabet giver ikke meget mening, hvis dets betydning adskilles fra dét, som samler det. Alligevel går Esposito videre med at påpege tre betydninger af den oprindelige betegnelse for fællesskab (**community**), **COMMUNITAS**. Alle er de beslægtet med dét ord, som betegnelsen nedstammer fra: det latinske *munus*. To betydninger af *munus* – *onus* og *officium* – vedrører forpligtelse og embede, mens den tredje paradoksalt nok har *donum* som omdrejningspunkt. Esposito dvæler ved denne tredje term som en slags gave, der kombinerer mange af elementerne fra de øvrige to. Idet Esposito trækker på klassiske studier af Emile Benveniste og Marcel Mauss, markerer han denne fælles *donums* specifikke tonalitet. Termen giver ikke bare navn til en gave, men snarere en gavekategori, som kræver en udveksling til gengæld. "Når man først har accepteret *munus*", skriver Esposito, "er man forpligtet til at returnere *onus* i form af enten varer eller ydelser".³ *Munus* er derfor en langt mere intens form for *donum*, da den afkræver modtageren et svar.

Her er Esposito i stand til at udestillere *munus*' politiske konnotationer. I modsætning til *donum* indikerer *munus* "dén gave, som man giver – ikke dén gave, man modtager" eller "den kontraktbundne forpligtelse, man har over for den anden", og "dén taknemmelighed, der kræver nye gaver" fra modtageren.⁴ Her træder Espositos særlige læsning af fællesskab tydeligt frem: Hvis vi tænker fællesskab gennem **communitas**, kan vi navngive en gensidighed ved gavegivningen, som ikke tilhører eller kan tilhøre én selv. I sit (manglende) udspring kredser **COMMUNITAS** om en fraværende gave, som medlemmerne af et fællesskab ikke kan beholde for sig selv. Denne obligatoriske gavegivning opererer ifølge Espositos læsning som en slags medfødt skavank hos alle, der tilhører et fællesskab. Dét, det handler om, er den gensidige gavegivnings ødelæggende konsekvenser for den individuelle identitet. En accept af *munus* underminerer direkte den enkeltes evne til at identificere sig selv som netop et individ og ikke som en del af fællesskabet.

Lad os beholde disse tilsyneladende negative egenskaber ved **communitas** i baghovedet og bevæge os videre til spørgsmålet om immunitet. For Esposito er immunitet sammenfaldende med fællesskab. Immunitet modsiger ikke bare fællesskabet ved at tilbyde beskyttelse fra dét, som er udenfor, men optræder snarere i den fælles *munus*' horisont. En mand er immun – og immunitet er tydeligt maskulint mærket i eksemplerne fra det klassiske Rom, som Esposito refererer til – hvis han fritages eller har opnået *dispensatio* fra gensidig gavegivning. Han, som er blevet fritaget fra fælles forpligtelser, eller som besidder en oprindelig autonomi eller får eftergivet en tidligere stiftet gæld, nyder *immunitas*.

Her bliver forholdet mellem **immunitas** og individuel identitet tydeligt. Termen betegner måden, hvorpå den enkelte forsvares mod fællesskabets "eksproprierende effekter". Immunitet beskytter sin bærer mod risikoen for at komme i kontakt med dem, som ikke nyder den (risikoen er lige præcis tabet af individuel identitet). Derfor genindstiftes de grænser, der adskiller ens eget fra det fælles, når private modeller for

kommunitariske organiseringsformer dukker op. De, der nyder immunitet, er med andre ord netop individer og ikke medlemmer af et fællesskab, som ikke har nogen beskyttelse mod gensidig gavegivning. Heraf følger, at immunitetstilstanden både indebærer, at man ikke har noget til fælles og ej heller deler noget. Set ud fra dette perspektiv forudsætter immunitet fællesskab, skønt sidstnævnte samtidig benægtes. Så snarere end at have gensidighed som sit omdrejningspunkt vender fællesskabet sig mod sig selv og beskytter sig mod en formodet overflod af fælles gavegivning.

Og hvad er så konklusionen? "For at overleve må et fællesskab – ja, alle fællesskaber – indoptage sin modsætnings negativitet, selv hvis denne modsætning forbliver selvsamme fællesskabs kontrasterende og mangelfulde modus".⁵ Det er denne indoptagelse af negativitet, som danner grundlag for Espositos læsning af moderne biopolitik. Den får ham til at hævde, at forestillingen om det moderne subjekt, som nyder civile og politiske rettigheder, selv er et forsøg på at opnå immunitet fra det potentielle fællesskabs besmittelse. Et sådant forsøg på at immunisere den enkelte fra det fælles ender med at true fællesskabet, når immuniteten vender sig mod sig selv og sin bestanddel.

Immunitet og modernitet

Visse læsere vil måske reagere med det eviggyldige spørgsmål i én eller anden afart: og hvad så? Espositos svar falder prompte:

"At politik altid i én eller anden forstand har været optaget af at forsvare liv, gør det ikke mindre sandt, at fra et vist tidspunkt, som præcis falder sammen med modernitetens oprindelse, blev et sådant krav om selvforsvar ikke blot set som en selvfølge, men som både et problem og en strategisk mulighed. Dette betyder, at alle civilisationer før og nu mødte og på én eller anden måde opfyldte behovet for at blive immuniseret, men at det kun er i de moderne civilisationer, at immunisering udgør et væsentligt element. Man kan måske påstå, at det ikke var moderniteten, der stillede spørgsmålet om opretholdelse af eget liv, men at selvopholdelse rejser sig i modernitetens væren [essere], hvilket betyder, at den opfinder moderniteten som et historisk og kategorisk apparat, der er i stand til at håndtere den."⁶

Modernitet og immunisering må sammentænkes på grund af dén rolle, som den suveræne magt spiller i håndteringen af generaliseret konflikt, eller hvad vi kunne vælge at kalde spirende immunitetskriser. Vi kan begynde at se en relation mellem det kommunitariske *munus*, som Esposito associerer med en hobbesiansk tilstand af generaliseret konflikt, og den suveræne magts institution, som immuniserer fællesskabet mod en evig trussel om konfliktens tilbagevendende.

Således er en af de centrale egenskaber ved den aktuelle immunitetskriser denne: styrkelsen af suveræn biopolitisk magt. Ved modernitetens frembrud udarbejdes et immuniseringsparadigme, i henhold til hvilket den suveræne immuniserer fællesskabet mod fællesskabets egne udskjelset. Vi ved, hvori disse udskjelset består, idet ikke meget har ændret sig i løbet af de seneste 500 års kapitalisme. De tæller blandt andet begæret efter at erhverve sig andres ejendele og dén vold, som en sådan relation indebærer. Når et fællesskabs medlemmer underkastes en suveræn magt, eller sagt på en anden måde: Når det ikke længere er muligt at acceptere de talrige trusler, som fællesskabet udsætter sig selv for, immuniserer fællesskabet sig selv ved at overdrage de midler, som muliggør en storstilet immunisering, til den suveræne magt. Med risikoen for konflikt indskrevet i fællesskabets kerne går immunisering ikke forud for

dét øjeblik, hvor et fællesskab fødes. Ej heller følger det efter, men optræder samtidig; som dets hjerteblood. Dét øjeblik, hvor fællesskabets immuniseringsapori anerkendes som det strategiske problem for de vordende europæiske nationalstater, signalerer for Esposito modernitetens komme, idet det er dér, at den suveræne magt knyttes til fælles selvopholdelse og selvfornægtelse. At være rigtig moderne er at være underkastet immuniseringsprotokoller nødvendiggjort af fællesskabets udskjelset.

Der refterer yderligere to refleksioner. For det første tager Esposito qua sit fokus på suverænitets immuniserende egenskaber afstand fra dén sondring, som Foucault foretog mellem suverænitets- og guvernemantalitetsparadigmet. For Foucault markerer guvernemantalitet de "regeringstaktikker, som muliggør den løbende definition og redefinition af, hvad der ligger inden for Statens kompetence, og hvad der ikke gør, offentligt versus privat osv".⁷ Disse taktikker er knyttet til befolkningens opkomst som et objekt for magt, som i slutningen af det attende århundrede kulminerer i kampagner for at nedbringe dødeligheden. For Foucault kan et fuldgdyldigt guvernemantalitetsregime ikke tænkes adskilt fra dén magt, som overtager styringen med "livet generelt – med kroppen som én pol og befolkningen som den anden" i det nittende århundrede.⁸ Esposito viser os derimod, hvordan Foucault svinger mellem suverænitets og guvernemantalitet, netop fordi han ikke formår at anerkende begges immuniseringsstendenser. Begge er de indskrevet i modernitetens immuniseringshorisont.

For det andet kan vi sammenligne dette fokus på immunitet med nyere forsøg – hvor Judith Butler er det fremmeste eksempel – på at konstruere et begrebsapparat til beskrivelse af køn og seksualitet som relationsmodi. Hvis dette lykkedes, skriver Butler, "ville vi tilvejebringe en måde at tænke over, hvordan vi ikke blot er konstitueret af vore relationer, men samtidig berøvet af dem".⁹ Espositos indsigt i et altid allerede immuniseret og immuniserende *munus* lader ane, at mens Butler tydeligvis gør ret i at understrege vigtigheden af relationalitet, når vi forestiller os fællesskabet, vil ethvert efterstræbt senere fællesskab konstrueret på "kroppenes sociale sårbarhed" kuldsejle på den implicite trussel iboende enhver relation mellem de samme socialt konstituerede kroppe. En økologi bestående af socialt indbyrdes afhængige kroppe er med andre ord ingen garant for sårbarhed, men ville muligvis forstærke påkaldelsen af beskyttelse. Esposito forsøger på sin side at artikulere en politisk semantik, som kan føre til et ikke-immuniseret (eller radikalt fællesgjort) liv.

Hvis dét at markere kroppenes sårbarhed ikke er nok til at forebygge intensive- ringen af en immuniseringskriser, hvad er så? Espositos svar skal findes i en uddybelse af, hvad han sommetider kalder en kommunitarisk immunitet eller en bekræftende biopolitik. Vi må skabe de betingelser, hvorunder de væsentligste apparater i det tyvende århundrede, som nu figurerer i det moderne immuniseringsparadigme, kan identificeres og dekonstrueres. Det er først, når vi for alvor har forstået, i hvor høj grad vore politiske kategorier virker med henblik på at immunisere den kollektive politiske krop mod et andet sæt kategorier associeret med fællesskab, at vi kan nyorientere os mod den bekræftende biopolitiske åbning, som den nuværende immunitetskriser udgør.

Hinsides immunitet, hinsides fællesskab

Disse forekommer mig at være de vigtigste elementer i Espositos fællesskabs- og immunitetsontologi. Hvordan kan vi begynde at anvende et sådant perspektiv i vores forståelse af den aktuelle kriser? Det første skridt er at anerkende dét kontinuum, som både fællesskab og immunitet befinder sig på. Derpå kan vi begynde at skimte, hvordan "flygtningekrisen" bliver en anledning for den suveræne magt til at blokere for den

radikale åbning over for sociale relationer, som er impliceret i dén gave og forpligtelse, der er *munus*. Samtidig minder Esposito os om, at der ikke kan eksistere noget fællesskab uden et immuniseringsapparat. I dén udstrækning, at vi forestiller os og behandler Europa som et fællesskab, vil det nødvendigvis også være en europæisk immunitet, det vil sige en forsvarsmodus. Derfor er det ikke immunitet som sådan, det handler om. Det er snarere skærpelsen af immunitetsforsvaret, hvilket lige nøjagtig er dét, vi har været vidner til i Europa i de seneste seks måneder: en forhærdet indstilling til den Anden i alle former. Resultatet er den ustadige og nu næsten totale afsværgelse af flygtningen som værende i stand til at tilhøre det europæiske fællesskab, fordi vedkommende ses som værende i stand til at modtage fællesskabets *munus*. Flygtningen har intet håb om at kunne drage nytte af gavemodtagelsen eller nyde dén beskyttelse, som følger med evnen til at træde ud af gaveudvekslingen. Flygtningen nyder ingen immunitetsstatus i kraft af eller – og her er forholdsordet afgørende – fra det europæiske fællesskab. I modsat fald ville den enkelte flygtning blive budt velkommen som et nyt medlem af fællesskabet, idet det pågældende individ ville have modtaget *munus*.

Men det bliver endnu mere indviklet. En flygtning har pr. definition forladt ét fællesskab til fordel for et andet, så vedkommende har ikke længere dén smule immunitet, han eller hun måtte have nydt før, hvad enten denne er politisk, økonomisk eller social. Hvis vedkommende vender hjem til sit tidligere fællesskab, er resultatet ofte livstruende, fordi han eller hun har meldt sig ud af de lokale immuniseringsprotokoller. Idet flygtningene har afvist den tidligere immunitet og nu ikke kan tage imod det europæiske fællesskabs *munus*, er de dobbelt afskåret fra beskyttelse i form af immunisering.

Djæveln ligger i detaljen, siger man. Når vi taler om en humanitær krise eller en flygtningekrise, henviser vi simpelthen til, at individer udsættes for et liv uden noget *munus* eller andet forsvar mod et *munus*, som kræver modtagelse. Flygtningekrisen synliggør således en sandhed om fællesskab og immunitet, som ellers ville være gået ubemærket hen. Afsværgelsen af *munus* til individer, der kommer udefra – i dette tilfælde til det europæiske fællesskab – bringer dem i fare på måder, som Europa ikke har været vidne til siden Anden Verdenskrig. Dén opgave, vi står over for, går derfor grundlæggende ud på at anerkende, hvordan en øgning af immunitetsprotokoller, som vi har set indtil videre, afstedkommer betingelser, under hvilke en gruppe enkeltpersoner risikerer at blive frarøvet deres immuniseringsforsvar, da de ikke længere gives lejlighed til at modtage nogen form for *munus*. Måske er det nødvendigt med en radikal repositionering af fællesskab væk fra gavegivning og -modtagelse? Er det muligt at forestille sig et fællesskab, hvor *munus* som gave i mindre grad betragtes som et objekt, der kræver, at noget bliver returneret som en del af en udveksling af min identitet for immuniseringsbeskyttelse? Hvordan ville et sådant fællesskab, der kræver mindre gavegivning, se ud? Performanceværkerne til *En menneskeskabt tidsalder* findes her i mellemrummene mellem fællesskab, immunitet og den ønskede repositionering af fællesskab, der kommer til at afhænge mindre af gavegivning.

Oversættelse: Rolf Mertz

1 Roberto Esposito: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, oversat til engelsk af Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota, 2006); *Communitas: The Origin and Destiny of Community and Immunitas*, oversat til engelsk af Timothy Campbell (Stanford: Stanford University Press, 2010); og *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, oversat til engelsk af Zakiya Hanafi (Cambridge: Polity, 2011).

2 Esposito, *Communitas*, 3-4.

3 Ibid.

4 Ibid., 5.

5 *Bios*, 52.

6 *Bios*, 54-55.

7 Michel Foucault: "Governmentality", i *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, redigeret af

Graham Burcell, Colin Gordon og Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 103.

8 Michel Foucault: "Society Must Be Defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, redigeret af Mauro Bertani og Alessandro Fontana, oversat til engelsk af David Macey (New York: Picador, 2003), 253.

9 Judith Butler: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), 24.

DISPLACED WITHOUT MOVING

Interview with Henrik Erdman Vigh
by Solvej Helweg Ovesen, Berlin, 21.06.2016

Henrik Erdman Vigh, professor at the University of Copenhagen's Department of Anthropology, is a migration researcher. He follows migrants on their journeys and destinations en route, as well as the reactions of the Danish population and government to migrants in Denmark. The interview examines whether Denmark as a state and Danes as a population can be seen as attempting to protect themselves against migration.

SOLVEJ HELWEG OVESEN: Can you describe the Danish government's attitude to migration today?

HENRIK ERDMAN VIGH: At its worst, the people who enter Denmark are seen as a source of infection, as a threat of epidemic proportions. At an abstract level, the idea is that the foreignness of migrants spreads in an uncontrollable fashion and in a way we don't know how to relate to constructively. Migration and migrants are seen as a pathogen that seeps into the social body of society, destroying the connective tissue – destroying social cohesiveness. A considerable body of politicians talk about migration as pathologization – that the Other, the alien, defiles the social body, and that migration is a movement or proliferation that intervenes in and around us, but that we have difficulty controlling. On the one hand, migration is often spectacular – i.e. obvious in its otherness, its way of dressing, the colour of its skin, etc. On the other hand, migration is seen as a spectral hazard, an impalpable threat, with the migrants who enter Denmark bringing ideas and beliefs with them that spread in a way we find it difficult to assess and that therefore don't really know how to relate to. In this sense, you could say that the Danish government and parts of the Danish population are looking for some kind of



immunization, a way to protect themselves, and that the search for it appears to be coming increasingly desperate and extreme.

Right now it seems as if Denmark is in a state of panic about finding some kind of immunization: there's a dominant attitude that this is something we have to do something about. Whether that immunization is to force people, regardless of their religious background, to eat pork patties in kindergarten, or whether you're not really Danish until your packed lunch includes rye bread, or whether you have to declare your love of the Danish royal family, or whether you have to take an integration test that includes questions about Danish comedies from the 1960s. The idea that if we could only find something or other that could stop foreign elements spreading into the social body we'd be able to cope, seems to have gained ground in national-conservative circles in Denmark. So the idea of disease, immunization, pathologization and infection are a good fit for the political discourse that foreigners can affect the social body, society and sense of community in a negative and destructive way. There's a fear that something is happening to us that we can't control.

What triggers this fear of loss of control?

Some of the most concrete examples are ideas about the way Islamization spreads. There are so-called "home-grown terrorists" and converts, who're apparently more radical than most orthodox believers and conservative Salafists. And there's a fear that their way of thinking will spread to influence how people think and see the world, so we suddenly have elements that are "outsiders on the inside" in Denmark. People think there is someone who is actually the Other among us, but that he is undercover. We can't really see him, and can't really get hold of him. We don't know who he is until he suddenly reveals his otherness. And we're nervous that the Islamist way of revealing difference is through violence: spectacular violence that reveals the presence of a spectral Other among us. That's the most obvious example of the kind of loss of control that generates fear. But fear is also present if you look at some groups of the Danish population in relationship to norms and relationships: What do we identify as right and wrong? What do we need to protect? What are the right and wrong ways of behaving towards each other? And how do we defend them? In this context, people attribute extremely negative values, positions and relationships to the mobile groups who come to Denmark. They're seen as people that have norms we place in another time and place. People claim that these people have had no Age of Enlightenment, no democratic debates like those we have had in Denmark, and as a result they're underdeveloped and backward. We could, of course, turn that around and say: Listen, their Age of Enlightenment was 1,000 years ago [under the Islamic Golden Age in Al-Andalus in present-day Spain during Muslim rule from 711–1492, ed.]. This was the source of the majority of the medical science, mathematics, technology and learning that formed Europe and the basis for the Enlightenment that came much later.

To return to immunization: in the past, immunization was conducted by making an example of people. Those who stepped out of line were punished in public, reinforcing the awareness of those who witnessed the punishment that the same thing could happen to them if they deviated from social norms. The Other or alien was put on show and punished as a deterrent. It's actually the same with the spectral violence [terrorist attacks, ed.] I mentioned earlier. This violence becomes part of the population's concept of the social in a ghostlike way, as something that

exists as a possibility, as a negative potential. In Germany this was the attitude to the Jews around 70–80 years ago up to and during World War II. I'm seriously concerned that parts of Europe are heading in the same direction today, looking for groups and people to use as an example that this kind of otherness will not be tolerated.

Does the pressure come from both sides – from both the Danish state and Islamists?

In theory, yes. I'm an atheist myself, so personally I'd rather do without religion. It's not because I think Islam is better than any other religion, but all the indications are that dehumanization is taking place on both sides. We need to see it in that context. The Muslims who are Islamists or Salafists are a tiny minority. If we look at the thousands of millions of Muslims in the world today, only a really small fraction are extremist in their faith or approach to life, just as there's only a very small fraction of the population of Europe who support Nazism.

If you think about the actual demonstration by Syrian refugees in Denmark in 2015 – when they walked through Denmark to demonstrate that they were well aware they weren't welcome, but also made it clear they didn't want to be here – is that a new way for refugees to react? Also as a response to immunization rhetoric?

What that shows is that this mobile population actually talk about which places are good to go to. And where it's not good to be. They talk about the possibilities of different places, and what kind of welcome they will receive. So in that sense Inger Støjberg [the Danish Minister for Immigration, Integration and Housing, ed.] actually got it right when she said that if Denmark can communicate that it's a shitty place to be for migrants, immigrants and Muslims, they might avoid coming here. Migration is the focus of my research, and I overhear a lot of migrants talking, discussing where they should go and where they might have the chance of a good life. These discussions are not focused on fantasies of streets paved with gold, but on where they will be accepted and be able to live a decent life. The conversations that take place in these environments mean that they choose Sweden instead of Denmark. Sweden is described as more open, more tolerant of foreigners and difference.

But what was interesting about that demonstration was that it generated a sense of “So we're not good enough?” among the Danish population and media. It was met with surprise and a sense of rejection: “Don't you want to be here?” So on the one hand the government says: “Don't come here. It's not a good place for Muslims, and you're not welcome”, and then when the migrants take that seriously and make it clear that if they could choose they wouldn't choose Denmark, people get offended. The self-image of most Danes is that they're pretty fantastic.

Right, Denmark's always been the best country in the world ...

Denmark is the epicentre of small-minded nationalism. That's what we've become.

What if we over-immunize, what happens then? Will we catch a really bad cold? You travel a lot, so how do you see Denmark in a global perspective?

I see Denmark as split into two. There's Copenhagen and Aarhus [the second largest city in Denmark, ed.], then there's the rest of the country. Denmark seems to be increasingly divided into town versus country, and between those who are afraid of change and those who welcome change. That doesn't mean that everyone in the countryside is national conservative, but Denmark's national conservative politicians appeal to the fear of change, and that appeal is, paradoxically, strongest in areas where there are not many foreigners. Both are pulling in opposite directions. Areas without migrants seem to be becoming increasingly backward-looking and defensive, whereas Copenhagen apparently has a more forward-looking perspective. When I grew up in the 1970s, nationalism in Denmark was centred around it being a tolerant country, a pioneering country, a place with good ideas that looked to the future. It was a good thing to be progressive. The Danish understanding of nationality we had back then has been turned inside out, just like you can turn a sock the wrong way out. Now Danes define themselves the other way around. The good thing about being Danish is knowing the list of kings and queens by heart. Since when did that have anything to do with being Danish? For years now, politics in Denmark has been run in the name of fear. The politics that have been pursued has made the country reactionary and backward looking, something the increased focus on Danish history, traditions, values and the royal family are good examples of. We're looking for national anchors in a period that is experienced as unstable.

Talking about this shift in national self-perception, I'd like to talk about your idea of displacement – displacement as a feeling among local Danes when migrants generate change around them. According to your thinking, ethnic Danes feel displaced in terms of their sense of self or in terms of their surroundings, which they no longer recognize.

My work is based on migrants and migration, and in that context, strictly speaking, displacement means you've been physically moved in a way that makes your surroundings unfamiliar. You have no points of orientation, and don't know what to do because your existence has been dropped into a society where you're not at home, where you feel incapable of reading and recognising the physical and social landscape. At one point, when I was writing about this displacement, it occurred to me that what I was describing was a lot like what was being communicated in the self-perception of Denmark's national conservatives. The lifeworlds of the migrants and xenophobes overlap. Just like the migrant who has fled 2,000 kilometres and has to find his or her feet in a society they don't know, the national conservative can be seen as feeling trapped in a society he or she doesn't recognize: “I haven't moved, but the society surrounding me has changed so much that I can't recognize the place I thought was my home”. And the fear of change this generates is formative for the right wing and its rhetoric and reasoning. So I started to write about people who feel “displaced” even though they've stayed exactly where they were: the more entrenched they became, the more they felt like the ground was shifting beneath their feet. And I actually understand them. I understand the fear generated by their situation, where they feel as if they've rooted their lives in shaky ground. I just don't think the solution to the problems we face today is more entrenchment. That's a solution that again falls back on the nationalism of the past and fantasies of Denmark and Danes rising out of the soil as an organic community. It's another example of the return of social Darwinist ideas, just like the 1930s.



Is there a place in Danish society for an entrepreneur from Eritrea to succeed?

That's a good question. If you go to Copenhagen or Aarhus that's possible in some areas, but elsewhere they could have relational problems precisely because people are "immunized" and don't think they can trust migrants. Everyday racism in Denmark is extreme right now. People claim to just be saying it as it is – that they refuse to be politically correct – but we've reached a stage where the most atrocious things are being said in the absence of political correctness. And this too is a development supported by politicians and their attempts to outdo each other in depicting the threat migration poses to Danish society.

What can we do to create more and better relationships between people?

There are some incredibly gifted, powerhouse, Muslim women getting into Danish universities these days. They're not getting in because they have a network or parents who have trained them in academic lingo since they were children. They're getting in because they have willpower and the determination to get somewhere, so that's a good example of something positive that's happening. But right now the positive and negative dynamics are pretty gendered. Young Muslim women do relatively well in Denmark.

Another thing is that if you let your children grow up in a mixed world, seeing people who are different to themselves, there's less need for other integration initiatives. That way people know from their own upbringing that the Other is not a threat and is not different in any negative sense – that people can be different in a positive, enriching and inspiring way. But as we've discussed, in many places being a foreigner in Denmark is seen as being something negative and destabilizing. Denmark is a country with a high level of social paranoia.

I'd always rather humanize than dehumanize. I'd rather find out how someone else is similar to me, what we share as humans, than be obsessed by differences I've predefined as dangerous. That brings us back to the dehumanization I talked about earlier. To talk about human beings as a virus, something diseased, to refer to them as primitive and reduce them to an inferior life form, is dehumanization. But it's also what we recognize as an early warning sign from a social science perspective – a sign that things are going off the rails. And when it happens frequently, we need to stand up and say it's wrong. The next step after dehumanization is carte blanche for the elimination of those that are different. I'm sure that's not where Danish politicians want to see us heading. I actually think that the majority of our politicians are fine people doing what they see as the right thing. But we need to take the consequences of their actions: whereas humanization has positive effects, dehumanization has the opposite effect.

This is crucial and something we need to change now. In the strident, post-factual debate people don't have to address the fact that only a minute fraction of all the Muslims in Denmark are fundamentalists. The debate is distorted, and "I believe" and "I feel" has become the basis for politics, instead of a critical stance on the basis of what we know and ways we can improve the situation. Feeling and believing are fine, but not all beliefs are equally good, and some of them have counterproductive consequences.

Would the Danish immunization system be able to be sustained if a lot more migrants come to Denmark?

We can't immunize our way out of the current state of global upheaval. As a country, I think Denmark should take the lead here. Everything indicates that there will be a lot more refugees from now on. Just think about climate refugees, the kind of refugees we could end up being ourselves. We have to understand the different kinds of refugees there are, and the complexities that create the reasons for migration, in order to relieve the most negative aspects of it. But we also need to realize that we ourselves are part of the global movements we're currently witness to. In that perspective it doesn't work to write the problem off as something refugees have brought upon themselves, or that they alone bear responsibility for. Climate problems are a good example of how the world is connected, and how our actions and behaviour are part of the problem. Similarly, you could say that the current refugee crisis is directly or indirectly linked to Danish foreign policy and Denmark's active participation in a range of conflicts in the Middle East. The point is that it's becoming more and more obvious that the misfortune of others is often related to our own actions, and that global problems can only have global solutions. Immunization against migrants as a scapegoat, cultural and historical canons, and the fetishization of "Danishness" doesn't solve any problems. It just generates more distance and fear.

DISPLACED WITHOUT MOVING

Interview med Henrik Erdman Vigh
af Solvej Helweg Ovesen, Berlin, 21. juni 2016

Henrik Erdman Vigh, som er professor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, forsker i migration. Han følger migranter verden over på deres rejser samt stop undervejs. Samtidig følger han den danske befolknings og regerings reaktioner på migranter i Danmark. Interviewet blev foretaget med udgangspunkt i spørgsmålet om, hvorvidt Danmark som stat og danskerne som befolkning forsøger at beskytte sig imod migration.

SOLVEJ HELWEG OVESEN: Kan du beskrive den danske regerings holdninger til migration i dag?

HENRIK ERDMAN VIGH: Dem, der kommer ind i landet, ses i værste fald som en smittekilde, som en trussel af epidemisk art. I abstrakt form er idéen, at migranternes fremmedhed breder sig på en måde, som vi ikke kan kontrollere, og som vi ikke kan finde ud af, hvordan vi skal forholde os konstruktivt til. Migration og migranter forestilles som en patogen, der siver ind i vores sociale krop som samfund og ødelægger vævet, bindeleddet, ødelægger sammenhængen. Så man kan sige, at en mængde politikere taler om migration som en patologisering – at den Anden, den fremmede, besudler den sociale krop, og at migration er en bevægelse eller spredning, der agerer i og omkring os, men som vi har svært ved at få styr på. På den ene side er migranten ofte spektakulær – altså tydelig i sin anderledeshed, i måden at klæde sig på, i at være mørkere m.m. På den anden side ses migration som en spektral fare, en u håndgribelig trussel, hvor migranterne, når de kommer ind i Danmark, introducerer idéer og holdninger, som breder sig på en måde, vi har svært ved at få overblik over, og som vi derfor ikke helt ved, hvordan vi skal forholde os til. På den måde kan man tale om, at den danske regering og en del af den danske befolkning leder efter en form for



immunisering, en måde at beskytte sig på, og at denne søgen synes at blive mere og mere desperat og drastisk.

Så lige nu virker det, som om der er en panik i Danmark efter at finde en form for immunisering; altså en dominant holdning om, at vi må gøre noget ved det her. Om immuniseringen så er at tvinge folk til at spise krebinetter i børnehaven uafhængigt af din religiøse baggrund, eller at man først er rigtig dansk, hvis man får rugbrød med i madpakken, eller om man aktivt skal bekende at kunne lide kongehuset, eller om man skal tage en integrationsprøve, der indeholder spørgsmål til, hvornår Olsen-bandens første film kom frem. Det er som om, at der i det danske nationalkonservative miljø er fremvokset en idé om, at hvis vi bare kan finde et eller andet, der kan stoppe de anderledes elementer fra at brede sig i den sociale krop, så klarer vi den. Så idéen om sygdom, immunisering, patologisering og inficering passer egentlig godt med den politiske diskurs, som fremstiller det, som om det fremmede påvirker den sociale krop, samfundet og fællesskabet på en negativ og ødelæggende måde. Altså en angst for, at der sker noget med os, som vi ikke kan kontrollere.

Hvad trigger denne angst for kontroltab?

Nogle af de mest konkrete eksempler er idéer om måden, islamisering spreder sig på. Man har det, man kalder "home-grown terrorists", og man har konvertitter, som viser sig at være mere radikale end de fleste andre rettroende og konservative salafister. Og den her spredning af en anderledes måde at tænke på er man bange for, breder sig ind i folks tænkemåder og folks verdensbilleder, så man pludselig får nogle elementer, der er "outsiders on the inside" i landet. Man har en idé om, at en person egentlig er en fremmed, men at han er iblandt os i skjult form. Man kan ikke rigtig se ham, man kan ikke få greb om ham. Man kan ikke finde ud af, hvem han er, indtil han lige pludselig blottet sig i sin andethed. Og vi er jo nervøse for, at den islamistiske måde at blotte sig på i sin andethed er ved vold. En spektakulær vold, der viser, at der er en spektral anden, en næsten spøgelseslignende anden iblandt os. Det er det mest tydelige eksempel på angstskabende kontroltab. Men angsten er der jo også, når man kigger på de mere nervøse dele af den danske befolkning i forhold til normer og relationer – hvad er det, vi synes er godt og dårligt? Hvad er det, vi skal værne om? Hvad er det, der er gode og dårlige måder at være overfor hinanden? Og hvordan er det, vi skal værne om dem? Og her tilskriver man de mobile folk, der kommer til Danmark, nogle meget negative værdier, positioner og relationer. De bliver set som folk, der har nogle normer, som vi placerer andre steder i tid og rum. De har jo ikke haft oplysningstiden, siger man, ikke haft en demokratisk samtale, som man har haft her, og derfor er de tilbagestående og bagudrettede. Vi kunne selvsagt lige så godt vende det om og sige: Hør her, deres oplysningstid var 1000 år før vores (under den islamske "guldalder", i den andalusiske periode, den muslimske stat fra 711 til 1492 i det nuværende Spanien, red.). Det var derfra, vi fik store dele af matematikken, lægevidenskaben og en masse teknikker og viden, som dannede Europa, som det var, og som var grundlaget for den oplysningstid, som kom meget senere.

For at komme tilbage til immuniseringsdiskussionen så var det jo sådan, at man i gamle dage i et socialt perspektiv immuniserede ved at statuere et eksempel. Der tog man en person og agerede på en måde, så alle folk kunne se, at man blev straffet, hvis man trådte ved siden af, og som gav tilskuerne en bevidsthed om, at det her også kunne ske for dem, hvis de blev afvigende. Den anden eller den fremmede blev tydeligt udstillet og behandlet på en måde, der virkede afskrækkende. Det er egentlig det samme med den spektrale vold (terroranslag, red.), som jeg nævnte før. Den sætter sig i

den sociale forestilling hos befolkningen på en spøgelsesagtig måde som noget, der er til stede som mulighed, som et negativt potentiale. I Tyskland havde man det i forhold til jøderne for ca. 70-80 år siden omkring Anden Verdenskrig. Jeg kan godt blive nervøs for, at man er ved at arbejde sig den samme vej i dele af Europa, hvor man leder efter grupper og personer, man kan bruge til at statuere et eksempel på, at det fremmede ikke tolereres iblandt os.

Kommer trykket fra begge sider – stat og islamister?

Ja, i princippet. Jeg er selv ateist, personligt har jeg det bedst uden religion, og det er ikke, fordi jeg synes, at islam er bedre end andre religioner, men det tyder på, at der er en dehumanisering på vej, fra begge sider. Men man bliver nødt til at se det i sammenhæng. I den muslimske verden er det jo en meget lille minoritet, der er islamister eller salafister. Når man kigger på den milliard muslimer, der er i dag, er det en utrolig lille del, der har en ekstremistisk trosudøvelse eller livstilgang, lige såvel som det er en meget lille del af den europæiske befolkning, der har nazistiske sympatier.

Hvis man tænker på det konkrete oprør, der var fra syriske flygtninge i 2015, der vandrede igennem Danmark og demonstrerede, at de godt vidste, at de ikke var velkomne, og samtidig udtrykte, at de heller ikke ville være her – er det en ny måde for flygtninge at agere på? Også i forhold til at komme immuniseringsforventninger i møde?

Det, det viser, er, at denne mobile befolkningsgruppe faktisk snakker om, hvor er det fedt at tage hen? Hvor er der ikke godt at være? Man snakker om, hvad man kan gøre her og der, hvordan man bliver budt velkommen. Så på den måde har Inger Støjberg (Venstre) jo fat i den lange ende. Hun siger, at hvis det kan kommunikeres, at Danmark er et lortested at være for migranter, indvandrere og muslimer, så kan det godt være, at de faktisk vælger at gå udenom. I min egen forskning beskæftiger jeg mig med det her og overhører mange migranternes samtaler. De diskuterer, hvor skal vi hen, og hvor kan man få et godt liv? De diskussioner er ikke fokuserede på fantasier om, hvor man kan samle guld på gaden, men på, hvor man kan blive accepteret og få et værdigt liv. Det viser altså, at de samtaler, der foregår i de miljøer, betyder at de vælger Danmark fra og Sverige til. Sverige bliver talt om som mere åbent, tolerant overfor fremmede og anderledes tænkende.

Men det, der også var spændende ved den demonstration, var, at den genererede en oplevelse af, "nå vi er ikke gode nok?" i den danske befolkning og presse. Det blev slået lidt forundret og forsmået op a la "fravælger I os?". Så på den ene side gør regeringen meget ud af at sige, "I skal ikke komme herop, det her er ikke et godt sted at være for muslimer, og I er ikke velkomne", og så når migranterne fravælger os, så er stemningen, at det er for dårligt, at de fravælger os. Danskere er i vores egen selvforståelse jo ret skønne.

Ja, Danmark har jo altid været det bedste sted i hele verden ...

Vi er epicentret for smålig nationalisme. Det er det, vi er blevet.

Hvis man så overimmuniserer, hvad sker der så? Får vi så mange forkølelser fremover? Hvordan ser du Danmark i et globalt perspektiv – du rejser jo mange steder?

Jeg ser Danmark som delt i to. Der er København og Århus, og så er der resten af landet. Danmark synes i stigende grad delt mellem land og by og mellem de forandringsangste og forandringsberedte. Det betyder ikke, at alle folk fra landet er nationalkonservative, men de nationalkonservative politikere taler til det forandringsangste, til vigtigheden af, at Danmark bliver ved med at være en religiøs og kulturel homogen enhed, og den fortælling vinder på paradoksal vis mest opbakning i områder, hvor der ikke er mange fremmede. Det trækker hver sin vej. Hvor områder uden migranter synes at blive mere og mere tilbageskuende og defensive, så har det mangfoldige København et fremadskuende perspektiv. I 1970'erne, da jeg voksede op, var nationalismen i Danmark noget, der fokuserede på, at Danmark var et tolerant land, et foregangsland, et sted, hvor der var gode idéer, og hvor man greb ind i og ud efter fremtiden. Man var progressiv. Den danske nationalitetsforståelse, vi havde dengang, er blevet vendt indad udad, ligesom man kan vende vrangen ud på en sok. Man definerer sig den anden vej nu, hvor det, der er godt ved at være dansk, er, at man skal kunne kongerækken. Hvorfor har det noget med danskhed at gøre? Hvorfor har det noget med folket at gøre? I de sidste mange år har politik været ført i frygtens navn. Den førende politik har gjort stedet til et reaktionært og tilbageskuende land, hvilket det øgede fokus på den danske historie, traditioner, værdier og kongehuset er et godt eksempel på. Vi leder efter nationalistiske ankre i en tid, der erfares som omskiftelig.

Når du taler om denne skiftende nationale selvforståelse, så vil jeg gerne komme ind på din tese om "displacement" som en følelse, der opstår blandt lokale danskere, når migranter genererer forandringer omkring dem i landet. Således føler danskere sig efter din mening forskudt i forhold til sig selv eller i forhold til deres omgivelser, som de pludselig ikke kan genkende?

Jeg undersøger migranter og migration i mit arbejde. I den forstand betyder "displacement" jo egentlig, at man er blevet fysisk flyttet på en måde, så ens omgivelser er blevet fremmede. Man har ingen pejlepunkter, og man ved ikke, hvordan man skal agere, fordi ens liv er blevet kastet ned i et samfund, hvor man ikke er hjemme, hvor man føler sig ude af stand til at læse og genkende det fysiske og sociale landskab. På et tidspunkt da jeg sad og skrev om det her, så gik det op for mig, at det, jeg beskrev, mindede meget om det, der er på spil, og den følelse, som formidles i de nationalkonservatives selvforståelse. Migranternes og den fremmedangstes livsverdener overlapper. Ligesom folk, der er flygtet 2000 kilometer, skal finde sig til rette i et samfund, de ikke kender, så kan man sige, at den nationalkonservative føler sig fanget i et samfund, han ikke kan genkende. Så jeg begyndte at skrive om at være "displaced" uden at bevæge sig. Sådan forstået, at "jeg har ikke flyttet mig, men samfundet omkring mig har forandret sig så meget under mine fødder, at jeg ikke rigtig kan genkende det sted, jeg troede var mit hjem". Og den form for angst, som dette genererer i forhold til forandring, er faktisk ret definerende for højrefløjens, dens retorik og de argumenter, den kommer med. Så jeg begyndte at skrive om folk, der følte sig "displaced", selvom de stod helt stille, og hvor jo mere de forsøgte at forskanse sig, desto mere oplevede de, at de havde bygget deres liv på sandet grund. Og jeg kan godt forstå dem. Jeg kan godt forstå deres angst set ud fra deres situation, hvor de har forankret deres liv på usikker grund. Jeg synes bare ikke, at løsningen på de problemer, vi har i dag, er at forskanse sig. Den løsning trækker igen tilbage til tidligere tiders nationalisme og fantasier om, hvordan Danmark og danskeren voksede ud af mulden som et organisk fællesskab. Det er endnu et eksempel på de socialdarwinistiske idéers genkomst, som vi også så i 1930'erne.



Er der plads i det danske samfund til, at en entreprenør fra Eritrea kan slå igennem?

Det er et godt spørgsmål. Hvis du tager til København eller Århus, så er der plads til det i nogle områder, men andre steder vil en sådan person få nogle relationelle problemer, præcis fordi folk er immuniserede og ikke tror, at man kan stole på sådan en person. Dagligdagsracismen i Danmark er utrolig for tiden. Folk siger, at de blot siger tingene, som de er, og ikke vil være politisk korrekte, men vi har nået en tilstand, hvor der siges nogle ret uhyrlige ting i den manglende politiske korrektheds navn. Og igen er det en udvikling, der er støttet af politikerne og deres forsøg på at overgå hinanden i beskrivelse af den trussel, migration udgør for det danske samfund.

Hvor skal vi hen for, at der er flere og bedre relationer folk imellem?

I universitetsverdenen kommer der jo nogle utroligt begavede, powerhouse-agtige muslimske piger ind på studierne for tiden. De er ikke kommet ind, fordi de har netværk eller har forældre, der har trænet dem i det akademiske sprog fra barnsben. De er kommet ind, fordi de har rygrad, og fordi de vil noget, så det er et godt eksempel på, at der sker noget positivt. Lige nu er de positive og negative dynamikker bare lidt kønnede. Muslimske piger klarer sig relativt godt i Danmark.

Noget andet er, at hvis man lader sine børn vokse op i en blandet verden og se folk, der er anderledes end en selv, så behøver man jo ikke mange andre integrationstiltag. Så erfarer man via sin opvækst, at den anden ikke er farlig og ikke er en anden i negativ forstand, at man kan være en anden fra en god, berigende og inspirerende position. Som sagt så er det at være fremmed i Danmark mange steder set som en negativt ladet, destabiliserende position. Vi er et land med en høj grad af social paranoia.

Jeg vil også altid hellere humanisere end dehumanisere. Jeg vil hellere finde ud af, hvorfor den anden er menneske, ligesom jeg er, hvad det er, vi deler, end at stirre mig blind på en forskel, jeg har prædefineret som farlig. Det går tilbage til den dehumanisering, jeg nævnte før. At tale om folk som virus, noget, der er patologisk, at omtale dem som primitive og reducere dem til en laverestående variant af liv er en dehumanisering. Men det er også det, som vi i et samfundsvidenskabeligt perspektiv ser som et advarselssignal, et tegn på, at tingene er ved at køre af sporet. Og når det begynder at blive hyppigt, så skal man stå frem og sige, at det ikke er i orden. Skridtet efter dehumanisering er, at man giver sig selv carte blanche til at fjerne det afvigende. Jeg er sikker på, at vores politikere ikke vil derhen. Jeg er sikker på, at størstedelen af vore politikere er fine mennesker, der gør det, de tror, er det rigtige, men de bliver nødt til at tænke konsekvenserne af deres handlinger med, og hvor effekten af at humanisere er positiv, er effekten af at dehumanisere det modsatte.

Det er vigtigt og noget, vi har behov for at ændre nu. I den skingre postfaktuelle debat behøver man ikke forholde sig til, at det er en promise af alle muslimer, der er i Danmark, der er fundamentalistiske. Debatten bliver fordrejet, og "jeg mener" og "jeg føler" er blevet udgangspunktet for det politiske, snarere end en kritisk stillingtagen til, hvad vi ved, og hvordan vi kan gøre ting bedre. Det er fint at føle og synes noget, men ikke alle meninger er lige gode, og en del af dem har kontraproduktive konsekvenser.

Vil det danske immuniseringssystem holde fremover, hvis mange flere migranter søger til Danmark?

Vi kan ikke immunisere os ud af de nuværende omvæltninger. Jeg synes, Danmark bør være et foregangsland her. Alt indikerer, at der vil være mange flygtninge fremover, tænk blot på muligheden for klimaflygtninge – en variant af flygtninge, vi selv kan ende med at blive en del af. Vi er nødt til at forstå, hvad der er af forskellige flygtninge, og hvad det er for komplekser, der udgør grundene til migration, for at kunne afhjælpe de mest negative aspekter af det. Men vi bliver også nødt til at indse, at vi selv er en del af de globale bevægelser, vi ser for tiden. I det perspektiv dur det ikke at afskrive problemet som noget, de selv har forårsaget, eller som kun de er ansvarlige for. Klima-problemerne er et godt eksempel på, at verden hænger sammen; at vores ageren er en del af problemet. På samme vis kan man sige, at den nuværende flygtningekatastrofe er direkte eller indirekte relateret til dansk udenrigspolitik og vores aktive deltagelse i en mængde konflikter i Mellemøsten. Pointen er, at det bliver tydeligere og tydeligere, at andres ulykke ofte er relateret til vores gøren og ageren, og at globale problemer har globale løsninger. Immunisering overfor migranter som syndebukke, diverse kultur- og historiekonventioner og feticheringen af "det danske" løser ikke problemerne, men genererer blot yderligere afstand og angst.

REFLECTION III

AN AGE OF OUR OWN MAKING

ON AGENCY AND ENACTING CITIZENSHIP

Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

Asked about her understanding of the concept of “enacting citizenship”, the Italian-Australian thinker and philosopher Rosi Braidotti proposed that the act of citizenship is whatever might increase one’s capacity to act or intervene in the world. She goes as far as saying that this action, like any productive and creative mode of intervention, even when it might seem negative, for example acts of resilience, resistance, protest, even civil disobedience are indeed models of understanding how citizenship can be enacted.¹ It goes without saying that the involvement of third parties to strengthen others’ capacities to act or intervene in the world, in far ranging ways – from subtle actions in the quotidian to civil disobedience, are also a means of enacting citizenship.

In an age of global renegotiation of relations, i.e. a period in which different cultures, religions, philosophies, spaces and histories of peoples from all four corners of the globe are being re-calliberated in an effort to find common ground, it is important to reflect even more on what it means to be, to act, to challenge the concept of citizenship, especially beyond the context of the nation state.

The notion of the nation state, i.e. that cultural, ethnic and geopolitical entity of world order and sovereignty as associated with the 1648 *Treaty of Westphalia*, as modelled and radicalized by nationalist movements and states in Europe in the 18th and 19th centuries and as propagated and exported to other continents in the 20th century brought with it varying concepts of equality under a given law and a civic duty towards a state or government, but also a perfecting of territorialization, cultural encasing, nationalist and racial tendencies, and furthermore the dependence and reliance of the constituents or citizens to the nation state. The long history of the relationship between individuals and their state from pre-ancient Greek through Roman empires till modern understanding of citizenship

has always been characterized by rights and responsibilities. Citizenship was thus understood as a concept of reciprocity, whereby citizens participated in the construction of a community, while the community gave the citizen basic protection. Though nuanced in its understanding or interpretation depending on the specific society and culture in question, the notion of citizenship besides guaranteeing an individual membership of or within a political entity, which brings with it the obligation of political participation, exercising and conformity to certain legal rights, also always entails or symbolizes the idea of exclusion of those who are not or cannot be citizens.

The history of the 20th and 21st century – as it still evolves – despite standing for a history of huge leaps in scientific and technological advancements is at the same time characterized by colossal religious, economic, political and social crisis that have shaped this age until the present day. These crises have mostly led to the alienation of humanity from one another and strained the relationship between individuals and the political entities to which they belong. It is exactly at this juncture that it becomes important to act or enact citizenship. In the aforementioned interview, Braidotti, paraphrasing Hannah Arendt, called the act of citizenship an act of enormous love for the world.

These acts of citizenship are at the core of this exhibition. They can take various forms, ranging from constructive, rational and democratic interventions to blasphemous or aggressive acts full of rage or disenchantment. From a philosophical and sociological point of view, the capacity of individuals or living beings to act in his/her/it's world is known as agency. This engagement of the being within a social, religious, economic, environmental or political construct might be intentional, but could also be involuntary or unconscious from the point of view of the agent. Going beyond the socio-ontological questions on whether individuals' actions are influenced by the social structures or contexts within which they find themselves, or if their behaviours and actions are determined by their agency, this exhibition project seeks to address both structural, in this case as a sum of many individual voices and agencies, and singular individual acts that in one way or the other frame the enactment of contemporary citizenship, especially in these times of crisis.

This exhibition chapter of the exhibition pursues and investigates the use, appropriation, conceptualization of and acting within space and space politics as a possible trajectory of enacting citizenship, parallel to other trajectories like quotidian politics and religion, which to give form and content to the understandings of citizenship.

Even in so-called secular societies, faith and religion still play a critical role on many levels, such that they directly or indirectly shape the society. But especially in non-secular societies, the capacity to make religious decisions and interpretations, be they right or wrong, and enact them in the world could be understood as trials to enact citizenship. If one were to situate this in contemporary occurrences, one might be tempted to ask the question: if the terrorists (who might have had a religious motive or agency) that murdered the Charlie Hebdo journalists, just as well as the millions of protesters who took to the streets in protest against such a barbaric act and for *Liberté, Égalité* and *Fraternité* were both exercising, though in radically different ways, forms of enacting citizenship?

The politics of everyday life, the quotidian, forms the basis of actions that make a civil society. The politics of relations between individuals and their neighbours, the relation between humanity and its nature, which includes an awareness

of the necessity to protect other animal and plant species, as well as the relationship between nature and culture make the politics of the everyday. The way human beings cultivate family life, experience democracy on the ground, consume goods and use time on a micro, local and global level on a day to day basis is important for how the civic society might be created. Especially in times of crisis, one needs more than indifference and ignorance to enact citizenship.

The act of producing space and exercising the politics of space, as space is political,² as Henri Lefebvre is known to have said, is another possibility to look at how individuals act to construct civil societies. Making a distinction between *espace perçu*, *espace vécu*, *espace rêvé* Henri Lefebvre in *La production de l'espace* – and later in *Espace et Politique* – explained how space is a social and a political product, how it is historically configured as a social formation and a mental construction. Space, just like citizenship, is inclusive and exclusive, and practices of marginalization can be seen as spatial politics: since the ancient tradition of scapegoating, or the medieval practice of keeping the sick and “dangerous” people on the other side of the town walls, the outsiders and the non-homogenized people have always been relegated to a space pushed out of the public gaze, a space of darkness.

On a concluding note, it is important to see how art can be a tool through which citizenship can be enacted, and how the artist can function as an agent within society. In Braidotti's interview, she gives the example of feminist, protest punk-rock performance as an example. One of the most spectacular cases of artistic intervention as an act of citizenship and citizenship critic will be the Nigerian Afrobeat musician, human rights activist, rebel and pan-Africanist Fela Kuti (1938 – 1997). In his masterpiece *akuna kuna senior brother of perambulator* deconstructs the concept of citizenship within a post-colonial African and neo-colonial and dictatorial Nigeria. With fantastic irony Fela sings “to be citizen them must fit kill u”, analyzing the sacrifice it takes them to be a Nigerian citizen ... “They must kill ur mother”, “Burn ur house” etc, while he goes directly into harassment of street vendors by the government, and ridiculing the courts and police. Fela criticizes the concept of the nation state that doesn't give space for African experience, like just selling on the street.

In their work *Jakarta Stories*, artist duo Tita Salina & Irwan Ahmett tackle the daily realities of the megacity Jakarta, with more than 15 million inhabitants and poor infrastructure as it offers spontaneous interactive ways on how to survive in the city and triggers the creativity of citizens. They explore “organic” strategies and playful interventions in response to urban issues, endless pollution and other unsolved problems, and celebrate chaos in the guise of development. In the public intervention and performance *1001st Island – The Most Sustainable Island in Archipelago*, is a giant floating island of trash that the artists collect and build in Copenhagen. Here they, by creating a garbage island that floats in the canal in front of Kunsthal Charlottenborg, react to the rising sea levels and the grand garbage patches in our seas as a space. The patch becomes inhabitable and a dystopic extra space of ironic last saviour. In *Collective Interventions*, they create plays inspired by existing problems, collective memories and common sense, while they encourage the public to get involved in the fun play of common experiences. In *A Journey*, they deal with issues of border conflicts, power struggles and ideological hegemonies, while attempting to foster new awareness about humanity and explore what art can do in complex socio-political situations.

Kamal Aljafari's film and installation *Recollection* is a conglomeration of excerpts, stills, footage material from Israeli and American films shot in Jaffa

between the 1960s and 1990s. Jaffa became a place to create fictional narratives of Israel on top of emptied Palestinian ruins, leading to the erasure of Palestinian histories and present not only in reality, but also in fiction. In *Recollection*, Aljafari engages in acts of re-erasure, which one might also call acts of re-emergence, and what he calls enacting “cinematic justice,” as he takes out the Israeli frontline actors to give space to the people (both Palestinians and Iraqi Jews who were settled in the city) who appear *par hasard* in the background, the involuntary walkers-on and passers-by in the films. *Recollection* thereby is a re-enactment of histories and citizenship through a re-assembly of space and memories.

Moshekwa Langa’s work unfolds in a series of drawings, collages and installation, and moving images. His beacon dragged drawings/paintings will be documents/documentations of him driving through areas of his childhood with the drawings attached behind the vehicle physically collecting the memory of these places from the gravel and mud roads. The resulting taints, tracks and damage will be the beacon for that road/that area/that place. In addition, Langa shows a re-configuration of the installation *the jealous lover*, using hard and soft materials like columns out of paper tubes, plastic tubes to transport water and refuse, belts, ties, caps, ribbons, wool and hats to make an environment and a landscape.

Ibrahim Mahama’s installations do not cover spaces, they create and transform spaces. These spaces then tell the stories of the flow of commodities like cocoa and coffee, conditions of production in his home and elsewhere, stories of the hands that touched the jute bags, as they travel from Africa to the Americas, Europe or Asia. The markings of the jute bags that are meant to symbolize ownership, place of departure, destination or some other relevant information, then become scarifications and ritual markings, just like the bags that are transformed into archaeological material and the sites they enclose become archeological sites. An olfactory element of the installation is not to be disregarded. Depending on the former content of the sacks – coffee, cocoa, coal, beans, rice etc. – the sacks testify to their various functions through the smells they emanate. In transforming and re-shaping spaces with these sacks, Mahama points at the politics of space, reflects on labour and processes of economic transformations, commerce, migration and not least the spirituality of certain spaces.

An editor’s room in the exhibition created by Lorenzo Sandoval titled *BROKEN PARLIAMENT* amasses thoughts, video excerpts and images of all the three reflections of *An Age of Our Own Making* in one space. The idea is to make the editing process transparent as is eminent in exhibition conceptualization and making. *Broken Parliament* is made up of a set of foldable modules that serves as chairs, a modular book and discursive display composed of a set of foldable chairs, sculptures, paintings or displays, some with a veined effect on the surface of the furniture and flags.

While AbdouMalik Simone, in his essay for this reader *URBAN COLLECTIVE LIFE* *ΠΩΣΝ ΣΟΥΤΗ*, deals with the proliferation of notions – such as globalization, assemblage, complexity, hybridity, virtuality, topology, vortex, implicate orders, polyvalence, flow architecture, screens, hypermedia, transmutation and risk – and how they have been generated to mark out often remarkable changes in urban life. As Simone writes “Yet how do we investigate these changes, their imprints, ephemeral traces, provisional configurations, and institutional modalities – particularly when the sensoria of researchers and residents are remade at the same time? In some sense the fundamental characteristic and dilemma of urban life has persisted for some time: In spaces and times of potentially complex intersections of materials

and matters that exceed any particular set of analytical devices, vantage points, and controls, what amongst these heterogeneous elements actually connect, and how? What kinds of proximities and distances of connection are possible, and how are they affected?”

Akunakuna, Senior Brother of Perambulator
(short version)

VERSE 1

Fela: eh no easy o, eh no easy to be Nigerian
Singers: eh no easy both 2 times

Fela: eh no easy o citizen no dey for Nigeria
Singers: eh no easy

Fela: eh no easy o public dey citizen no dey
Singers: eh no easy

Fela: eh no easy o, eh no easy to be Nigerian
Singers: eh no easy

Fela: eh no easy o even Head of State no be citizen at anytime
Singers: at anytime all the time at all

Fela: at anytime anytime at all, at anytime anytime at all
Singers: at anytime all the time at all

Fela: because anybody fit go quench him neck at anytime
Singers: at anytime all the time at all

Fela: that is why you must get these bad minders at anytime
Singers: at anytime all the time at all

Fela: Bazooka must dey for front at anytime
Singers: at anytime all the time at all

Fela: at anytime to be citizen

Fela: to be citizen

Fela: dem must fit kill you

Singers: to be citizen

Fela: while dem kill you finish, you must wake up again

Singers: to be citizen

Fela: dem must burn your house too

Singers: to be citizen

Fela: dem must kill your mother

Singers: to be citizen

Fela: dem must charge you sabotage

Singers: to be citizen

Fela: dem must jail you five years

Singers: to be citizen

Fela: aah eh no easy o, eh no easy to be Nigerian

Singers: eh no easy

Fela: eh no easy o I be citizen for Nigeria

Singers: eh no easy

Fela: some citizen I fit talk something

Singers: eh no easy

Fela: Kachire repeat of earlier underground spiritual game

VERSE 2

Fela: in this State of Nigeria, we get important place,
one of the important place, the court of law and justice,
in the court of law and justice, serious people dey there
make you hear these nonsense things these serious people dey do,
make you hear these yeye things these serious people dem dey do

Fela: police go arrest people for road for wandering

Fela: police wey no get destination

Fela: police wey waka about perambulating

Fela: harassing the man wey get destination

Fela: harassing the woman wey get destination

Fela: trying to fuck women by force by road by night

Fela: police go charge dem for wandering

Fela: police the wanderer go charge you for wandering

Fela: Stevie Wonder sef go start to wander

Fela: how police Go go start arrest people for selling in the morning,
government people don start yeye, selling for road is tradition of African people,
government people don start yeye, lebulebulebulebu, police go start arrest

Fela: very very hot food, very very fresh food, carry dem go for court
magistrate dey pass judgment; pof pof exhibit, moinmoin exhibit,
akara exhibit, rice exhibit, eey ye, the exhibit me I know na marijuana
the exhibit me I know na stolen property, but for Nigerian court eh no dey hap-
pens so

inside which storage dem wan keep these kind exhibit, lebulebulebulebu
poppof exhibit, moinmoin exhibit akara exhibit, rice exhibit, lebulebulebulebu

Fela: after dem don take the own from the owner...trumpet section
magistrate go take some money from them, he go send dem all away from the
court

government of the people na spoilers, police go spoil you by beating
government go spoil you by wahala, see dem look dem watch everyday in the
morning
see dem look dem watch dem in the street, after these dey happen to you one
time
you go start to make up your mind yourself, you go start to point at your enemy

Fela/Singers: see army don come out me, spoiler international don dey go
spoiler international don dey go, see army don come out of me

Fela/Singers: because you know many thing eh must spoil, many eh must spoil,
may things eh must spoil

Fela: Akunakuna kunakuna

Chorus: Akunakuna senior brother of perambulator

¹ This interview with Rosi Braidotti (Utrecht University) was recorded on the 27th of March 2013 at the European Parliament (Brussels). It took place during an event the Oecumene team organized in Brussels on "Enacting Europe in time of crisis".
<https://www.youtube.com/watch?v=F8ucjssh6pw>

² Lefebvre, Henri: *La production de l'espace*, 4e édition (Paris: Anthropos, 2000 [1974]).

EN MENNESKESKABT TIDSALDER

OM DET AT HANDLE OG GØRE BRUG AF SIN STATSborGERRET

Bonaventure Soh Bejeng Ndikung

Adspurgt om sin forståelse af begrebet "udøvelse af medborgerskab" foreslog den italiensk-australske tænker og filosof Rosi Braidotti, at medborgerskab er dét, som vil kunne øge ens evne til at handle eller gribe ind i verden. Hun går så langt som til at hævde, at denne handling, som alle andre produktive og kreative interventionsmetoder, selv når den måske betragtes som negativ, f.eks. ukueligheds-, modstands-, protest- og endog civile ulydighedshandlinger, er måder at begribe, hvordan medborgerskab kan udøves.¹ Det er klart, at involveringen af tredjeparter for at styrke andres evne til at handle eller gribe ind i verden – på vidtrækkende vis fra subtile handlinger i det dagligdags til civil ulydighed – også er en måde at udøve medborgerskab på.

I en tidsalder præget af genforhandling af relationer, dvs. en periode, hvor folkeslags forskellige kulturer, religioner, filosofier, rum og historier fra alle fire verdenshjørner genkalibreres i et forsøg på at finde fælles fodslag, er det vigtigt at reflektere endnu mere over, hvad det betyder at legemliggøre, udøve og udfordre begrebet om medborgerskab, særligt hinsides nationalstatens kontekst.

Forestillingen om en nationalstat, dvs. dén kulturelle, etniske og geopolitiske verdensorden og suverænitæt, som vi forbinder med *den westfalske fred* i 1648, som nationalistiske bevægelser og stater efterlignede og radikaliserede i Europa i det 18. og 19. århundrede, og som forplantede sig og blev eksporteret til andre kontinenter i det 20. århundrede, medførte forskellige lighedsbegreber under en given lov og civil forpligtelse over for en stat eller regering. Men den medførte samtidig en perfektionering af territorialisering, kulturel indkapsling, nationalistiske og racemæssige tendenser og ydermere vælgernes eller borgernes afhængighed af og tillid til nationalstaten. Den lange historie om relationen mellem individer og deres stat strækker sig fra før det antikke Grækenland over de romerske imperier til den moderne opfattelse af medborgerskab og har altid været kendetegnet ved rettigheder og pligter. Medborgerskab



blev således opfattet som et gensidighedsbegreb, hvor borgere deltager i opbygningen af et fællesskab, mens fællesskabet giver borgerne basal beskyttelse. Selvom opfattelsen af medborgerskab er nuanceret i sin forståelse eller fortolkning afhængig af det specifikke fællesskab og kultur, indebærer eller symboliserer den også altid eksklusion af dem, der ikke er eller kan blive borgere – også selvom den garanterer et individuelt medlemskab af eller inden for en politisk enhed, som forpligter til politisk deltagelse samt udøvelse og indretten sig efter en bestemt lovgivning.

Det 20. og 21. århundredes historie, som den stadig udspiller sig – til trods for, at den står for markante videnskabelige og teknologiske fremskridt – er samtidig kendetegnet ved kolossale religiøse, økonomiske, politiske og sociale kriser, som har formet denne epoke indtil nu. Disse kriser har for det meste ført til fremmedgørelse af menneskeheden og belastet relationen mellem den enkelte og de politiske enheder, som vedkommende tilhører. Det er præcis her, det bliver vigtigt at udøve medborgerskab. I det ovennævnte interview omformulerede Braidotti Hannah Arendt ved at kalde udøvelsen af medborgerskab for en enorm kærlighed til verden.

Disse medborgerskabshandlinger er centrale for denne udstilling. De kan antage forskellige former fra konstruktive, rationelle og demokratiske interventioner til blasfemiske eller aggressive handlinger fulde af raseri og desillusion. Fra et filosofisk og sociologisk synspunkt kender vi individers eller levende væseners evne til at handle i deres verden som handlekraft. Væsenets engagement i en social, religiøs, økonomisk, miljømæssig eller politisk konstruktion kan være tilsigtet eller forsætlig, men den kan også være ufrivillig eller ubevidst fra aktørens side. Denne udstilling rækker ud over de socio-ontologiske spørgsmål om, hvorvidt individers handlinger påvirkes af de sociale strukturer eller sammenhænge, som de befinder sig i, eller om deres adfærd og handlinger bestemmes af deres handlekraft. I stedet søger den at behandle både strukturelle – i dette tilfælde som summen af mange individuelle stemmer og handlekræfter – og enkeltstående individuelle handlinger, der på den ene eller den anden måde danner rammen for udøvelsen af vore dages medborgerskab, særligt i disse krisetider.

Dette afsnit af udstillingen undersøger brugen, appropriationen, begrebsliggørelsen af og handlingerne inden for bestemte rum og den dermed forbundne politik som en mulig kurs for udøvelse af medborgerskab parallel med andre baner såsom hverdagens politik og religion, som giver form og indhold til forskellige opfattelser af medborgerskab.

Selv i såkaldte sekulære samfund spiller tro og religion stadig en afgørende rolle på mange niveauer, således at de direkte eller indirekte former samfundet. Men særligt i ikke-sekulære samfund kan evnen til at træffe religiøse beslutninger og fremkomme med ditto fortolkninger, hvad enten de er rigtige eller forkerte, og derpå eksekvere dem i verden forstås som prøvekurs af medborgerskabsudøvelse. Hvis man skulle holde alt dette op mod aktuelle begivenheder, kunne man fristes til at spørge, om de terrorister (som måske har haft et religiøst motiv eller baggrund), der myrdede Charlie Hebdo-journalisterne, ligesom de millioner af demonstranter, som gik på gaden for at demonstrere mod en sådan barbarisk handling og for *liberté, égalité* og *fraternité*, begge udøvede en form for medborgerskab, om end på radikalt forskellig vis?

Hverdagslivets politik – det dagligdags – danner grundlag for de handlinger, der udgør et civilsamfund. De mellem menneskelige relationers politik, forholdet mellem menneskeheden og naturen, som indbefatter en bevidsthed om nødvendigheden i at beskytte andre dyre- og plantearter samt forholdet mellem natur og kultur, udgør hverdagens politik. Måden, hvorpå mennesker dyrker familielivet, oplever demokrati i øjenhøjde, forbruger varer og tilbringer tid på mikro-, lokalt og globalt plan i hverdagen,

er vigtig for, hvordan civilsamfundet kan skabes. Særligt i krisetider kræver udøvelsen af medborgerskab mere end ligegyldighed og uvidenhed.

Da rum er politisk,² som Henri Lefebvre så berømt sagde, er dét at producere rum og udøve rummets politik en anden mulighed for at se nærmere på, hvordan individer handler for at konstruere civilsamfund. Idet Henri Lefebvre i *La production de l'espace* – og senere i *Espace et Politique* – skelnede mellem *espace perçu*, *espace vécu* og *espace rêvé*, forklarede han, hvordan rum er et socialt og politisk produkt; hvordan det historisk er konfigureret som en social formation og en mental konstruktion. Rum er i lighed med medborgerskab inkluderende og ekskluderende, og marginaliseringspraksisser kan ses som rummets politik: Lige siden syndebukken blev opfundet i antikken, eller siden den middelalderlige kutyme med at holde de syge og "farlige" uden for bymurene, har outsiderne og de ikke-ensrettede mennesker altid været forvist til et rum uden for offentlighedens søgelys, et mørkt sted.

Her til sidst er det vigtigt at lægge mærke til, hvordan kunst kan være et værktøj til at udøve medborgerskab, og hvordan kunstneren kan fungere som aktør i samfundet. I interviewet med Braidotti giver hun en feministisk protestpunkrockperformance som eksempel. Ét af de mest iøjnefaldende eksempler på kunstnerisk intervention som en medborgerskabshandling og -kritik er nok den nigerianske afrobeatmusiker, menneskerettighedsaktivist, rebel og panafrikanist Fela Kuti (1938-1997). Hans mesterværk *Akunakuna senior brother of perambulator* dekonstruerer medborgerskabsbegrebet i det postkoloniale afrikanske og neokoloniale og diktatoriske Nigeria. Med fantastisk ironi synger Fela: "to be citizen them must fit kill u" – en analyse af dét offer, det kræver at være en nigeriansk borger ... "dem must kill ur mother", "burn your house" osv., mens han kommer direkte ind på regeringens chikane af gadesælgerne og gør nar af domstolene og politiet. Fela kritiserer idéen om en nationalstat, som ikke giver plads til afrikansk erfaring som f.eks. at sælge ting på gaden.

I *Jakarta Stories* beskæftiger Tita Salina & Irwan Ahmet sig med kæmpemæssige Jakartas daglige realiteter. Med sine mere end 15 millioner indbyggere og dårlige infrastruktur inspirerer byen til spontane interaktive overlevelsesmuligheder og animerer borgernes kreativitet. De udforsker "organiske" strategier og legesyge interventioner som reaktion på bymæssige udfordringer, endeløs forurening og andre uløste problemer og fejrer kaos forklædt som udvikling. Den offentlige intervention og performance *1001st Island – The Most Sustainable Island in Archipelago* er en gigantisk flydende ø bestående af affald, som kunstnerne samler og bygger i København. Med en flydende skraldeø i kanalen ved Kunsthal Charlottenborg reagerer de på de stigende vandstande og de store affaldsflader på vore verdenshave. Flåden bliver beboelig og et dystopisk ydre sted med et ironisk løfte om sidste frelse. I *Collective Interventions* skaber de skuespil, der er inspireret af eksisterende problemer, kollektive erindringer og sund fornuft, mens de opfordrer publikum til at blande sig i de sjove fælles oplevelser. *A Journey* handler om grænsekonflikter, magtkampe og ideologiske hegemonier og søger at skabe fornyet opmærksomhed om menneskelighed og undersøge, hvad kunst kan udrette i komplekse sociopolitiske situationer.

Kamal Aljafaris film og installation *Recollection* er en samling uddrag, stills og levende billeder fra israelske og amerikanske filmoptagelser i Jaffa, som er optaget i perioden fra 1960'erne til 1990'erne. Jaffa blev et sted, hvor man kunne skabe fiktive fortællinger om Israel oven på tomme palæstinensiske ruiner, hvilket førte til udvisningen af palæstinensiske historier og nutid ikke bare i virkeligheden, men også i fiktionens verden. I *Recollection* forsøger Aljafari at udvise på ny, hvilket samtidig kan ses som genkomsthåndlinger og dét, som han kalder udøvelsen af "filmisk retfærdighed", idet han fjerner de israelske skuespillere i forgrunden for at give plads til mennesker

(både palæstinensere og irakiske jøder, som var bosat i byen), der tilfældigvis optræder i baggrunden som ufrivillige forbipasserende i filmene. *Recollection* er dermed en genopførelse af historier og medborgerskab foranstaltet af en ny sammenstilling af erindringer og rum.

Moshekwa Langas arbejde udfolder sig i en serie tegninger, collager, installationer og levende billeder. Hans vagertrukne tegninger/malerier dokumenterer hans færd gennem barndommens områder med materialet spændt bag på køretøjet, hvorved han fysisk indsamler minder fra disse steder fra grus- og markvejene. De resulterende pletter, spor og skader udgør vageren for den pågældende vej/område/sted. Derudover viser Langa en omkonfiguration af installationen *The jealous lover*, hvor han bruger hårde og bløde materialer såsom søjler lavet af papirruller og plasticrør til at transportere vand og affald, bæltter, slips, bånd, uld og hatte med henblik på at skabe et miljø og et landskab.

Ibrahim Mahamas installationer dækker ikke overflader, men skaber og omskaber dem. Disse rum fortæller derpå historier om varer såsom kakao og kaffes cirkulation, produktionsbetingelserne i hans hjemland og andetsteds og historier om de hænder, der rørte ved lærredssækkene undervejs fra Afrika til Amerika, Europa eller Asien. Mærkningerne på hessiansækkene, som skal symbolisere ejerskab, oprindelsessted, destination eller andre relevante oplysninger, bliver dermed ardannelser og rituelle markeringer – ligesom hessiansækkene, der er blevet forvandlet til arkæologisk materiale, og de lokaliteter, de rummer, bliver arkæologiske. Lugtesansen spiller unægtelig en vis rolle for installationen. Afhængig af sækkenes tidligere indhold – kaffe, kakao, kul, bønner, ris osv. – kan man spore, hvad de har været brugt til, gennem den duft, de udsender. Idet Mahama med sækkene omdanner og genskaber steder, berører han rummets politik og reflekterer over arbejde og økonomiske transformationsprocesser, handel, migration og ikke mindst visse steders åndelige kvaliteter.

Lorenzo Sandovals bidrag til udstillingen, et redaktionslokale med titlen *Broken Parliament*, sammenholder tanker, videouddrag og billeder fra alle tre refleksioner i *En menneskeskabt tidsalder* på ét sted. Formålet er at gøre dén redigeringsproces, som karakteriserer enhver udstillings begrebsdannelse og opbygning, mere gennemsigtig. *Broken Parliament* er et sæt foldemoduler, der tjener som stole, en modulær bog og et diskursivt tableau bestående af et sæt klapstole, skulpturer, malerier eller skærme. Nogle af dem er forsynet med flag, hvilket forlener møblernes overflade med en årsprængt effekt.

I sit essay *Urban Collective Life Down South* ser AbdouMaliq Simone nærmere på begreber som globalisering, assemblage, kompleksitet, hybriditet, virtualitet, topologi, vortex, implicit orden, polyvalens, flydende arkitektur, skærme, hypermedier, forvandling og risiko – og hvordan de er opstået for at betegne ofte bemærkelsesværdige forandringer i bylivet. Som Simone skriver: "Men hvordan undersøger vi disse forandringer, deres aftryk, flygtige spor, midlertidige konfigurationer og institutionelle modaliteter – særligt når forskernes og indbyggernes sansapparater samtidig genskabes? I en vis forstand har bylivets grundlæggende kendetegn og dilemmaer været et vilkår i et stykke tid: I disse rum og tider præget af potentielt komplekse skæringspunkter mellem materialer og materier, som kræver mere end ét sæt analyseredskaber, udsigtspunkter og kontrolmekanismer, hvilke af disse forskelligartede elementer er da forbundne, og hvordan? Hvilke typer nærhed og afstand er mulige, og hvordan påvirkes de?"

Akunakuna, Senior Brother of Perambulator
(kort version) perambulator: strejfer

VERSE 1

Fela: eh no easy o, eh no easy to be Nigerian
eh no easy: nigeriansk engelsk for "it's not easy"
Singers: eh no easy both 2 times
Fela: eh no easy o citizen no dey for Nigeria dey: "be", "are" eller "they"
Singers: eh no easy
Fela: eh no easy o public dey citizen no dey
Singers: eh no easy
Fela: eh no easy o, eh no easy to be Nigerian
Singers: eh no easy
Fela: eh no easy o even Head of State no be citizen at anytime
Singers: at anytime all the time at all
Fela: at anytime anytime at all, at anytime anytime at all
Singers: at anytime all the time at all
Fela: because anybody fit go quench him fit go quench him
neck: can break his neck
Singers: at anytime all the time at all
Fela: that is why you must get these bad minders at anytime minder: vagtpost
Singers: at anytime all the time at all
Fela: Bazooka must dey for front at anytime
Singers: at anytime all the time at all
Fela: at anytime to be citizen
Fela: to be citizen
Fela: dem must fit kill you dem: them
Singers: to be citizen
Fela: while dem kill you finish, you must wake up again
Singers: to be citizen
Fela: dem must burn your house too
Singers: to be citizen
Fela: dem must kill your mother
Singers: to be citizen
Fela: dem must charge you sabotage
Singers: to be citizen
Fela: dem must jail you five years
Singers: to be citizen
Fela: aah eh no easy o, eh no easy to be Nigerian
Singers: eh no easy
Fela: eh no easy o I be citizen for Nigeria
Singers: eh no easy
Fela: some citizen I fit talk something
Singers: eh no easy
Fela: Kachire repeat of earlier underground spiritual game
kachire: tag det af/fjern det

VERSE 2

Fela: in this State of Nigeria, we get important place,
one of the important place, the court of law and justice,
in the court of law and justice, serious people dey there
make you hear these nonsense things these serious people dey do,
make you hear these yeye things these serious people dem dey do yeye: nytteløse
Fela: police go arrest people for road for wandering
Fela: police wey no get destination wey: where
Fela: police wey waka about perambulating waka: don't give a fuck
Fela: harassing the man wey get destination
Fela: harassing the woman wey get destination
Fela: trying to fuck women by force by road by night
Fela: police go charge dem for wandering
Fela: police the wanderer go charge you for wandering
Fela: Stevie Wonder sef go start to wander sef: himself

Fela: how police Go go start arrest people for selling in the morning,
government people don start yeye, don start yeye: have started to yell
selling for road is tradition of African people,
government people don start yeye, lebulebulebu, police go start arrest

Fela: very very hot food, very very fresh food, carry dem go for court
magistrate dey pass judgment; pof pof exhibit, moinmoin exhibit,
akara exhibit, rice exhibit, eey ye, akara: stegt kage af moste sorttøjebønner
the exhibit me I know na marijuana na: er
the exhibit me I know na stolen property, but for Nigerian court eh no dey happens so
inside which storage dem wan keep these kind exhibit, lebulebulebu wan: want to
pofpof exhibit, moinmoin exhibit akara exhibit, rice exhibit, lebulebulebu

Fela: after dem don take the own from the owner...trumpet section
magistrate go take some money from them, he go send dem all away from the court
government of the people na spoilers, police go spoil you by beating
government go spoil you by wahala, wahala: problemer
see dem look dem watch everyday in the morning
see dem look dem watch dem in the street, after these dey happen to you one time
you go start to make up your mind yourself, you go start to point at your enemy

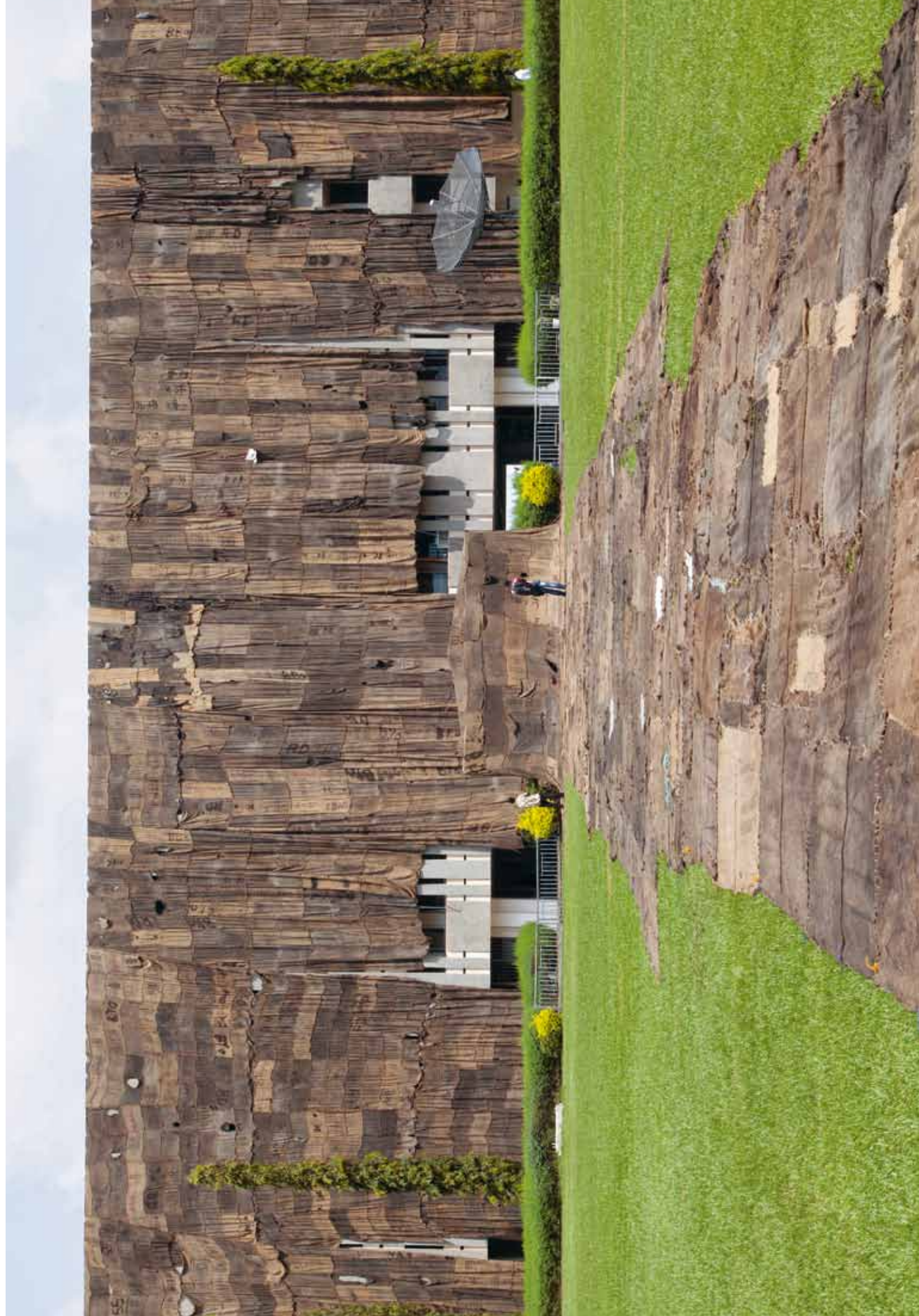
Fela/Singers: see army don come out me, spoiler international don dey go
spoiler international don dey go, see army don come out of me
Fela/Singers: because you know many thing eh must spoil, many eh must spoil, may
things eh must spoil

Fela: Akunakuna kunakuna
Chorus: Akunakuna senior brother of perambulator

1 Dette interview med Rosi Braidotti (Utrecht Universitet) blev optaget den 27. marts 2013 i Europa-Parlamentet i Bruxelles. Det fandt sted under en begivenhed, som det økumene team

organiserede i Bruxelles med titlen "Enacting Europe in time of crisis": <https://www.youtube.com/watch?v=F8ucjssh6pw>.

2 Lefebvre, Henri: *La production de l'espace, 4e édition* (Paris: Anthropos, 2000 [1974]).



URBAN COLLECTIVE LIFE DOWN SOUTH

AbdouMaliq Simone

Contemporary cities in Africa, Asia and Latin America embody critical challenges about how to consider relations among people, things, atmospheres, spaces, designs and tools. New reflections and analytical devices are, in turn, affecting how cities themselves are considered. Clear differentiations between internal and external, local and global, self and other, time and space, human and non-human – long critical vehicles of orientation – are simultaneously intensifying and waning. They become more sharply drawn as they are also being folded into each other. Categories, tools, and sites become more mobile and mutable, with the supposed discreteness of things constantly being recalculated and repositioned by virtue of their enrollment into highly divergent networks of use. Sociality is lived through a continuously diffracting spatial montage. As such, how do residents put together a working knowledge of their cities?

A proliferation of notions – such as globalization, assemblage, complexity, hybridity, virtuality, topology, vortex, implicate orders, polyvalence, flow architecture, screens, hypermedia, transmutation and risk – have been generated to mark out often remarkable changes in urban life. Yet how do we investigate these changes, their imprints, ephemeral traces, provisional configurations and institutional modalities – particularly when the sensoria of researchers and residents are remade at the same time? In some sense, the fundamental characteristic and dilemma of urban life has persisted for some time: In spaces and times of potentially complex intersections of materials and events that exceed any particular set of analytical devices, vantage points and controls, how do the components of these intersections actually connect? Which kinds of proximities and distances of connection are possible, and how are they affected?



The common assumption is that urban residents now live within constant connectivity, with increasing capacity to reach and consume anything. Still, cities become more segregated, polarized, and often impoverished. The often-remarkable ways in which residents from all walks of life were able to have something to do with each other, to negotiate some kind of passage across various divides are being both marginalized and enhanced by new media and technologies. How is it possible to think this simultaneity of increasing marginalization and precarity with the persistence of devices and techniques that have long been put to work by a “majority” of residents in cities of these regions?

Both contested and systematic elaborations of making things visible, of categorizing, defining, counting and distributing things have regularized a wide range of transactions. Grids, governments, infrastructures, subject making, design and control techniques produce a sense of predictability and order. Cities are also full of various kinds of media and mediators that steer the transactions of defined positions, interests and grievances.

Still, the efficacy and productivity of the city have also depended upon the “decisiveness” of unanticipated intersections, the actualization of the countless virtual arrangements embodied by and constitutive of urban life. While elaborate theoretical formulations, as well as empirical and ethnographic work, have ascertained the importance of these intersections, they are too often subsumed under notions of “informality”, “network” or “ecology”. It is less clear just exactly what to call those domains where unanticipated, unpredictable and eventful interactions take place. In some ways, we can only designate these domains as “the city”, itself – or the idea of the city, or the operations of a kind of “cityness” no matter where it might be actually located.

Somewhere between the one and the many, between multiplicity and commonality, while incorporating both, there are sites where all the best laid plans find productive suspension; where spaces come to take on the most “normative” of plans even though no such plans have ever been put in motion. These are sites where self-built housing or housing developments, roads, water pipes, for example, bring together disparate actors, places, understandings and aspirations in collaborations that go far beyond what the infrastructure actually does. These are sites where residents have engendered long histories of mutual attunement and coordination without the existence of institutions or discourses that facilitate these capacities. These are sites where residents who have lived together for years treat each other as newcomers, and where newcomers act as if they have been working together all of their lives. For example, the components of large markets – retailers, wholesalers, drivers, carters, cleaners, repairmen – must not only know the details of their own jobs, but the others as well; where there has to be a wide distribution of knowledge and coordination.

Residents of Southern cities largely have to work with two very different needs, even if cities offer different tools and opportunities to guide navigation: There is the need for a sense of consolidation, the capacity to be held in place even momentarily in order to construct a workable vantage point on the city from which one can proceed to make decisions about how to use available resources. On the other hand, there is also concern about the ways in which people feel they are stuck in positions from which they are simply the recipients and pawns of the arbitrary games and decisions of others whose power lacks any legitimacy and thus negotiability.

Here the non-contractual dimensions of social life come to the fore, and are not subject to the relationships between already constituted, autonomous entities

that contractual forms assume. New forms of *collectivity* are pieced together by demonstrations of mutual care, of people paying attention to each other and trying to do new things with each other. The emphasis is shifted from constellations of predetermined formats and interactions among cohered entities – such as individuals, households – to particular processes of sensing, paying attention, feeling, engaging and circumventing. These may take place within the context of individuals but which enjoin them in particular forms of inhabiting space and performing within it. These then are functions of varying composites of bodies, things and places.

Here “institutions” exist, but in a dispersed rather than centralized form. They exist across a landscape of relationships of residents as they actively parceled and settled land, elaborated provisioning systems and attempted to insert themselves in the circulations of materials, food, skills and money.

At the same time, cities are replete with various modalities of work, organization, decision-making and association; replete with various institutional hybrids. There are building societies, hometown associations, private-public partnerships and consortia that build infrastructure, consolidate social collaboration, and make critical political decisions. A critical question then is how, in specific contexts, these hybrid, composite institutions work with hybrid and composite urban populations on agendas and concerns, which are simultaneously material, political and symbolic. Here, connections and distances have to be modulated, things included and left out, as well as different things brought together without it looking like this is what is taking place. In order for cities to be held together, residents need to create connections among things. But the nature or terms of the connection should not dominate people’s attentions, interests or conflicts.

Local institutions exist on a tenuous border between public and private. Such institutions include religious and commercial associations, guest houses, shelters, food distribution centers, labour cooperatives, craft and occupation guilds, welfare providers, schools and gangs. They consolidate as well as blur edges. They belong to specific constituencies and affiliations but make forays into territories beyond their purview. They usually maintain sufficient commonality among their members and reach across a wider world in order to justify the efforts these members expend. Sometimes these local institutions bring into existence the very constituencies they claim to act for, providing the terms for recognition and, in the process, identifying different antagonists. These antagonists might be potential competitors for attention, space and resources.

Institutions pitch their idioms through different registers offering, for example, relations of kinship, anonymity and strictly ordered or oscillating hierarchies. In this way, residents can occupy various vantage points in relationship to the city, literally take on very different identities at different times. Reconciliation is not only a matter of working out relationships between places and residents. It is also a matter of individual practice based less on individuals reaching for some overarching ideological orientation than on making sure that in their everyday lives they pass through particular places, both strange and familiar.

So to refer to a “collective life” at a particular scale or territory within the city or at the level of the city is not an overarching framework filled with pre-existent entities according to a recipe. Rather, it is an incessant choreography of ebb and flow, momentary congealing and dissipation. Even the hardest edges, the most adamant insistence upon exclusivity and the integrity of identity has to situate itself within “maritime” conditions, keeping everything intact in the face of volatile

shifts in the social fabric of things that can be occasioned by small aberrations, people changing their minds and habits. Of course redundancies of all kinds persist. It is usually not difficult to predict who will show up where at what time. The rhythms of ordinary activity fall into specific grooves, even ruts. But accidents can prevail. There are few predetermined understandings of how individuals, households, networks, sectors or districts are to navigate with and through each other. There are few predetermined understandings about how they reach for something out there that cannot be immediately seen but which they know to exist and thus seek to “corner the market” before the “market corners them” and hems them into unworkable routines.

Cities throughout the so-called Global South have become fast lane conduits of money being put into building and other infrastructure. Levels of such investment may be inadequate and vastly inappropriate in some cities. They overreach available consumption and markets in others. But they generally make cities more proficient in coordinating the shelter, transport, power, markets, production, networking, and information exchange that make cities valuable. Yet, this proficiency has been at the expense of disentangling intricate arrangements of residential areas, economy, place and materials of all kinds. These arrangements exist in dense operations where many things take place in close proximity to each other, exerting effects and pressures that cannot always be anticipated, planned or rectified. As a result of such arrangements, available infrastructure in many cities is seen to be overburdened, illicit activities proliferated, and the intensive mixtures of different logics for making and trading things are difficult to manage or hold accountable.

But these mixtures have been critical instruments enabling people of different walks of life to find multiple venues and devices to feel connections with each other and affirm workable solidarities. These entanglements now can implode because too much is expected of them in the face of the attrition of public responsibility. Governments can actively undermine them when threatened by the particular identities of the people involved. Entanglements are also weakened by long histories of exploitation and marginalization. When this happens, the seemingly chaotic relations of the street and the markets become incubators of crime and insecurity. Certainly in many parts of the world, residents must navigate the most minimal tasks and circuits with great fear regarding their personal safety.

The proficiencies of the city – its enhancements of infrastructure, communication, consumption, transportation – also can choke off a sense of ordinary publicity, a sense of city spaces being available to experiments of all kinds. These experiments were previously largely centered on how concrete relationships between people could be used as a basis to make things happen, to improve the livelihoods and opportunities for all involved. But, now the urban world is increasingly a world where individuals are encouraged to live in all-in-one complexes, from where they need never leave except to go to work or to the airport, since shopping malls, entertainment, schools, health and social services are all wrapped into one package. It is also a world where the poor are displaced and trapped at the far edges of urban regions, far from work and within built environments where adjustments and reworking are almost impossible.

It once was important to show how things in the city worked. But now the city is more opaque, acting almost like a ghost. Lives become super-visible – bank details, health and employment histories, behavioral profiles, credit ratings, web

preferences, social media accounts, timelines, cell phone records, risk profiles. Lives become visible, but not the operations of the city itself. We tend to attribute the massive changes taking place to the hegemonic machine of “capital” and limit activism to highly localized projects. There is not sufficient appreciation for the interfaces where capital and local vernaculars intersect, translate themselves into and through each other, as well as the messy “starts and stops” of capitalist operations in the basic processes of making, shipping and distributing and “financializing” things.

The very resourcefulness of the urban – the thickening of articulations, its multiplying exteriorities, forward and backward synergies – increasingly becomes its vulnerability as well. Cities seem to at times be held hostage to the volatile flows of investment and attention, reflecting the uncertainties of cities being able to exercise control. At the same time, uncertainty itself becomes a critical exercise of control, disciplining space and keeping bodies in line. However, uncertainty also “cuts” many different ways. It exudes a productivity that is not necessary asymmetric, and as such, precludes the foreclosure of the possibility that many different actors can still shape the city and all that takes (its) place within it.

The uncertainty of fundamental relationships between territory, property, identity, rights, development, use, sectors and opportunity, while being the very “climate” that makes dis- and re-assembling possible, opens up the “progression” of the city to heterogeneous calculations, interventions and deals. This heterogeneity figures a kind of egalitarianism that conventional rights, frameworks and governance are unable to attain. While vast disparities of power exist within urban politics, it is often not clear when or whether these disparities rule out, or even rely upon, the operation of many different logics and contributions at work. We are often left with the prospect of working with tools from the *pharmakon* – not knowing precisely whether they are complicit with the powers that constrain us or are capable of wedging open spaces in the logics of control that might suggest alternate ways of living in the city.

In the district where I live in central Jakarta, there are slums, vertical towers, small working class bungalows, middle class townhouses, and large modern mansions. They are pressed up against each other. It is clear that the big developments are gradually “winning.” But, it is also not clear, exactly which kind of people occupy the new developments. It is also not clear whether developers will be able to bulldoze their way across the landscape, because so many different kinds of authorities and interests are at work. Local mafias, professional associations, military companies, extra-parliamentary vigilantes, religious associations, informal groupings of hawkers and waste pickers, creative industries and ever-shifting networks of collaboration that incorporate “representatives” of all of these groupings, all push up against and with each other sometimes. Everyone has their own degrees of fear and anxiety over the uncertainty of how matters do indeed take place and what is likely to take place. But there are no clear-cut trajectories or successes. Rather a sense of *détente* seems to prevail. The terms may change, and indeed developers on steroids are running roughshod across many cities, but uncertainty is not necessarily the enemy.

Endurance then becomes a reflection of give and take. For within crowded conditions, everyone has to find new ways of “staying clear” or “making way.” All of these institutional operations never appear to operate in concert, and often seem to exist simply to provide individuals with an opportunity to acquire a title, a path

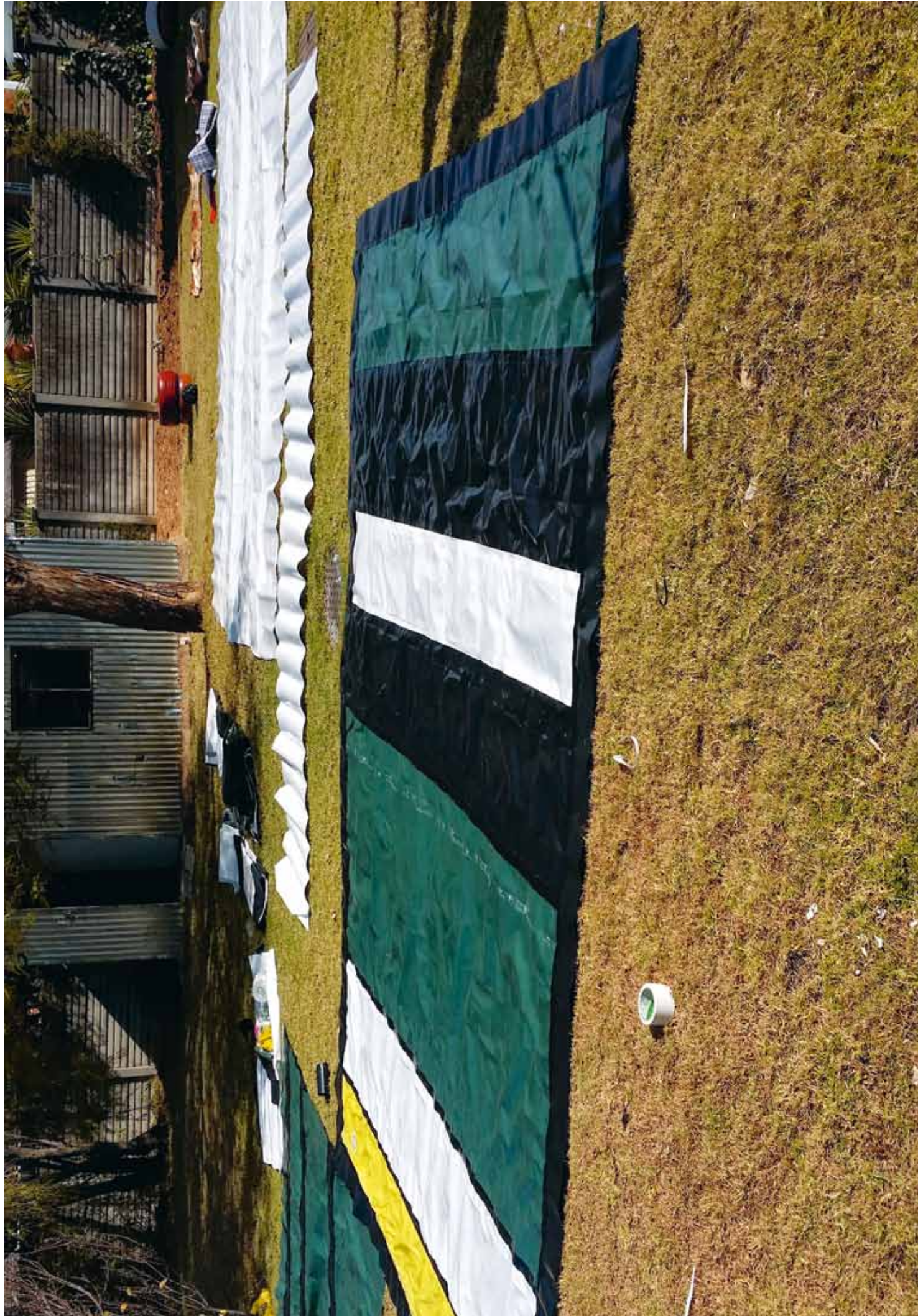
to some kind of cheap self-importance. But the simultaneity of their existence does entail a mode of coordination, a sense of large-scale collective movement. No matter how much this amassing, this invisible aggregation seems to operate at cross-purposes and thus weaken its capacity to ward off the decimations of big capital or shape an overall urban agenda, its persistence ensures a multiplicity of times – continuity, rupture, full-speed-ahead, hesitation.

The complicities of government, developers, and business elites can cajole, manipulate and ride roughshod over the places and activities that institutions perform. They can promise new allocations and authority. Yet in Mumbai, Jakarta, São Paulo and many other local institutionally thick cities, the simultaneous enactment of differentiated forms of expressions and constituencies renders the concretized summations and fixities that large-scale development seems to guarantee replete with ambiguities. There are too many neighborhoods and old chawls to clear, too many vested interests to wade through, too many failed projects to cover up, too many commercial activities immune to corporatization.

Speed promises the possibility of extending the metropolis across broader physical terrain. High-speed trains, highways, flyovers, optic cables, logistics for just-in-time everything. Speed spaces out the city’s heterogeneities and inequities in such a way that the infrastructures that make speed possible become the content of the city.

Corporations and economic elite steer their acquisitions to merge content and connection. The infrastructures of articulation – media, markets, sometimes even roads and ports – are turned over solely to the content generated by the same corporations that manage them. Such are the fantasies of total access – anytime, anywhere – in a mobility that does not have to worry about interruption; where physical and media infrastructures permit unimpeded journeys suited for self-aggrandizement and predictable sociality.

Clearly most everything circulates more extensively and rapidly, while, at the same time, the available platforms on which to make use of that circulation – to plan, to settle, to cultivate over time, to trace an ongoing story of a coherent life – diminish, or become formatted in narrower terms. Local institutions remain a hedge against such formatting; they slow things down. We might wish for or demand intensifying and extending the public character of cities and efficient states to administer them. But, we need to better understand where and how the multiplicity of “states” are enacted now, and how those that bear the imprimatur of the state – the bureaucrats, planners, councilors, ward officers, tax collectors, police, technicians, and so forth – “perform” the state in the midst of thickly configured fields of local institutions and efforts. And how the politics of these transactions might be infused with a greater sense of common purpose, something that is in many ways already taking place but kept out of view, out of assertion given outmoded sensibilities and rules of propriety and eligibility. How to draw new boundaries that enclose disparate practices and efforts, to see them as one, and to intervene accordingly?



KOLLEKTIVT URBANT LIV I SYD

AbdouMaliq Simone

Moderne byer i Afrika, Asien og Latinamerika gestalter de betydelige udfordringer, der er i forhold til at forstå relationerne mellem mennesker, ting, stemninger, rum, design og bymæssige værktøjer. Nye refleksioner og analytiske redskaber påvirker på skift den måde, byerne betragtes på. Klare differentieringer mellem indre og ydre, lokal og global, subjektet og den anden, tid og rum, menneskelig og ikke-menneskelig – vigtige rettesnore, der har eksisteret længe – tager til og aftager simultant. De tegnes skarpere op, samtidig med at de indfoldes i hinanden. Kategorier, værktøjer og steder bliver mere mobile og foranderlige: den tydelighed, der formodes at knytte sig til ting, omarrangeres og omplaceres konstant i kraft af deres involvering i meget forskellige netværk. Socialitet udledes gennem en kontinuerligt diffrakterende (spredende) rumlig montage. Hvordan er det overhovedet muligt for indbyggerne at opnå funktionel viden om deres byer under de forhold?

Et væld af nye begreber – såsom globalisering, assemblage, kompleksitet, hybriditet, virtualitet, topologi, hvirvler (vortex), indfoldede ordener, polyvalens, flydende arkitektur, skærme, hypermedier, transmutation og risiko – er kommet til for at betegne nogle, ofte bemærkelsesværdige, forandringer i det urbane liv. Men hvordan undersøger vi disse forandringer, deres aftryk, flygtige spor, provisoriske konfigurationer, institutionelle modaliteter – især når sanseapparaterne hos forskere og indbyggere samtidig bliver omdannet? I en vis forstand har dette grundlæggende træk og dilemma ved det urbane liv været fremherskende i nogen tid: i tider og rum med potentielt komplekse skæringspunkter mellem materialer og spørgsmål, der ikke kan beskrives ved hjælp af et bestemt sæt analytiske redskaber, synsvinkler og kontrolfunktioner – hvad er det så, blandt disse heterogene elementer, der faktisk forbinder sig med hinanden, og hvordan? Hvilke former for nære og fjerne forbindelser er mulige, og hvordan påvirkes de?

Den almindelige antagelse er, at byboere i dag lever i en tilstand af uafbrudt forbindelse, med stadig øget mulighed for at opsøge og forbruge hvad som helst. Alligevel bliver byer fortsat mere opdelte, polariserede og i mange tilfælde forarmede. De ofte bemærkelsesværdige måder, hvorpå indbyggere fra forskellige samfundslag og erhverv førhen var i stand til at have noget med hinanden at gøre og blive enige om måder at overskride skillelinjerne på, bliver både udgrænset og forbedret af nye medier og teknologier. Hvordan er det muligt at tænke samtidigheden af voksende marginalisering og social usikkerhed (precarity) sammen med den ihærdige brug af redskaber og teknikker, som et "flertal" af byboere i de dele af verden for længst har taget til sig?

Både anfægtede og systematiske forsøg på at synliggøre ting, på kategorisering, definerende, optælling og fordeling af ting har bidraget til at regulere en lang række transaktioner. Grid-strukturer, regeringer, infrastrukturer, subjektskabelse, design og kontrolteknikker skaber en følelse af forudsigelighed og orden. Byer er også fulde af forskellige slags medier og mediatorer, der styrer transaktionerne mellem bestemte positioner, interesser og indsigelser.

Alligevel har effekten af og produktiviteten i en by også været afhængig af de uventede skæringspunkters "beslutsomhed", aktualiseringen af de utallige virtuelle hændelser, der gestaltes af og er konstituerende for urbant liv. Mens detaljerede teoretiske formuleringer, såvel som empirisk og etnografisk arbejde, har kunnet bekræfte vigtigheden af disse skæringspunkter, bliver de alt for ofte indordnet under begreber som "uhøjtidelighed", "netværk" eller "økologi". Imidlertid står det mindre klart, hvad de domæner præcis bør kaldes, hvor uventede, uforudsigelige og begivenhedsrige interaktioner finder sted. I en vis forstand kan vi kun udpege disse domæner som "byen" selv – eller som forestillingen om byen, eller funktionerne i en slags "bymæssighed", uanset hvor den reelt måtte være placeret.

Et sted midt imellem den enkelte og de mange, mellem mangfoldighed og fællesskab – inkorporerende begge dele – er der byer, hvor alle goder planer bliver ophævet på produktiv vis; hvor byrum uden videre tager de mest retningsgivende planer til sig, selvom ingen planer nogensinde er blevet sat i værk. Det er byer, hvor bestemte infrastrukturer, som f.eks. selvbyggede huse eller boligstrukturer, veje og vandledninger, får uensartede aktører, steder, forståelser og forhåbninger til at indgå i samarbejder, der går langt ud over rammerne for, hvad infrastrukturen faktisk bidrager til. Det er byer, hvor indbyggerne har skabt en lang historie og tradition for gensidigt at afstemme og koordinere ting med hinanden uden at have nogle institutioner eller diskurser, der faciliterer disse egenskaber. Det er byer, hvor indbyggere, der har boet side om side i årevis, behandler hinanden som nytilflyttere, og hvor nytilflyttere opfører sig, som om de har arbejdet sammen hele deres liv. F.eks. må de enkelte komponenter i store markeder – detailhandlere, grossister, chauffører, kuske, rengøringsfolk, reparatører – ikke alene kende deres eget job ud og ind, men også de andres; hvorfor der nødvendigvis må finde udtalt vidensdeling og koordinering sted.

Byboere i det såkaldte globale syd skal for det meste operere med to vidt forskellige behov, selv hvis byerne tilbyder forskellige værktøjer og muligheder for navigationshjælp: På den ene side er der behovet for en følelse af konsolidering, evnen til at blive holdt på plads, selv momentant, for at kunne konstruere en brugbar synsvinkel på byen, hvorfra man kan fortsætte og tage beslutninger om, hvordan de forhåndenværende ressourcer bør benyttes. På den anden side er der også bekymring over måderne, hvorpå indbyggerne føler sig fastholdt i positioner, der blot gør dem til modtagere og skakbrikker i tilfældige spil og beslutninger blandt folk, hvis magt savner enhver legitimitet, og som derfor heller ikke er til at forhandle med.

Her træder de ikke-kontraktuelle dimensioner af det sociale liv i forgrunden, der ikke er afhængige af relationerne mellem allerede etablerede, autonome enheder, sådan som kontraktformer forudsætter. Nye former for *kollektivitet* stykkes sammen ved at yde gensidig omsorg, ved at folk viser hinanden opmærksomhed og prøver at gøre nye ting sammen. Tyngdepunktet har flyttet sig fra konstellationer af allerede givne former og interaktioner mellem enheder, der i forvejen hænger sammen – såsom individer, husholdninger – til særlige processer, der går ud på at mærke, vise opmærksomhed, føle, engagere sig og finde måder at undvige forhindringer på. De foregår måske indenfor individets rammer, men bliver imidlertid pålagt omgivelserne via individets bestemte måde at bebo og agere i byrummet på. Processerne er således funktioner af varierende sammensatte dele, der udgøres af kroppe, ting og steder.

Der findes "institutioner" her, men i spredt fremfor centraliseret form. De folder sig ud i et landskab præget af indbyggernes relationer på kryds og tværs, der grundlagdes, da de inddelte landområder i parceller og bosatte sig der, udviklede forsyningssystemer og forsøgte at skabe sig en plads i strømmen af materialer, mad, færdigheder og penge.

Samtidig har byerne rigeligt med modaliteter i spil i forhold til arbejde, organisering, beslutningstagning og involvering; de er fulde af alle mulige institutionelle hybrider. Der er byggeforeninger, hjemby- eller hjemstavnsforeninger, offentlig-private partnerskaber og konsortier, der udvikler infrastruktur, konsoliderer sociale samarbejder og træffer vigtige politiske beslutninger. Det store spørgsmål er, hvordan disse hybrider og sammensatte institutioner, i bestemte kontekster, arbejder sammen med hybride og sammensatte bybefolkninger i forhold til dagsordener og sager, som på en gang er materielle, politiske og symbolske. Her må forbindelser og afstande moduleres, noget inkluderes og andet udelades, ligesom forskelligartede ting skal bringes sammen uden at få det til at se ud, som om det er det, der foregår. Byers sammenhængskraft afhænger i høj grad af evnen til at skabe forbindelser mellem ting, uden at forbindelsens karakter eller betingelser dominerer folks opmærksomhed, interesser eller konflikter.

Lokale institutioner – religiøse og kommercielle sammenslutninger, gæstehuse, herberger, maduddelingscentre, kooperativer af arbejdere, håndværker- og erhvervslav, velfærdsudbydere, skoler og bander – balancerer på en hårfin grænse mellem offentlig og privat. De tydeliggør såvel som slører billedet. De repræsenterer bestemte interessefællesskaber og overbevisninger, men foretager sædvanligvis strejftog ind i territorier, der ligger udenfor deres ansvarsområde. De opretholder for det meste en tilstrækkelig grad af overensstemmelse eller ensartethed blandt deres medlemmer og rækker videre ud i verden for at retfærdiggøre de anstrengelser, medlemmerne gør sig. Nogle gange er det disse lokale institutioner, som selv etablerer de interessefællesskaber, de hævder at agere på vegne af, og som fastlægger betingelserne for anerkendelse og i processen udpeger forskellige modstandere. Disse modstandere kan være potentielle konkurrenter om opmærksomhed, rum eller ressourcer.

Institutioner sælger deres budskaber på forskellige måder. Nogle tilbyder f.eks. slægtslignende relationer, anonymitet og strengt ordnede eller oscillerende hierarkier. På den måde kan indbyggerne indtage forskellige synsvinkler i forhold til byen, bogstaveligt talt antage forskellige identiteter til forskellig tid. Forsoning handler ikke bare om at skabe relationer mellem steder og beboere. Den er også et spørgsmål om en individuel praksis, der fokuserer mindre på en eller anden overordnet ideologi at orientere sig efter end på at bevæge sig rundt i bestemte kredsløb, der skaber en sikker passage gennem steder, som både er fremmede og velkendte.

Så ved at referere til "kollektivt liv" som noget, der udfolder sig på en særlig skala eller som et territorium indenfor byens rammer eller på linje med byen, menes der ikke et felt, som udgøres af før-eksisterende bestanddele, der følger en fast opskrift. Det

er snarere en koreografi af ebbe og flod, som aldrig stopper, en momentan overgang fra flydende til fast form og fordampning. Selv de skarpeste hjørner, den mest stædige insisteren på identitetens eksklusivitet og integritet, må finde sig til rette med "maritime" forhold og holde alt intakt, selv under flydende skift i tingenes sociale struktur; skift udløst af små afvigelser, folk, som ændrer mening eller vaner. Redundansen fortsætter selvfølgelig. Det er som regel ikke vanskeligt at forudsige, hvem der vil dukke op på hvilket tidspunkt. Rytmerne i almindelige aktiviteter følger de samme riller. Men tilfældigheder kan florere. For der er få forudbestemte aftaler om, hvordan individer, husholdninger, netværk, sektorer eller distrikter skal navigere i forhold til og gennem hinanden. Der er få forudbestemte aftaler om, hvordan de rækker ud efter noget derude, som ikke umiddelbart kan ses, men som de kender eksistensen af, og derfor søger de at "sætte sig på markedet", før "markedet sætter sig på dem" og sømmer dem fast i nogle umulige rutiner.

I hele det globale syd er byer rykket ud i overhalingsbanen, fordi der skydes penge i bygninger og anden infrastruktur. Investeringernes niveau er muligvis utilstrækkeligt, og rammer, i nogle byer, helt ved siden af. I andre overvurderer de forbruget og markedernes formåen. Men generelt betyder investeringerne, at byerne bliver dygtigere til at koordinere husly, transport, energi, markeder, produktion, netværksskabelse og information, hvilket giver enhver by værdi. Imidlertid er dette løft i kompetencer sket på bekostning af udredningen af de komplicerede forhold, som beboelsesområder, økonomi, steder og materialer af alle slags hviler på. Disse forhold optræder i indviklede manøvrer, hvor mange ting sker i umiddelbar nærhed af hinanden. Det afstedkommer effekter og pres på funktioner, der ikke altid er forventelige, planlagte eller i øvrigt senere hen berigtiget. Som et resultat af disse arrangementer kan det konstateres, at infrastrukturen i mange byer er overbebyrdet, ulovlige aktiviteter tager til, og den udtalte blanding af forskellige logikker omkring det at skabe og handle med ting bliver vanskelig at styre og holde regnskab med.

Men disse blandinger har været vigtige redskaber. De har gjort det muligt for folk fra forskellige samfundslag og erhverv at finde anordninger og steder, der tillader dem at mødes på kryds og tværs og bekræfte fungerende fællesskaber. Disse sammenfiltrede forbindelser kan implodere nu, fordi der forventes for meget af dem, nu da det offentliges ansvar er dalende. Regeringer kan aktivt underminere dem, hvis de føler sig udfordrede af de mennesker, som er involverede, og deres specifikke identitet. Forbindelserne svækkes også af en lang historisk tradition for udnyttelse og marginalisering. Når det sker, bliver de tilsyneladende kaotiske relationer mellem gaden og markederne væksthuse for kriminalitet og usikkerhed. I mange dele af verden må indbyggerne navigere rundt i små cirkler og udføre selv de mindste opgaver med stor frygt for deres sikkerhed.

Byens kompetencer – dens forbedrede infrastruktur, kommunikation, forbrug, transport – kan også kvæle fornemmelsen af en almen offentlighed, en fornemmelse af, at byrum står til rådighed for eksperimenter af en enhver art. Disse eksperimenter har tidligere hovedsageligt haft fokus på, hvordan konkrete relationer mellem folk kunne bruges som afsæt for at få ting til at ske, forbedre levevilkår og muligheder for alle involverede. Men nu er den urbane verden i stadig højere grad en verden, hvor individer opmuntres til at bo i alt i et-komplekser, som de aldrig behøver forlade, medmindre de skal på arbejde eller til lufthavnen, fordi indkøbscentre, underholdning, skoler, social- og sundhedsydelser alt sammen er en del af den samme pakke. Det er også en verden, hvor de fattige bliver fortrængt til og fanget i byernes yderste randområder, fjernt fra arbejdspladser og i bebyggede omgivelser, hvor justeringer og efterbearbejdningsninger er nærmest umulige.

Engang var det vigtigt at vise, hvordan tingene i en by fungerede. Men nu er byen mere uigennemsigtig, optræder næsten som et spørgsmål. Liv bliver supersynlige – bankdetaljer, tidligere helbreds- og ansættelsesforhold, personlighedsprofiler, kreditvurderinger, foretrukne hjemmesider, konti på sociale medier, tidslinjer, opkaldslistor, risikovurderinger. Liv bliver synlige, men ikke byens processer i sig selv. Vi har en tendens til at tilskrive "kapitalens hegemoniske maskine" ansvaret for de massive forandringer, som finder sted, og begrænse aktivismen til fuldstændig lokale projekter. Der er ikke tilstrækkeligt blik for de grænseflader, hvor kapitalens sprog og lokale folkesprog krydser spor, oversætter sig selv til og gennem hinanden, eller for de kapitalistiske aktiviteter's rodede "start-stop-system", når de optræder i basale processer fra produktion over shipping og distribution til "finansialisering" af ting.

Det urbane rums løsningsorientering – de mere komplekse ledforbindelser, de øgede afledte effekter, synergier frem og tilbage – bliver i stadig højere grad også dets svaghed. Til tider synes byer at blive holdt som gidsler af investeringer og interessers flygtige strøm, hvilket afspejler uvisheden om, hvorvidt byer er i stand til at udøve kontrol. Samtidig bliver selve uvisheden en vigtig måde at udøve kontrol på, disciplineringen af rum og kroppe, der retter ind. Imidlertid er uvisheden også "tveægget". Den viser med al tydelighed en produktivitet, der ikke behøver være asymmetrisk og som sådan forhindre muligheden for, at mange forskellige aktører fortsat kan forme byen og alt, hvad der finder sted i den.

Uvisheden om grundlæggende forbindelser mellem territorie, ejendom, identitet, rettigheder, udvikling, brug, sektorer og muligheder, som samtidig udgør selve det "klima", der gør afmontering og gensamling mulig, åbner byens "fremskridt" for heterogene planer, interventioner og aftaler. Denne heterogenitet tegner omridset af en form for egalitarisme, som konventionelle rettighedskomplekser og sædvanlig regeringsførelse er ude af stand til at opnå. Selvom der er enormt store forskelle i magtforholdene på det bypolitiske område, er det ofte uklart, hvornår eller om disse forskelle udelukker, eller overhovedet er afhængige af, et samspil mellem mange forskellige logikker og bidrag. Vi står tit tilbage med udsigten til at skulle arbejde med værktøjer fra *pharmakon* [en på én gang helende og ødelæggende kraft, red.] – uden at vide præcis, om de står i ledtog med de magter, der begrænser os, eller er i stand til at drive en kile af åbne rum ind imellem kontrollogikkerne, der kan fremvise andre måder at leve i byen på.

I den centrale del af Jakarta, hvor jeg bor, er der slum, vertikale tårne, små bungalowhuse beboet af arbejderklassen, byhuse, som middelklassen bor i, og store moderne palæer. Alt er presset sammen mod hinanden. Det er tydeligt, at de storstilede ejendomsudviklingsprojekter efterhånden "vinder". Men det er samtidig uklart, hvilken slags folk der bebor disse nye steder. Det står heller ikke klart, om ejendomsspekulanter vil være i stand til at bulldoze sig vej gennem landskabet, fordi så mange forskellige autoriteter og interesser er i spil. Lokale mafiagrupper, professionelle sammenslutninger, militærvirksomheder, private vagtværn, religiøse grupper, uformelle grupperinger af gadesælgere og affaldssamlere, kreative industrier og evigt skiftende samarbejdsnetværk, der indlemmer "repræsentanter" fra alle disse grupperinger, presses sammen, nogle gange med eller mod deres vilje. Alle nærer frygt eller angst i forskellig grad på grund af uvisheden om, hvordan tingene foregår, og hvad der sandsynligvis vil komme til at foregå. Men der er ikke udstukket nogen klar bane eller succeskriterier for, hvad der videre skal ske. Snarere synes en følelse af afspænding at vinde frem. Betingelserne forandrer sig måske, og spekulanter på steroider lader uden tvivl hånt om alt og alle i mange byer, men uvished er ikke nødvendigvis fjenden.

Udholdenhed bliver en afspejling af denne giv og tag-mentalitet. For under overfyldte forhold må alle finde måder, hvorpå de kan "holde sig fri af" eller "skabe plads".

Ingen af de institutionelle funktioner lader til at følge en nøje afstemt plan og synes ofte at eksistere alene af den grund, at nogle personer kan opnå at få en titel og udleve en eller anden form for plat selvhøjtidelighed. Men deres samtidige eksistens indebærer koordinering, en følelse af kollektiv bevægelse i stor skala. Uanset hvor meget denne ophobning, denne usynlige akkumulering rammer ved siden af og dermed svækker sin evne til at afværge storkapitalens decimeringer eller sætter en overordnet urban dagsorden, sikrer dens vedholdenhed et væld af tider – kontinuitet, afbrydelse, fuld fart fremad, tøven.

Magthavere, spekulanter og erhvervseliter lokker, manipulerer og er ligeglade med de steder og aktiviteter, som lokale institutioner står bag. De kan love nye allokeringer og mere magt. Men i Mumbai, Jakarta, São Paulo og mange andre byer med institutionel tyngde lokalt betyder den simultane udlevelse af differentierede udtryk og interessefællesskaber, at den konkrete totalsum og bestandighed, som storskala-investeringer ser ud til at garantere, fyldes med uklarheder. Der er for mange kvarterer og gamle "chawls" [boligblokke opdelt i typisk 10-20 lejemål med billig, basal husly til hovedsageligt ufaglærte arbejdere, red.], der må ryddes, for mange personlige interesser at pløje sig igennem, for mange forføjede projekter at dække over, for mange kommercielle aktiviteter, der er immune overfor korporativisering.

Hastighed giver løfter om en udvidelse af metropolen til et større fysisk område. Højhastighedstog, motorveje, broer, optiske kabler, logistikker, der sikrer alting til tiden. Hastighed udvider byens heterogeniteter og uligheder på en sådan måde, at de infrastrukturer, der gør hastigheden mulig, bliver byens indhold. Selskaber og den økonomiske elite styrer deres opkøb i retning af en fusionering mellem indhold og forbindelse. Artikuleringernes infrastruktur – medier, markeder og selv af og til veje og havne – overgives til det indhold, der genereres af de samme selskaber, som kontrollerer dem. Sådan ser fantasierne om ubegrænset adgang ud – når som helst, hvor som helst – i en mobilitet, der ikke behøver bekymre sig om afbrydelser; hvor de fysiske og mediemæssige infrastrukturer tillader uhindrede rejser, der egner sig til selvforherligelse og forudsigelig socialitet.

Alt bevæger sig tydeligvis i stadig større cirkler og hurtigere, mens adgangen til de platforme, hvorfra man kan gøre brug af denne cirkulation – til at planlægge, bosætte sig, opdyrke over tid, forfølge en fortløbende historie om et sammenhængende liv – mindskes, eller bliver snævrere formateret. Lokale institutioner forbliver et værn imod denne formatering: De får ting til at gå langsommere. Vi ønsker, eller kræver måske, at det offentlige rolle intensiveres og udvides i byerne, og ønsker, eller kræver måske, effektive stater, der kan administrere dem. Men vi bliver nødt til bedre at forstå, hvor og hvordan "stater" mangfoldighed udleves nu, og hvordan de, der bærer statens aftryk – bureaukrater, planlæggere, rådgivere, forvaltningsledere, skatteinddrivere, politi, teknikere og så videre – "fuldbyrder" staten midt i et tæt konfigureret felt af lokale institutioner og indsatser. Og hvordan politikken i disse "transaktioner" muligvis gennemtrænges af en større fornemmelse for det fælles bedste – noget, som på mange måder allerede foregår, men i det skjulte, på grund af forældede opfattelser og regler for ejerskab og berettigelse. Hvordan får vi skitseret nye grænser, som inddrager forskelligartede praksisser og indsatser, for dermed at se dem som ét, og hvordan får vi intervenseret på baggrund heraf?

Oversættelse: Gitte Broeng

BIOGRAPHIES

ARTIST

REFLECTION I THE LIFE OF MATERIALS. ON ANOTHER NATURE AND ECOLOGY.

GEORGES ADÉAGBO was born in Cotonou, Benin in 1942. He is a sculptor and installation artist known for his work in found objects. Among his exhibitions are *Venise d'hier-Venise d'aujourd'hui*, for which he received the Prize of Honour at the Venice Biennale in 1999, and the *L'explorateur et les explorateurs devant l'histoire de l'exploration, which was his participation in Documenta 11 in Kassel in 2002*.

ANGELA MELITOPOULOS and ANGELA ANDERSON are an artist duo. Melitopoulos was born in Munich in 1961. Since 1986 she has been working with electronic media and her video works have been presented at international exhibitions like the Taipei Biennale in 2012 where she participated with the audiovisual work *Assemblages* (2010). Her videos have received numerous awards and since 2013, she has made videos in collaboration with Anderson. Angela Anderson holds an MA in Film and Media Studies from the New School. She is the exhibition designer for Forum Expanded at the Berlin International Film Festival. Recent exhibitions include the 2015 Thessaloniki Biennale and Voices Outside the Echo Chamber at Framer Framed – Amsterdam.

SAMMY BALOJI is an artist photographer from Lubumbashi, the Democratic Republic of Congo, where he was born in 1978. He works in Lubumbashi and Brussels and has exhibited his work at Tate Modern in London, Axis Gallery in New York, Musée du Quai in Paris, Bamako Biennale in Mali, at the Venice Biennale and Cup Biennale in South Africa.

JEMS ROBERT KOKO BI is an artist and sculptor born in Sifra, Ivory Coast in 1966. He lives and works in Essen, Germany. He has exhibited at the Ivorian Pavilion for the 55th Venice Biennale, at the 7th, 8th and 12th Dak'Art Biennale, at *The Great Art Exhibition* at Museum Kunst Palast, Düsseldorf (2008) and at the touring exhibition *The Divine Comedy: Heaven, Hell, Purgatory revisited by Contemporary African Artists* (2014–2015).

JULIE DJIKEY was born in Kinshasa, the Democratic Republic of Congo in 1987, where she lives and works. Since 2013, she has performed her artwork *Ozonisation* on the streets of Kinshasa and other cities at RAVY festival in Cameroun (2014), YANGO Biennale de Kinshasa (2014) and in Hannover in Germany (2015).

EHSAN UL HAQ is a visual artist born in Lahore, Pakistan in 1983. Among his exhibitions is *Méré Humd(r)um – Contemporary Art from Pakistan* in AICON GALLERY in New York (2012), and *New Selections: South Asia* in Thomas Erben Gallery also in New York (2012).

IBRAHIM MAHAMA was born in Tamale, Ghana in 1987, and now lives and works in Kumasi, Ghana. Mahama is known for his use of jute sacks, cloth bags once used to carry cocoa and later employed as vessels for coal. His work has been exhibited at several group exhibitions including *Pangea I and Pangea II* at Saatchi Gallery, London (2014/2015), *Silence Between The Lines* i Ahenema Kokobeng, Kumasi (2015) and the 56th Venice Biennale.

MISHECK MASAMVU is a painter born in Penhalonga, Zimbabwe in 1980. He lives and works in Harare, Zimbabwe. His work has been shown internationally at i.a. Galerie Francois Heitsh in Munich, Zimbabwe Pavilion at 54th Venice Biennale, Influx Contemporary Art in Lisbon and 7th Dak'Art Biennale.

JEAN KATAMBAYI MUKENDI was born in Lubumbashi, Democratic Republic of Congo in 1974 where he still lives and works. He is a self-taught scientist and artist, often working with metal. His work has been exhibited at *The Aspiration factory* at AEROPLASTICS contemporary, Brussels (2012), *Digital Afrique* at Planète Emergences, Marseille (2013), and at the 11th Dak'Art Biennale.

HAMED OUATTARA was born in Ouagadougou, Burkina Faso in 1971. Being both an artist and an industrial designer, his work has been exhibited widely, including Collegio Sacra Famiglia in Turin (2003), Galerie KALAO in Bilbao (2007–2008), Graphic Africa in London (2013). Currently he has his own

gallery in the *Artisan Village* of Ouagadougou. In 2014, he won the African Design Award.

EKO PRAWOTO was born in Central Java, Indonesia in 1958. He is an artist and architect educated in Indonesia and the Netherlands. He has contributed to the group exhibition *Lung* in Bangunjawn in Indonesia (2008), and has shown his work *WormHole* at the Singapore Biennale (2013).

LORENZO SANDOVAL made a *refleksion room* for the exhibition. Sandoval works in the crossing points of artistic practice, curatorial processes and spatial design. He holds a B.F.A and a Masters in Photography, Art and Technology from the UPV (Valencia, Spain). *Deep Surface* was his last solo at L'Atelier-ksr Berlin in 2016. Since 2015, he directs The Institute for Endotic Research. Recently, he won the art prize Generación 2017.

REFLECTION II THE ROUTE THAT TEMPTS THE TRAVELER TO TEST GRAVITY NOTES ON THE PARADIGM OF IMMUNIZATION

BERNARD AKOI-JACKSON was born in Kumasi, Ghana in 1979. He is an artist and writer whose first residency experience was at Kofi Setordj's ArtHAUS in Accra in 2006, where he developed his REDTAPEONBOTTLE-NECK participatory performance project. His work has been exhibited and performed across the world, i.a. at *Afrofuturism* at Goethe-Institute, Washington (2014), project 88, Spaghetti Harvest, Mumbai (2014) and *Material effects* at the Broad Art Museum at Michigan State University (2015).

NATHALIE MBA BIKORO was born in Libreville in Gabon in 1985. She works in Germany, UK, Brazil and Gabon. She is a visual arts and performance artist and has exhibited internationally including at Perpendicular, Brazil (2011), Africa Heritage, London (2010), Musum Africa, Johannesburg (2011), SAVVY, Berlin (2011) and at the 10th Dak'Art Biennale in Senegal in 2012.

MWANGI HUTTER are a married new media artist couple. Ingrid Mwangi was born in Nairobi, Kenya in 1979 and Robert Hutter in Ludwigshafen/Rhein, Germany in 1964. They both live and work in Berlin, Germany and Nairobi, Kenya. Their work has been shown at the Museum for African Art in New York and at the Bienal de São Paulo, amongst others. They have participated in several exhibitions including *Next Flag 1*, The Casino Luxembourg Forum of Contemporary Art, Luxembourg (2003), *A Fiction of Authenticity: Contemporary Africa Abroad*, Contemporary Art Museum, St. Louis (2003–2004), and in the touring group exhibition *The Divine Comedy: Heaven, Hell, Purgatory revisited by Contemporary African Artists* in 2015.

MICHÈLE MAGEMA is a Congolese-French visual artist. She was born in Kinshasa, Democratic Republic of Congo in 1977. She lives and works in Nevers, France and holds a MA in Fine Arts from l'Ecole Nationale Supérieure d'Arts de Paris-Cergy. In addition to being a resident artist at Cité Internationale des Arts, she has participated in the Africa Remix Exhibition. Her work has been exhibited in the *Global Feminisms* exhibition at the Brooklyn Museum, Hirshhorn Museum, and Sculpture Garden.

AMAN MOJADIDI was born in 1971 and is an American artist of Afghan descent. He is known for his public art projects exploring Afghan politics and cross-cultural identity. His work has been exhibited internationally including the 12th Havana Biennale 2015, the 3rd Asia Triennial Manchester 2014, the 1st Kochi/Muziris Biennale 2012, and Documenta (13) in 2012.

HAROLD OFFEH was born in Accra, Ghana. He lives in Cambridge and works in London and Leeds in the UK. His work encompasses performance, social practice, video and photography. Among his exhibitions are *The Shadows Took Shape*, Studio Museum Harlem, New York (2013–2014) and *Radiocity*, Tate Britain, London (2014–2015).

ATHI-PATRA RUGA was born in Umtata, South Africa in 1984 and lives and works in Johannesburg and Cape Town. Among his exhibitions are *AFRICA: Architecture, Culture and Identity*, the Louisiana Museum of Modern Art, Denmark (2015), *Imaginary Fact* at the South African Pavilion, 55th Venice Biennale, *Public Intimacy* at the SFMOMA, San Francisco (2014), and *Making Africa* at the Guggenheim Museum, Bilbao (2015–2016).

AMY LEE SANFORD was born in Cambodia in 1972. Today, Amy lives and works in Phnom Penh, Cambodia. She works with performance and installations and among her exhibitions are *1975* in New York (2013), and *Building Again*, commissioned by Our City Festival (OCF) in Phnom Penh, Cambodia (2012).

MOE SATT was born in Myanmar in 1983. He lives and works as a visual and performance artist in Yangon, Myanmar. He has participated in the 2nd CAFAM Biennale at CAFA Art Museum, Beijing (2014), and in the group exhibition *A Journal of the Plague Year* at Para Site Art Space, Hong Kong (2013). He curated the exhibition *General / Tiger / Gun* at Rebel Art Space, Bangkok (2014).

ALI AL-FATLAWI & WATHIQ AL-AMERI were both born in 1972 in Iraq and live and work in Zürich in Switzerland. They present a view from exile, combining a critical perspective with the hope of returning to their homeland. They have performed their minimalist duets at several international venues, including Guangzhou Live – International Action Art Festival, China (2012), Infracion Venezia 2 in Italy (2013), Exodos – 17th International Festival of Contemporary Performing Arts Ljubljana, Slovenia (2013), Athen's biennale in 2013 and Trouble – European Performance Festival in Brussels (2013).

REFLECTION III ON AGENCY AND ENACTING CITIZENSHIP

TITA SALINA & IRWAN AHMETT are an artist duo formed in 2010 and based in Jakarta, Indonesia. Tita Salina was born in 1973 and Irwan Ahmett in 1975. They have participated in several group exhibitions including *Past/Present/Future: Tokyo Story Part 2**, Tokyo (2014), *Smart City: The Next Generation*, Aedes am Pfefferberg, Berlin (2013), 4th Singapore Biennale (2013), Biennale Jogja XI, Yogyakarta (2011) and *Urban Play Project*, Jakarta (2010).

KAMAL ALJAFARI is a Palestinian artist and film producer, born in 1972. He was featured artist at the Robert Flaherty film Seminar 2009 in New York, at the Benjamin White Whitney Fellow at the Radcliffe Institute for Advanced Study and at Harvard University in 2009 and 2010. He is the recipient of numerous film prizes and art grants. The films of Kamal Aljafari include *The Roof* (2006), *Port of Memory* (2009) and *Recollection* (2015).

MOSHEKWA LANGA was born in Bakenberg, South Africa in 1975. He currently lives in Johannesburg and Amsterdam. He has exhibited in several exhibitions, including the touring shows *The Short Century* (2001–2002) and *Africa Remix* (2004–2005), the 50th and 53rd Venice Biennales and the São Paulo Biennale in 2010. His work is held in collections including the MoMA in New York, and the Museum van Hedendaagse Kunst in Antwerp.

IBRAHIM MAHAMA see *Reflection I* for his biography..

LORENZO SANDOVAL made an "editor's room" in the exhibition. See *Reflection I* for his biography.

WRITERS

TIMOTHY CAMPBELL is Professor in the Department of Romance Studies at Cornell University. In addition to having translated Roberto Esposito's *Bios: Biopolitics and Philosophy* (Minnesota, 2008) and *Communitas: The Origin and Destiny of Community* (Stanford, 2010), he is also the author of *Wireless Writing in the Age of Marconi* (Minnesota, 2006) and *Improper Life: Biopolitics and Technology from Heidegger to Agamben* (Minnesota, 2011). He also edits the series "Commonalities" for Fordham University Press and is currently completing his study of cinema and biopower titled *Grace Notes: Cinema and the Generous Form of Life*. His research interests are Biopolitics, Fascist Culture and Modern Italian Visual Culture. Together with Adam Sitze he has edited *Biopolitics: A Reader*, an anthology with introduction, Duke University Press (2013). Critical Introductions by Campbell include *Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito*, Introduction to Roberto Esposito's *Bios: Biopolitics and Philosophy* (expanded version in *Termini della politica*, Mimesis, 2008) and *Genres of the Political: The Impolitical Comedy of Conflict*, Introduction to Roberto Esposito's *Ten Thoughts of the Political*, University of Minnesota Press (forthcoming).

DIPESH CHAKRABARTY was born in Kolkata in India in 1948. He is a historian, who has made contributions to postcolonial theory and subaltern studies. He is the Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor in history at the University of Chicago. In 2014 he received the Toynbee Prize that recognizes social scientists for significant academic and public contributions to humanity. He was one of the founding editors of the series,

South Asia Across the Disciplines. He also serves on the Board of Experts for non-Western art for the Humboldt Forum in Berlin. Chakrabarty is currently working on two books, *The Climate of History and History and the Time of the Present*. He is also the co-editor of *Historical Teleologies in the Modern World*.

JANE BENNETT was born in the USA in 1957. She is Professor of Political Theory and Chair of the Department of Political Science at Johns Hopkins University. She specializes in political theory: ecological philosophy, American political thought, political rhetoric and persuasion, and contemporary social theory. She is the author of *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics* and *Thoreau's Nature: Ethics, Politics*, and the Wild, and an editor of *The Politics of Moralizing* and *In the Nature of Things: Language, Politics, and the Environment*.

ABDOUMALIQ SIMONE is an urbanist and Research Professor at the Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity and visiting professor of sociology at Goldsmiths College, University of London, the African Centre for Cities, University of Cape Town, research associate with the Rujak Center for Urban Studies in Jakarta, and research fellow at the University of Tarumanagara. For three decades he has worked with practices of social interchange, cognition, local economy, and the constitution of power relations that affect how heterogeneous African and Southeast Asian cities are lived. His key publications include *In Whose Image: Political Islam and Urban Practices in Sudan*, *For the City Yet to Come: Urban Change in Four African Cities*, *City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads*, and *Jakarta: Drawing the City Near*.

HENRIK VIGH, MA and PhD, is Associate Professor at the Department of Anthropology at the University of Copenhagen. His primary research interests are within the field of political anthropology, peace and conflict studies, transnational organized crime and migration. He is the author of numerous articles including *Vigilance: On Conflict, Potentiality and Social invisibility*, (Social Analysis, 2011 vol. 55 no. 3) and *Conflictual Motion and Political Inertia: on Rebellions and Revolutions in Bissay and Beyond* (Africa Studies, 2009, vol. 52 no. 2) and in 2006 he published the book *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*.

CURATORS

BONAVENTURE SOH BEJENG NDIKUNG, PhD, was born in Yaoundé, Cameroon, in 1977. He has been living and working on and off in Berlin since 1997. He is an independent curator and biotechnologist and is the founding director of SAVVY Contemporary Berlin and editor-in-chief of SAVVY Journal for critical texts. He is Curator-at-Large for Documenta 14. Recent curatorial projects include *If You Are So Smart, Why Ain't You Rich? On the Economy of Knowledge*, Marrakech (2014), *Giving Contours to Shadows*, Neuer Berliner Kunstverein n.b.k., Gorki Theater, Gemäldegalerie, SAVVY Contemporary as well as satellites in Dakar, Johannesburg, Nairobi (2014), *but the sea kept turning blank pages looking for history – on the state of refugeeness*, SAVVY Contemporary (2014), Discursive programme – *Wir Sind Alle Berliner: 1884–2014*, Institute for Cultural Inquiry Berlin (2015), *Emeka Ogboh: No Food for Lazy Man*, Galerie Wedding (2015).

SOLVEJ HELWEG OVESEN was born in Hillerød, Denmark in 1974. She lives and works in Berlin and Copenhagen. She is an independent curator and mag.art in Art and Culture Communication. Currently she is the artistic manager and curator at Galerie Wedding – Raum für Zeirgenössische Kunst in Berlin and the founder of the annual event GROSSES TREFFEN by the Nordic Embassies in Germany. Recent curatorial projects include the wall painting project *How Far Is the Horizon?*, Copenhagen-Holbæk, 2013, the group exhibition *Enten-Eller/Entweder-Oder*, Nikolaj Kunsthal, Copenhagen (2013) and Haus am Waldsee Berlin (2013). She also co-curated *The Eye is a Lonely Hunter – 4. Fotofestival Mannheim-Ludwigshafen-Heidelberg* (2011) and *Never Odd or Even – a text spaced exhibition* at Grimmuseum in Berlin (2011) and at Museum of Contemporary Art in Roskilde, (2012). She continuously collaborates with the Grimmuseum as an author and curatorial advisor. She teaches at Goldrausch Künstlerinnen Art II and Agora and is a board member of Golden Days (2010 –).

BIOGRAFIER

KUNSTNERE
REFLEKSION I
MATERIALERS LIV. OM EN ANDEN NATUR OG ØKOLOGI

GEORGES ADÉAGBO er født i 1942 i Cotonou, Benin. Han er skulptør og installationskunstner og kendt for sit arbejde med fundne genstande. Han modtog en ærespris for sin udstilling *Venise d'hier-Venise d'aujourd'hui* på Venedig Biennalen i 1999 og deltog på Dokumenta 11 i 2002 med udstillingen *L'explorateur et les explorateurs devant l'histoire de l'exploration.*

ANGELA MELITOPOULOS og ANGELA ANDERSON er en kunstnerduo. Melitopoulos er født i München i 1961. Siden 1986 har hun arbejdet med elektroniske medier, og hendes videoværker har været udstillet på internationale udstillinger såsom på Taipei Biennalen i 2012, hvor hun deltog med værket *Assemblages* i 2010. Hendes videoværker har modtaget adskillige priser. Siden 2013 har hun lavet videoværker i samarbejde med Angela Anderson. Angela Anderson har en MA i Film and Media Studies fra New School. Hun er udstillingsdesigner for Forum Expanded på Berlin International Film Festival. Senest har hun udstillet på Thessaloniki Biennalen og Voices Outside the Echo Chamber på Framed Framed i Amsterdam.

SAMMY BALOJI er kunstoffotograf fra Lubumbashi i Den Demokratiske Republik Congo og er født samme sted i 1978. Han arbejder i Lubumbashi og Bruxelles og har udstillet sine værker på Tate Modern i London, Axia Gallery i New York, Musée du Quai i Paris, Venedig Biennalen, Bamako Biennalen i Mali og Cup Biennalen i Sydafrika.

JEMS ROBERT KOKO BI er kunstner og skulptør og født i 1966 i Sifra i Elfenbenskysten. Han bor og arbejder i Essen i Tyskland. Han har udstillet adskillige steder, heriblandt på The Ivorian Pavillion på den 55. Venedig Biennale, på den 7., 8. og 12. Dak’Art Biennale, på "The Great Art Exhibition" på Museum Kunst Palast i Düsseldorf (2008) og på den turnerende udstilling "The Divine Comedy: Heaven, Hell, Purgatory revisited by Contemporary African Artists" i 2014-2015.

JULIE DJIKEY er født i 1987 i Kinshasa i Den Demokratiske Republik Congo, hvor hun stadig bor og arbejder. Hun har siden 2013 fremvist sit performanceværk *Ozonization* på gaderne i Kinshasa og andre byer, heriblandt RAVY festivalen i Cameroun i 2014, YANGO Biennale de Kinshasa i 2014 og i Hannover i Tyskland i 2015.

EHSAN UL HAQ er billedkunstner og født i 1983 i Lahore i Pakistan. Han har udstillet på AICON GALLERY i New York i 2012 med udstillingen *Méré Humd(r)um – Contemporary Art from Pakistan* og på Thomas Erben Gallery i New York i 2012 med udstillingen *New Selections: South Asia*.

IBRAHIM MAHAMA er født i Tamale i Ghana i 1987 og bor og arbejder i Kumasi i Ghana. Mahama er kendt for sin brug af hessiansække, der bruges til at fragte kakaobønner og senere kul, i sine værker. Hans værker er blevet vist på flere gruppeudstillinger, heriblandt *Pangea I and Pangea II* på Saatchi Gallery i London i 2014-2015, *Silence Between The Lines* i Ahenema Kokobeng, Kumasi i 2015 og på den 56. Venedig Biennale.

MISHECK MASAMVU er kunstmaler og født i Penhalonga i Zimbabwe i 1980. Han bor og arbejder i Harare i Zimbabwe. Hans værker er blevet vist på Galerie Francois Heitsh i München, Zimbabwe Pavilion på den 54. Venedig Biennale, Influx Contemporary Art i Lissabon og på den 7. Dak’Art Biennale.

JEAN KATAMBAYI MUKENDI er født i 1974 i Lubumbashi i Den Demokratiske Republik Congo, hvor han stadig arbejder og bor. Han er en selvlært forsker og kunstner og arbejder ofte med forskellige metaller. Hans værker er blandt andet blevet vist på *The Aspiration factory* på AEROPLASTICS Contemporary i Bruxelles i 2012, *Digital Afrique* på Planète Emergences i Marseilles i 2013 og på den 11. Dak’Art Biennale.

HAMED OUATTARA er født i 1971 i Ouagadougou i Burkina Faso. Han er både kunstner og industrieldesigner og har udstillet på Collegio Sacra Famiglia i Turin i 2003, Galerie KALAO i Bilbao i 2007-2008, Graphic Africa i London i 2013. Han har sit eget galleri i *Artisan Village* i Ouagadougou, og i 2014 vandt han African Design Award.

EKO PRAWOTO er født i Java i Indonesien i 1958. Han er kunstner og arkitekt og uddannet i Indonesien og i Holland. Han har udstillet i gruppeudstillingen *Lung* i Bangunjwn i Indonesien i 2008 og har udstillet sit værk *WormHole* på Singapore Biennalen i 2013.

LORENZO SANDOVAL lavede et *refleksionsrum* til udstillingen og arbejder på tværs af kunstnerisk praksis, kuratoriske processer og udstillingsdesign. Sandoval har en BFA og en MA i Photography, Art and Technology fra UPV (Valencia, Spanien). Hans seneste soloudstilling *Deep Surface* blev vist på L'Atelier-ksr i Berlin i 2016. Siden 2015 har han ledet The Institute for Endotic Research. Han vandt for nylig kunstprisen Generación 2017.

REFLEKSION II
VEJEN DER FRISTER DEN REJSENDE TIL AT TESTE TYNGDEKRAFTEN

BERNARD AKOI-JACKSON er født i 1979 i Kumasi i Ghana. Han er kunstner og forfatter og fik sit første residency hos Kofi Setordj’s ArTHAUS i Accra i 2006, hvor han udviklede performanceværket REDTAPEONBOTTLENECK. Hans værker har været udstillet og vist i hele verden, heriblandt *Afrofuturism* på Goethe Instituttet i Washington i 2014, på *project 88* på Spaghetti Harvest i Mumbai i 2014 og på *Material effects* på Broad Art Museum på Michigan State University i 2015.

NATHALIE MBA BIKORO er født i Libreville i Gabon i 1985. Hun arbejder i Tyskland, England, Brasilien og Gabon. Hun er billedkunstner og arbejder ofte med performance. Hun har udstillet på Perpendicular i Brasilien i 2011, Africa Heritage i London i 2010, Museum Africa i Johannesburg i 2011, SAVVY Contemporary i Berlin i 2011 og på den 10. Dak’Art Biennale i Senegal i 2012.

MWANGI HUTTER er en kunstnerduo og et ægtepar, der arbejder med nye medier i deres praksis. Ingrid Mwangi er født i 1979 i Nairobi i Kenya og Robert Hutter er født i 1964 i Ludwigshafen/Rhein i Tyskland. De arbejder og bor i Berlin i Tyskland og i Nairobi i Kenya. Deres værker har blandt andet været udstillet på Museum for African Art i New York og på Bienal de São Paulo. De har deltaget i *Next Flag 1*, The Casino Luxembourg Forum of Contemporary Art i Luxembourg i 2003, *A Fiction of Authenticity: Contemporary Africa Abroad*, Contemporary Art Museum i St. Louis i 2003-2004 og i den turnerende gruppeudstilling *The Divine Comedy: Heaven, Hell, Purgatory revisited by Contemporary African Artists* i 2015.

MICHÈLE MAGEMA er en congolesisk-fransk billedkunstner. Hun er født i Kinshasa i Den Demokratiske Republik Congo i 1977. Hun bor og arbejder i Nevers i Frankrig og har en MA i Fine Arts fra l'Ecole Nationale Supérieure d'Arts de Paris-Cergy. Hun er en del af residency-programmet på Cité Internationale des Arts i Paris og har deltaget på *Africa Remix Exhibition*. Hendes værker har været vist på udstillingen *Global Feminisms* på Brooklyn Museum, Hirshorn Museum og Sculpture Garden.

AMAN MOJADIDI er født i 1971 og er en amerikansk kunstner med afghansk baggrund. Han er kendt for sine offentlige kunstprojekter, hvor han udforsker afghansk politik og flerkulturelle identiteter. Hans værker har været udstillet på den 12. Havana Biennale i 2015, den 3. Asia Triennale i Manchester i 2014, den 1. Kochi/Muziris Biennale i 2012 og på Documenta 13 i 2012.

HAROLD OFFEH er født i Accra i Ghana. Han bor i Cambridge og arbejder i London og Leeds i England. Hans praksis tager afsæt i performancekunst, social praksis, video og fotografi. Han har blandt andet udstillet med *The Shadows Took Shape* på Studio Museum Harlem i New York i 2013-2014 og *Radio-city* på Tate Britain i London i 2014-2015.

ATHI-PATRA RUGA er født i Umtata i Sydafrika i 1984 og bor og arbejder i Johannesburg og Cape Town. Hans udstillinger omfatter *AFRICA: Architecture, Culture and Identity* på Louisiana Museum of Modern Art i Danmark i 2015, *Imaginary Fact* på South African Pavilion på den 55. Venedig Biennale, *Public Intimacy* på SFMOMA i San Francisco i 2014 og *Making Africa* på Guggenheim Museum i Bilbao 2015-2016.

AMY LEE SANFORD er født i Cambodia i 1972. Amy bor og arbejder i Phnom Penh i Cambodia. Hun arbejder med performancekunst og installationer. Hun

har blandt andet vist udstillingerne *1975* i New York i 2013 og *Building Again*, støttet af Our City Festival (OCF) i Phnom Penh i Cambodia i 2012.

MOE SATT er født i Myanmar i 1983. Han bor og arbejder som billedkunstner i Yangon i Myanmar. Han har deltaget i 2. CAFAM Biennale på CAFA Art Museum i Beijing i 2014 og i gruppeudstillingen *A Journal of the Plague Year* på Para Site Art Space i Hongkong i 2013. Han var desuden kurator på udstillingen *General / Tiger / Gun* på Rebel Art Space i Bangkok i 2014.

ALI AL-FATLAWI & WATHIQ AL-AMERi er begge født i 1972 i Irak og bor og arbejder i Zürich i Schweiz. De arbejder med eksil i deres værker fra et kritisk perspektiv, der blander sig med håbet om at vende tilbage til hjemlandet. De har blandt andet vist deres minimale performanceværker på Guangzhou Live – International Action Art Festival, Kina (2012), Infracrion Venezia 2 i Italien (2013), Exodos – 17. International Festival of Contemporary Performing Arts Ljubljana, Slovenien (2013), Athen Biennalen i 2013 og Trouble – European Performance Festival i Bruxelles (2013).

REFLEKSION III
OM DET AT HANDLE OG GØRE BRUG AF SIN STATSBORGERRET

TITA SALINA & IRWAN AHMETT har arbejdet sammen som duo siden 2010 med base i Jakarta i Indonesien. Tita Salina er født i 1973 og Irwan Ahmett i 1975. De har deltaget i adskillige gruppeudstillinger, heriblandt *Past!Present!-Future: Tokyo Story Part 2* i Tokyo i 2014, *Smart City: The Next Generation* på Aedes am Pfefferberg i Berlin i 2013, 4. Singapore Biennale i 2013, Biennale Jogja XI i Yogyakarta i 2011 og *Urban Play Project* i Jakarta i 2010.

KAMAL ALJAFARI er født i 1972 og er palæstinensisk kunstner og filmproducent. Hans værker er blevet vist på Robert Flaherty Film Seminar 2009 i New York, på Benjamin White Whitney Fellow på Radcliffe Institute for Advanced Study og på Harvard University i 2009 og 2010. Han har modtaget adskillige filmpriser og kunstlegater. Han har blandt andet skabt filmværkerne *The Roof* fra 2006, *Port of Memory* fra 2009 og *Recollection* fra 2015.

MOSHEKWA LANGA er født i 1975 i Bakenberg i Sydafrika. Han bor og arbejder i Johannesburg og Amsterdam. Han har deltaget i adskillige udstillinger, heriblandt den turnerende udstilling *The Short Century* i 2001-2002 og *Africa Remix* i 2004-2005, 50. og på 53. Venedig Biennalen og på São Paulo Biennalen i 2010. Hans værker findes desuden i samlingerne på MoMA i New York og på Museum van Hedendaagse Kunst i Antwerpen.

IBRAHIM MAHAMA, se *Refleksion I* for hans biografi.

LORENZO SANDOVAL lavede et "redaktionslokale" til udstillingen. Find hans biografi under *Refleksion I*.

FORFATTERE

TIMOTHY CAMPBELL er professor på Institut for Romanske studier på Cornell University. Udover at have oversat Roberto Espositos *Bios: Biopolitics and Philosophy* (Minnesota, 2008) og *Communitas: The Origin and Destiny of Community* (Stanford, 2010) er han forfatter af *Wireless Writing in the Age of Marconi* (Minnesota, 2006) og *Improper Life: Biopolitics and Technology from Heidegger to Agamben* (Minnesota, 2011). Han redigerer serien "Commonalities" for Fordham University Press og færdiggør for tiden sine studier i film og biopower under titlen *Grace Notes: Cinema and the Generous Form of Life*. Hans forskningsområde er biopolitik, facistisk kultur og nutidig italiensk visuel kultur. Sammen med Adam Sitze har han redigeret *Biopolitics: A Reader*, en antologi med introduktion, Duke University Press (2013). Campbell har skrevet forordene til *Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito* til Roberto Esposito's *Bios: Biopolitics and Philosophy* (udvidet version i *Termini della politica*, Mimesis, 2008) og *Genres of the Political: The Impolitical Comedy of Conflict* til Roberto Espositos *Ten Thoughts of the Political*, University of Minnesota Press (kommende).

DIPESH CHAKRABARTY er født i Kolkata i Indien i 1948. Han er historiker og har bidraget til postkolonial teori og *subaltern studies*. Han er blevet tildelt titlen som Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor i historie på University of Chicago. Han modtog i 2014 Toynbee-prisen, der anerkender samfundsvidenskabelige forskeres betydelige akademiske og almene bidrag til menneskeheden. Han er en af grundlæggerne bag serien South Asia Across the Disciplines. Han er desuden medlem af Board of Experts for non-Western art for Humboldt Forum i Berlin. Chakrabarty arbejder i øjeblikket på realiseringen af to bøger, *The Climate of History og History and the Time of the Present*. Han er derudover medredaktør på *Historical Teleologies in the Modern World*.

JANE BENNETT er født i 1957 i USA. Hun er professor i politisk teori og leder af Afdelingen for Statskundskab på Johns Hopkins University. Hun har specialiseret sig i politisk teori, herunder økologisk filosofi, amerikansk politisk tænkning, politisk retorik og overbevisning samt moderne samfundsteori. Hun er forfatter til *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things, The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics* og *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild* og redaktør på *The Politics of Moralizing og In the Nature of Things: Language, Politics, and the Environment*.

ABDOUMALIQ SIMONE er urbanist og Research Professor på Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity samt ekstern sociologioprofessor på Goldsmiths College, University of London, African Centre for Cities, University of Cape Town, forskningsassistent på Rujak Center for Urban Studies i Jakarta og forskningsassistent på University of Tarumanagara. Han har i tre årtier arbejdet med social udveksling, kognition, lokal økonomi og magtrelationer og deres effekt på, hvordan heterogene afrikanske og sydøstasiatiske byer leves. Hans vigtigste publikationer er *In Whose Image: Political Islam and Urban Practices in Sudan, For the City Yet to Come: Urban Change in Four African Cities, City Life from Jakarta to Dakar: Movements at the Crossroads og Jakarta: Drawing the City Near*.

HENRIK ERDMAN VIGH, MA og ph.d., er lektor på Institut for Antropologi på Københavns Universitet. Han forsker primært i politisk antropologi, politisk identitet, krise, konflikt og vold, migration og kriminologi. Han er forfatter til adskillige artikler, heriblandt *Vigilance: On Conflict, Potentiality and Social invisibility*, (Social Analysis, 2011 vol. 55 no. 3) og *Conflictual Motion and Political Inertia: on Rebellions and Revolutions in Bissay and Beyond* (Africa Studies, 2009, vol. 52 no. 2). I 2006 udgav han bogen *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*.

KURATORER

BONAVENTURE SOH BEJENG NDIKUNG, ph.d., er født i Yaoundé, Cameroun, i 1977. Han har boet og arbejdet i Berlin siden 1997. Han er selvstændig kurator, bioteknolog, og er leder samt grundlægger af udstillingsstedet SAVVY Contemporary i Berlin og chefredaktør på SAVVY Journal. Han er Curator-at-Large for Documenta 14. Hans seneste kuratoriske projekter inkluderer *If You Are So Smart, Why Ain't You Rich? On the Economy of Knowledge*, Marrakech (2014), *Giving Contours to Shadows*, Neuer Berliner Kunstverein n.b.k., Gorki Theater, Gemäldegalerie, SAVVY Contemporary med satellitter i Dakar, Johannesburg, Nairobi (2014), *but the sea kept turning blank pages looking for history – on the state of refugeeness*, SAVVY Contemporary (2014), Discursive programme – *Wir Sind Alle Berliner: 1884-2014*, Institute for Cultural Inquiry Berlin (2015), *Emeka Ogboh: No Food for Lazy Man*, Galerie Wedding (2015).

SOLVEJ HELWEG OVESEN er født i Hillerød 1974. Hun arbejder og bor i Berlin og København. Hun er selvstændig kurator og er uddannet ved De Appel Curatorial Training Program, Amsterdam, og er cand.mag. i Moderne Kultur og Kulturformidling fra Københavns Universitet. Hun er kunstnerisk leder og kurator af Galerie Wedding – Raum für Zeirgenössische Kunst i Berlin og grundlægger af den årligt tilbagevendende netværksbegivenhed GROSSES TREFFEN af Nordic Embassies i Tyskland. Hun er en del af Den Danske Pavillions Consortium på Venedig Biennalen i 2017 og kurator af Nordwind Festival i Berlin i 2017. Hendes seneste kuratoriske projekter inkluderer "Enten-Eller/Entweder-Oder" i Kunsthallen Nikolaj, København, og i Haus am Waldsee, Berlin, 2013, *how far away is the horizon?*, Holbæk 2013, Fotofestivalen *The Eye is a Lonely Hunter* – 4. Fotofestival Mannheim Ludwigshafen Heidelberg med Katerina Gregos, 2011, og gruppeudstillingen *Never Odd or Even – a text spaced exhibition* på Grimmuseum i Berlin, 2011, og på Museet for Samtidskunst i Roskilde. Hun har samarbejdet med Grimmuseum som forfatter og kurator siden 2010. Hun underviser på Goldrausch Künstlerinnen Art II og Agora og er medlem af Golden Days' bestyrelse (2010-).

AN AGE OF OUR OWN MAKING

Editors Redaktører
Bonaventure Soh Bejeng Ndikung & Solvej Helweg Ovesen

Editor Assistants Redaktørassistenter
Julie Damgaard, Lotte Løvholm & Sisse Østergaard

Authors Forfattere
AbdouMaliq Simone, Bonaventure Soh Bejeng Ndikung,
Dipesh Chakrabarthy, Jane Bennett, Henrik Vigh, Solvej Helweg Ovesen &
Timothy Campbell

Design & Layout Design & Layout
Anja Lutz // Book Design, Corinna Northe

Image processing Billedbehandling
Hausstaetter Herstellung, Berlin

Print production Trykkeri
DZA Druckerei zu Altenburg GmbH

Photo credits Fotokreditering
Joe Kniesek: p. 36, 40, 48, 52, 56, 72, 78 & Reflection II.
Laura Stamer: p. 30, 34, 36, 40, 48, 56, 66 & 86. Angela Melitopoulos: p. 82.
Kamal Aljafari: p. 156. Ibrahim Mahama: p. 154. Moshekwa Langa: p. 162.
Yopie Nugraha: p. 148.
Photos on the cover: Joe Kniesek & Laura Stamer.

Translators Oversættere
Gitte Broeng: AbdouMaliq Simone. Jane Rowley: Henrik Vigh.
Rolf Mertz: Dipesh Chakrabarthy, Introduction, Introductions I–III,
Timothy Campbell. Lotte Møller: Jane Bennett.
Louise Ravnsted Szecsi: Biographies.

Proof readers Korrektur
LITERALLY & Thierry Korrektur

Edition Oplag 1000

Publisher Forlag
The Green Box, Kunst Editionen Berlin, www.thegreenbox.net

ISBN: 978-3-941644-87-8

The IMAGES exhibition series *An Age of Our Own Making* is initiated and realized by The Municipality of Holbæk Culture and Leisure Department.

IMAGES-udstillingsserien *An Age of Our Own Making* er initieret og realiseret af Kultur- og Fritidssekretariatet i Holbæk Kommune.



STATENS KUNSTFOND

KUNSTHAL
CHARLOTTENBORG



