

REDAKTIONEN

- 3** Forord
Det kritiske subjekt

DAVID SCOTT

- 13** Kritik efter postkolonialiteten

BIRGITTE THORSEN VILSLEV

- 37** Et kritisk posthumant subjekt?
Braidottis og Haraways diskussioner om subjektivitet
og det mere-end-menneskelige

FRIDA SANDSTRÖM

- 55** Carla Lonzi och krisens kritik 1969-1970

SVEND ANDERS JOHANSSON

- 87** "Jag är bara här"
Humanvetenskaperna, klimataktivismen och apatin som möjlighet

MIKKEL BOLT

- 109** Efter det kritiske subjekt

Anmeldelser

DAG HEEDE

- 137** Et anti-fascistisk manifest
Anmeldelse af Judith Butler: *Who's afraid of gender?*

FORSIDEN

Leah Gordon: *Caste/Cast*, 2012

Kasteportrætterne undersøger den praksis med at graduere hudfarve fra sort til hvid, der blev anvendt i det 18. århundredes koloniserede Haiti. Moreau de St. Mery, en fransk kolonialist, der levede i Haiti, skabte en surreel racetaxonomi, som klassificerede hudfarve fra sort til hvid ved brug af navne lånt fra mytologien, naturhistorien og dyriske raceblandinger.

Hvert af hans navne svarer til et procentvist blandingsforhold i fusionen af sort og hvidt blod. Som Colin Dayan, en haitiansk historiker, skriver:

"Moreau de St Merys metoder er mere sære end nogen overnaturlig fiktion, og deres radikale irrationalitet demonstrerer, hvor langt en fantasi drevet af raciale fordomme kan gå."

Leah Gordon lavede kasteportrætterne ved at afbillede ni hudvarianter, og hun brugte sig selv i den ene ende af skalaen som "Blanche" og sin partner, Andre Eugene, en haitiansk skulptør, i den anden ende af det raciale spektrum som "Noir". Ved at anbringe sig selv i serien stillede Gordon spørgsmål til sit eget forhold til og medskyldighed i Haitis historie.

FORORD

Det kritiske subjekt

Da Gayatri Spivak i 1985 skrev sit forord til et udvalg af tekster fra det indiske historikerkollektiv, Subaltern Studies Group (SSG), var hun vanen tro yderst opmærksom på det komplicerede i at analysere, anfægte og bekæmpe undertrykkelse på baggrund af en universel teori om undertrykkelse. Derfor kontrasterede hun SSG's minutiøse forsøg på at finde sporene af en subaltern bevidsthed i indisk historie med en gruppe franske filosoffer og litteraters omfattende forsøg på i 1960'erne at kritisere humanismen og dens subjektforståelse. Det drejede sig især om Michel Foucault og Roland Barthes. Analysen af forfatteren som en forfatterfunktion og mennesket som "en ganske ny skabning", der er "blevet fabrikeret for mindre end to hundrede år siden" (Foucault 295), udgjorde avantgarden i en mere omfattende kritik af et alment udbredt humanistisk og antropocentrisk tanke-sæt. I en for Spivak velkendt gestus affirmerede hun, hvad hun kaldte "den post-nietzscheanske sektor af den vesteuropæiske strukturalismes" (Spivak 10) humanismekritik, samtidig med at hun påpegede den universalisme, der paradoksalt nok lå gemt i humanismekritikken. I forsøget på at vise tomheden i det antropocentriske tanke-sæt, hvor mennesket forstås som såvel udgangspunkt som endemål i et fremadskridende historisk forløb,

endte Barthes og Foucault ifølge Spivak med at abonnere på en abstraheret forestilling om mennesket løsrevet fra specifikke kontekster. Foucaults drøm om en udslettelse af mennesket, "som et ansigt i sandet [der] overskyldes af nye bølger" (Foucault 364), fremstod ganske enkelt ikke på helt samme måde i Algier og Mumbai som i Paris, skrev hun. Spidsformuleret fandt hun ikke den strukturalistiske kritik af det humanistiske subjekt særligt anvendelig i de subalternes kamp for synlighed i Indien. Fordi Barthes og Foucault ikke underkastede deres egen udsigelsesposition kritisk analyse, reproducerede de paradoksalt nok en neutraliserende diskurs, som i virkeligheden videreførte den humanisme, de ønskede at gøre op med.

Spivaks arbejde har hele tiden været i dialog med en vesteuropæisk, feministisk tradition, og med sin engelske oversættelse fra 1976 af *De la grammatologie* (1967) var hun som bekendt afgørende for udbredelsen af Jacques Derridas arbejde på de amerikanske universiteter. I den forstand var hun meget åben over for den strukturalistiske og poststrukturalistiske kritik af "mennesket", det universelle (men implicit kodede) subjekt, og forfatteren som autoritet og ophav. Alligevel var hun fra begyndelsen skeptisk over for strukturalismens nonchalante affejning af mennesket. Hvad betød det, når Barthes og Foucault viste, at "mennesket" er en effekt i en bevægelig struktur og ikke det suveræne ophav til sine handlinger og meninger? Mere specifikt: Hvad betyder det hvorhenne og for hvem? Spivak har selv vedvarende og insisterende pointeret, at subjektet er en diskursiv effekt, der hele tiden udvisker sporene fra sin egen produktion med henblik på at blive en autoritet og udøve magt. Derfor skal subjektet, som Foucault i *Ordene og tingene* kaldte "mennesket", underkastes en nådesløs kritik. Det er Spivak med på, og det har hun selv konsekvent gjort. Men med henvisning til SSG's kritik af en kolonial historie om Indien og det nationale borgerskabs delvise overtagelse af denne historie har hun endvidere spurgt til såvel mulighedsbetingelserne som omkostningerne ved denne kritik. For hvem findes den mulighed? Og hvad muliggør eller umuliggør den i en politisk-kulturel kamp, hvor de subalterne end ikke er og heller ikke kan anerkendes som legitime politiske subjekter?

SSG er selv involveret i en art humanismekritik, skrev Spivak, når gruppen kritiserer det imperialistiske subjekt og det nationale borger-

skabs historie om Indien. Men kritikken udspringer ikke desto mindre af, hvad Spivak kaldte "et positivistisk projekt", hvor Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty og andre historikere lod som om, den subalterne bevidsthed fandtes og lod sig lokalisere i arkiverne. Det gør den imidlertid ikke, skrev hun videre, den subalterne bevidsthed kan "aldrig fuldt genvindes" (Spivak 11). Den kan ikke udgøre en sidste grund. Den bevidsthed, som SSG er på sporet af, er ikke andet end "en effekt af den subalterne subjekteffekt, som selv er produceret af de specifikke situationer, der er frembragt af de kriser, som de forskellige subalterne studier omhyggeligt beskriver" (Spivak 13).

Spivaks 'løsning' på denne såvel analytiske som politiske vanskelighed er at foreslå, hvad hun kalder "strategisk essentialisme" (Spivak 13), hvor analytikeren suspenderer den kontinuerlige dekonstruktion af subjektet med et strategisk mål for øje. Det er det, SSG har gjort ifølge Spivak. Gruppen lader, som om de subalterne findes, idet den forsøger at lokalisere en subaltern bevidsthed. Denne findes imidlertid ikke. Den er et resultat af en mere omfattende produktion, men i kampen mod såvel britisk imperialisme-historie som elitær indisk historieskrivning er det vigtigt at fremskrive de subalternes historie og give dem en stemme. Som Spivak forklarede i en svimlende analyse af det subalterne problem i "Can the Subaltern Speak?", der udkom få år senere, er det imidlertid på ingen måde givet, at det er tilfældet; altså at de subalterne taler. Eller at deres tale videre lader sig høre fra en hegemonisk position, hvad enten den er amerikansk imperialisme eller hindunationalisme. På den måde opretholder Spivak muligheden for et mere radikalt brud med systemet. Men er også selv faretruende tæt på at blive fanget i en bevægelse af fortsat dekonstruktion.

Spivaks teoretiske og politiske konfrontation mellem SSG og fransk strukturalisme gennemspiller nogle af de kompleksiteter ved en radikal kritik af det kritiske subjekt, som Jacques Derrida og Jean Genet allerede i 1971 var konfronteret med, da Genet forsøgte at mobilisere en fransk intellektuel offentlighed til støtte for den sorte revolutionære fængselsaktivist George Jackson, der stod anklaget for drabet på en betjent i Soledad-fængslet i Californien. For Genet var der ikke et sekund at spille, og han gjorde alt for at gøre opmærksom på Jacksons sag, men også på den sorte kamp mod strukturel racisme i USA generelt. Derrida var fuldstændig enig med Genet

i dennes forståelse af situationen: Jackson var en politisk fange underkastet et racistisk retssystem. Men han var ikke desto mindre nervøs for, at Genets mobilisering risikerede at fastholde Jackson i en situation af tilfangetagelse. Hvad betød det, når Genet og Derrida og andre franske intellektuelle og forfattere stillede sig op og udlagde situationen for en parisisk offentlighed? Som Derrida formulerede det i et brev til Genet, som skulle indgå i en antologi om Jackson, der imidlertid aldrig udkom, fordi situationen accelererede, og Jackson blev dræbt af fængselsvagter i forbindelse med et flugtforsøg, efter at han var blevet overført til San Quentin-fængslet:

Ved kun at anklage en sag eller et tilfælde [...], risikerer man da ikke lidt at sætte et plaster på alt det, som de breve, du har introduceret [George Jacksons breve, som Genet forfattede en introduktion til året før], har revet op, og at reducere dette enorme anliggende til en mere eller mindre litterær, nok også forlagsmæssig, begivenhed, til en fransk, ja, parisisk, forestilling, som en intelligentsia, der var travlt beskæftiget med disse underskrifter, opfører for sig selv? Det er derfor, jeg endnu tøver med at deltage i det kollektive initiativ, som du har omtalt for mig. (Derrida 97)

Derrida var helt med på det retfærdige i Jacksons kamp, men han valgte alligevel at standse op og analysere Jacksons analyse af US-amerikansk fascisme, mulighedsbetingelserne for Genets mobilisering og sin egen signatur. Med Spivaks termer, som selv er en forskudt aktivering af Derridas begreber, kan vi sige, at Derrida pegede på subjektets kontekst og det komplicerede i at skelne mellem subjekt og kontekster. Er konteksten Californien eller Paris? Og hvad er det, vi ikke kan få øje på i de modsætninger, som Jackson ifølge Genet var fanget i? Det er nødvendigt at fortsætte analysen lidt endnu. Hvis vi skal lave verden om, pointerede Derrida, er det nødvendigt at lave en anden analyse af den, ellers risikerer vi, at vores intervention blot bekræfter tingenes tilstand. Genet derimod var strategisk, for ham var det vigtigste i situationen at intervenere til fordel for Jackson.

Spivak ville uden tvivl gøre opmærksom på, at situationen ikke kun handlede om Derrida og Genet, men også om Jackson. Det var selvfølgelig også Derridas pointe, at Jackson var ved at forsvinde bag de to andre. Men Spivak går videre end Derrida. At tage det næste skridt er pointen med hendes kritik af strukturalismen, som ikke i tilstrækkelig grad formåede

at konkretisere og gøre konteksten historisk specifik. Her skelnede Spivak mellem den post-nietzscheanske strukturalisme og dekonstruktionen, som i retrospektiv kan se ud som det samme. Såvel Genets paradoksale engagement, som han præsenterede som en forråelse af sin egen borgerlige hvidhed, som Derridas dekonstruktion, der viste de utilsigtede omkostninger ved Genets mobilisering – ville de franske intellektuelle komme til at skygge for Jackson? – forsimples Jacksons kamp. I teksten om SSG gør Spivak meget ud af at skelne mellem Barthes og Foucault, "den post-nietzscheanske humanismekritik", på den ene side og Derridas dekonstruktion på den anden, men i 1971 indtager Derrida faktisk Foucault og Barthes' kritiske, men blindt universelle position, mens Genet ligger tættere på det, Spivak kaldte SSG's "strategisk-essentialistiske" position.

Men hvilken position indtog Jackson? Som Jackie Wang skriver, var Jackson et paradoks: Han havde siddet fængslet i ti år dømt for et væbnet røveri af en tankstation i 1961, men han var ikke desto mindre blevet et politisk ikon takket være sine politiske tekster om den globale kapitalisme og den US-amerikanske fængselsfascisme, tekster der nåede et internationalt publikum (Wang 130). Nogen subaltern i Spivaks forstand af ordet var han således ikke. Hertil var han, sin umulige situation til trods, for synlig og for artikuleret. Snarere fremstår han som repræsentant for en marginaliseret gruppe, som med oddsene imod sig tog ordet og præsenterede en sammenhængende teori om politisk økonomi med udgangspunkt i erfaringen som sort indsat (Jackson). Udvekslingen i 1971 er interessant, fordi den viser, hvor kompliceret det er at intervenere i en igangværende politisk situation og samtidig forsøge at forskyde den og kritisere de strukturerende principper, ikke mindst den kritiske position, hvorfra det er muligt at stille spørgsmålet "hvad bør der gøres?", men også besvare det i en praksis, der ændrer situationen (Bolt 134-135).

Hvis vi forlader 1971 og zoomer lidt ud, kan vi se, hvorledes de seneste 40-50 år har været kendetegnet ved forskellige former for kritik af forestillingen om kritik, specifikt af det kritiske subjekt. Dette forord starter med Spivak, fordi hendes arbejde rummer og kombinerer flere af disse kritikker, mest iøjnefaldende dekonstruktionen, feminismen og postkolonialismen. Hun har konsekvent forholdt sig kritisk til det kritiske subjekt med henblik

på at synliggøre kampe, som eksempelvis den vesteuropæiske feminisme og den post-nietzscheanske strukturalisme har tenderet til at glemme. Der er en vigtig insisteren på at forstå historien fra de ekskluderedes perspektiv, når Spivak bruger de forskellige kritiske teorier mod hinanden. Der er en tendens til, at de dominerende teoridannelser, uanset hvor kritiske de selvforståelsesmæssigt er, fra feminisme til queer og fra antikolonialisme til dekonstruktion, bliver de dominerendes teorier. Derfor standser den kritiske analyse af den kritiske analyse aldrig hos Spivak.

Spivak er interessant, fordi hun både er et mønstereksempel på denne fortsatte analyse af den kritiske position – fortsatte genskrivninger af egne tekster er blot et eksempel på denne insisteren – men samtidig forsøger at pege hinsides. Den strategiske essentialisme er et godt eksempel på en sådan gestus, hvor analysen af subjekteffekter ikke skal forhindre politisk handlen, men snarere fordre den.

Det er imidlertid spørgsmålet, om den gør det, altså fordrer politisk handling. Den jamaicanske antropolog David Scott, som er repræsenteret i nærværende nummer med en oversat artikel, tager i hvert fald i flere tekster Spivak til indtægt for at fare vild i den fortsatte analyse af subjekteffekter og tekst-kontekster. For Scott står den postkoloniale teori med dens mangeartede, begrebstunge underinddelinger som et eksempel på en bredere udvikling, hvor strategiske hensyn forsvinder ud af syne til fordel for stadigt mere sofistikerede og detaljeorienterede analyser. Det er sådanne diskussioner om kritik, kritikkens (u)mulighedsbetingelser, det kritiske subjekt og relationerne mellem kritik og strategi, som dette nummer af *K&K* ønsker at bidrage til.

Udgangspunktet er en interesse for spørgsmålet om den kritiske kulturanalyse og dens status efter mere end 50 års intens kritik af forestillingen om kritik og det subjekt, der udfører denne kritik. Hinsides strukturalismen og dekonstruktionen er nogle af højdepunkterne i denne udvikling den postkoloniale teoridannelse, som Spivak naturligvis er en del af sammen med teoretikere som Edward Saïd og Homi Bhabha, men også den dekoloniale teori med Walter D. Mignolo og Ngũgĩ wa Thiong'o. Det er queerteoriens forskellige positioner, der inkluderer blandt andre Judith Butler, Leo Bersani og Lee Edelman, det er den sorte feminisme

repræsenteret af Saidiya Hartman og Sylvia Wynter, den dertil knyttede afropessimistiske subjektkritik hos Frank B. Wilderson III og Jared Sexton, samt de forskellige udgaver af posthumanisme som blandt andre Donna Haraway, Trinh T. Minh-ha og Karen Barad står for. Og så er det også den såkaldte postkritik, som blandt andre Rita Felski har skitseret under inspiration fra Bruno Latour. Fælles for alle disse teorier – hvis vi kan kalde dem det efter erosionen af *theory*-paradigmet – er, at de tager et skridt væk fra den klassiske kritiske position. Hvor kulturteoretikeren tidligere syntes at kunne – og skulle – diagnosticere samfundet og kulturen fra en sikker kritisk position, har den kritiske opmærksomhed i stedet længe været rettet mod kulturteoretikerens blinde vinkler og skråsikre positionering. Et gennemgående træk ved mange af kritikkerne af det kritiske subjekt har været de erfaringer, som det kritiske subjekt, ikke mindst i dets forskellige marxistiske varianter, ikke havde blik for.

Nærværende temanummer belyser dette historiske forløb og undersøger mulighedsbetingelserne for at foretage kritiske analyser i dag. Dette inkluderer en undersøgelse af spørgsmålet om det kritiske subjekts udsigelsesposition. Nogle af de spørgsmål, som vi håber læsningen af nummeret afføder, inkluderer: Hvem er det kritiske subjekt efter den feministiske, dekoloniale, antiracistiske og indfødte kritik af den kritiske subjektposition, sådan som den har taget form i euromoderniteten fra Kant over Marx til Adorno, Arendt og Foucault? Hvordan udfærdiger vi kritiske analyser af såvel historiske som samtidige fænomener uden at reproducere det kritiske subjekts immanente eksklusioner og marginaliseringer? Kan det kritiske subjekt undgå at reproducere en euro-modernistisk og maskulint kodet forestilling om menneskeheden, som udelukker andre måder at være menneskelig på? Hvad står tilbage af "de store fortællinger", marxismen, psykoanalysen, strukturalismen og poststrukturalismen, efter kritikken af kritikken? Hvilke alternativer dukker op, når det forklarende potentiale i disse analyser svinder ind? Hvad opstår der i det kritiske subjekts krise eller hinsides kritikken af det kritiske subjekt?

Nummeret starter med en oversættelse af David Scotts tekst "Kritik efter postkolonialiteten", der oprindeligt er trykt som indledning til bogen *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (1999). Jamaicansk-ameri-

kanske Scott er uddannet antropolog og specialist i srilankansk og caribisk kultur. Udover sit store forfatterskab, hvor *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (2004) er et andet hovedværk, er Scott initiativtager til og redaktør af tidsskriftet *Small Axe*, ligesom han har virket bredt som kurator. I "Kritik efter postkolonialiteten" diskuterer han begreberne kritik og strategi i en sjælden dialog mellem den post- eller dekoloniale tænkning og Cambridgeskolens politiske idehistorie.

I sin artikel "Et kritisk posthumant subjekt? Braidottis og Haraways diskussioner om subjektivitet og det mere-end-menneskelige" tager kunsthistorikeren Birgitte Thorsen Vilslev livtag med to centrale posthumane teoretikere, Rosi Braidotti og Donna Haraway. Vilslev tager udgangspunkt i det forhold, at Haraway faktisk er skeptisk over for begrebet om det posthumane, mens Braidotti gerne anvender det. Det giver anledning til en nuanceret analyse af de to forfatterskaber og ikke mindst af forholdet mellem feministiske og – undskyld Haraway – posthumane analyser og begrebsliggørelser.

I "Carla Lonzi och krisens kritik 1969-1970" går Frida Sandström kultur- og teorihistorisk til værks. Ikke mindst som medstifter af det feministiske kollektiv Rivolta Femminile intervererede kunstkritikeren og aktivisten Carla Lonzi i periodens politiserede diskussioner om kunst og køn. På linje med andre intellektuelle i perioden genbesøgte Lonzi Hegels dialektikbegreb, men som Sandström viser, resulterede dette i Lonzis tilfælde i udviklingen af en distinkt kollektivistisk og feministisk position.

Litteraten Sven Anders Johansson retter i sin artikel, "'Jag är bara här'. Humanvetenskaperna, klimataktivismen och apatin som möjlighet", blikket imod den aktivistisk-akademiske subjektposition, som blandt andre Andreas Malm har udviklet i lyset af klimakrisen. På den måde fortsætter artiklen den diskussion af *strategi*, som Scott åbner for i nummerets første artikel. Men som Johansson demonstrerer i dialog med både Adorno og romankarakteren Pierre Bezuchov fra Tolstojs *Krig og fred*, kan det være sin sag at etablere en subjektposition i krydsfeltet mellem apati og handling.

Endelig diskuterer Mikkel Bolt i "Efter det kritiske subjekt" nogle af de intellektuelle og aktivistiske muligheder, som åbner sig i forlængelse af de forskelligartede kritikker af det kritiske subjekt. Artiklen tager ud-

gangspunkt i David Scotts forfatterskab, men forskyder dernæst fokus til først Rancières og siden Fred Motens arbejde. Hvis den klassiske marxismes revolutionære perspektiv i dag synes forvitret, så kan man dog i forlængelse af de forskelligartede kritikker af det kritiske subjekt lokalisere flere interessante forsøg på at forestille sig "antisystematisk overskridelse".

Det er vores forhåbning, at de forskelligartede artikler tilsammen kaster lys over nogle af de sidste tiårs centrale teoretiske positioner og ikke mindst, at de kan anspore til nye og flere refleksioner over spørgsmålene om det kritiske subjekt.

God læselyst!

Mikkel Bolt, Ann-Sofie Lönngrén og Jonas Ross Kjærgård

LITTERATUR

- Bolt, Mikkel. "Ja, selvfølgelig, men... Derrida, Genet, George Jackson, eller: Dekonstruktion, engagement og revolution". *På råbeafstand af marxismen. Studier i den vestlige marxismes selvkritik, udvidelse og afvikling*. Antipyrene, 2019, s. 107-142.
- Derrida, Jacques. "Trésors d'archives: Jacques Derrida à Jean Genet". *Magazine Littéraire* 464, 2007, s. 97
- Foucault, Michel. *Ordene og tingene. En arkæologi om humanvidenskaberne*. Oversat af Mogens Chrom Jacobsen, Det lille forlag, 2006.
- Jackson, George. *Soledad brødrene. George Jacksons fængselsbreve*. Oversat af Michael Tejn, Schønberg, 1972.
- Scott, David. "Kritik efter postkolonialiteten." Oversat af Morten Visby, *R&K* 139, 2024, s. 13-36.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Selected Subaltern Studies*, redigeret af Guha & Spivak, Oxford University Press, 1988, s. 3-32.
- Wang, Jackie. "The Global Circulation of a Black Radical Icon: George Jackson, the French Intelligentsia, and the Outlaw Class." *Selva: A Journal of the History of Art* 4, 2022, s. 128-147.

KRITIK EFTER POSTKOLONIALITETEN

Jeg hylder den tid, som jeg forsøger at besejre. [...] Jeg er ikke bange for positioneringer. Jeg er bange for at tage positioneringer for alvorligt.

— Stuart Hall, *"Politics, Contingency, Strategy"*

KRITIK OG STRATEGI

Hvad kræver kritik i den postkoloniale samtid? Dette spørgsmål skal forstås i dobbelt forstand, i betydningen et dobbelt krav. På den ene side: Hvad kræver vores intellektuelle og politiske samtid af en kritisk postkolonial praksis? Og på den anden side: Hvilke krav burde postkolonial kritik rette mod denne samtid? Eftersom jeg antager, at svarene på disse spørgsmål ikke er selvindlysende og ikke tilstrækkeligt dækket af samtidens kulturelt-politiske vokabular, hvordan kan vi så begynde at formulere svar på dem? Med andre ord, hvordan og med hvilke begrebsmæssige ressourcer kan vi begynde at høste frugterne og etablere en ny mulighedshorisont inden for de moralske og epistemiske konturer af vores postkoloniale samtid? Det er de spørgsmål, der optager mig i denne bog.

Det forekommer i dag unødvendigt at bore mere i den pointe, at kritik ikke kan fungere som en generel hermeneutik, en stor fortælling, et ikke-

situeret blik (ingen eller alle steder fra) eller som en kritisk teoris panoptikon. En række kritikere og tænkere inden for forskellige fagretninger – blandt dem Zygmunt Bauman, Talal Asad, Reinhart Koselleck, John Gray, Partha Chatterjee, Michel Foucault, Ian Hacking, Alasdair MacIntyre, Stuart Hall, Michael Walzer, Richard Rorty, William Connolly og Edward Said (for nu blot at nævne nogle få af de mange, hvis arbejde jeg har haft glæde af i forbindelse med denne bog) – har alle i en årrække gentaget denne pointe på interessante måder.¹ I deres forskelligrettede projekter har disse kritikere arbejdet med den antifundamentalistiske påstand, at de filosofiske antropologier, der har søgt at give kritikken et endeligt grundlag, ud fra hvilket man kan fastlægge kritikkenes formål og sikre dens tiltrækningskraft, faktisk blot er lokale (europæiske) fortællinger bakket op af magten til at bemyndige, hvad der tæller som sandhed, og hvad der ikke gør. Jeg opfatter dette historiserende og antropologiserende træk som vigtigt og støtter det, for så vidt det udfordrer grandiositeten af Oplysningsprojektet og det Europa, der er skabt i dets normaliserende billede. Jeg er generelt enig i den betragtning, at positioneringer skal læses som kontingente, historier som lokale, subjekter som konstruerede og viden som indvævet i magt. Faktisk opfatter jeg nærmest dette greb som en slags ny teoretisk tærskel – en ny kontekst for tænkning som sådan – i den forstand, at der ikke skal ret meget til for at etablere rigtigheden af grebets tese og afmontere rivaliserende teser.

Det forekommer mig imidlertid, at det i betydelig grad underminerer den antifundamentalistiske tese (om ikke bringer den i total miskredit), når den bruges til at blåstemple en banal antiessentialisme, hvormed eksisterende kritiske strategier bliver gennemskuet, skoset og afvist på grund af deres epistemologiske naivitet. Meget af det, der inden for samtidens kulturteori går under betegnelsen postmodernisme, drejer sig om denne bestræbelse på at demonstrere en modstanders essentialisme, som om antagelsen om en essens i sig selv var kognitivt, moralsk og politisk suspekt.

1 Jeg tænker på værker såsom Bauman; Asad; Koselleck; Gray; Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*; Hacking, *Representing and Intervening*; MacIntyre; Hall, *The Hard Road*; Walzer; Rorty; Connolly; Said, *The World*.

Der sker noget meget besynderligt her. I deres glødende forfægtelse af deres egen version af epistemologisk renhed formår antiessentialisterne ikke at tilsidesætte eller undertrykke deres eget begær efter herredømme, efter vished, efter kontrol over en dybere mening. Som Stuart Hall har udtrykt det, er det, som om de tror, at hvis de bare bliver ved med at "tænke på Heidegger og Derrida længe nok, vil [de] nå frem til et punkt, hvor alt vil være transparent, og ... holde vand." (Hall, "Politics, Contingency, Strategy" 157). Hvad der begynder som en tiltrængt ydmygelse af visse hegemoniske sandhedsregimer, viser sig reelt ikke at være stort andet end en opdateret kontraprocedure, en modrationalisme, en modfordring på den *rigtige* form for kritik. Selv mener jeg, at hvis kritikken, forud for enhver kognitiv og politisk kontingens eller historisk konjunktur, ikke kan forventes at vide, præcis hvilke krav den skal opfylde, hvilke opgaver den skal løse, og hvilket mål den bør fokusere på og lade sig styre af, så må dens teoretiske tese formuleres lidt anderledes. Og hvis man ønsker at omformulere kritikken på en sådan måde, at den fortsat står mål med den antifundamentalistiske kritik af Oplysningen, men uden samtidig at genindføre en ny rationalisme, så kan man for eksempel forsøge at forstå kritik som en *strategisk* praksis. Jeg er selvfølgelig klar over, at der ikke er noget nyt i at sammentænke kritik og strategi. Men den opfattelse af forholdet mellem strategi og kritik, som jeg vil fremføre her, er ikke den mere velkendte "strategiske essentialisme". Lidt forenklet indebærer dette synspunkt, at der kan være visse politiske omstændigheder, hvor essentialismer er passende eller ligefrem påkrævede, ligesom der kan være omstændigheder, hvor de bestemt ikke er det.² Jeg har en anden opfattelse, og i det følgende vil jeg uddybe, hvad jeg mener med forholdet mellem strategi og kritik i denne bog.

I forhold til det, jeg er på sporet af her, kan vi passende tage udgangspunkt i R.G. Collingwood. Har man læst Collingwoods *An Autobiography* – "historien om hans tanke", som han beskrev den – vil man huske det centrale kapitel, hvor han skitserede en såkaldt "logik af spørgsmål og

2 Dette er naturligvis et synspunkt, der forbindes med Gayatri Chakravorty Spivak. Se hendes "Criticism, Feminism, and Institution" og, måske endnu mere anvendeligt, hendes "In a Word: An Interview".

svar". Denne logik, hævdede Collingwood, var faktisk ikke noget nyt; den gentog egentlig kun et klassisk princip, nemlig:

princippet om, at en viden ikke består af "argumenter", "udsagn", "domme," eller hvordan logikere nu betegner assertive tankehandlinger (eller hvad der hævdes i disse handlinger: For "viden" betyder både aktiviteten at vide og hvad der vides), men af disse i sammenhæng med de spørgsmål, de skal besvare; og at en logik, der kun befatter sig med svarene og negligerer spørgsmålene, er en falsk logik. (Collingwood 30–31)

Ifølge dette synspunkt må man altså for at forstå en given påstand først identificere det spørgsmål, påstanden kan betragtes som et svar på. Og det medfører, som Collingwood forklarer efterfølgende, at

du kan ikke finde ud af, hvad en mand mener, ved blot at studere hans talte eller skrevne udtalelser, om end han har talt eller skrevet med fuldkommen sprogbeherskelse og i fuldkommen sandfærdig hensigt. For at finde ud af hvad han mener, må du også vide, hvad spørgsmålet var (et spørgsmål i hans eget sind, som han også formodede var i dit). Det spørgsmål, som det, han sagde eller skrev, var et svar på. (Collingwood 31)

Som Collingwood forsøgte at vise, er dette et vigtigt princip for forståelsen af enhver historisk eller filosofisk (eller antropologisk, kunne man tilføje) praksis. I modstrid med det rationalistiske synspunkt (der er lige så udbredt blandt samtidens antiessentialistiske postmodernister som blandt de essentialister, de angriber), kan man ikke blot aflæse fejlagtigheden af en påstand uden forudgående rekonstruktion af det spørgsmål, der forsøges besvaret. Det skyldes, at udsagn aldrig er svar på selvindlysende eller "evige" spørgsmål – for Collingwood findes noget sådant ikke – og derfor kan man ikke på forhånd gå ud fra, at man kender det spørgsmål, som teksten konstituerer sig selv som et svar på.

Collingwoods forestilling om en logik af spørgsmål og svar har måske ikke fået den opmærksomhed, den fortjener.³ En tænker, der dog har

3 For en generel diskussion af Collingwoods værker, se Minks fremragende bog, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*. Collingwood, bemærker Mink i introduktionen til denne bog, er ved at blive "vor tids mest berømte oversete tænker" (1).

gjort meget ud af den, er Quentin Skinner. Det er fra Collingwood, skriver Skinner som led i sin reaktion på en række af sine egne kritikere, at han har afledt sine mest "grundlæggende antagelser som idehistoriker." Det gælder blandt andet den antagelse, at "tænkningens historie ikke skal ses som en række forsøg på at besvare en række faste, kanoniske spørgsmål, men som en sekvens af episoder, hvor spørgsmålene såvel som svarene ofte har ændret sig."⁴ Gennem en læsning af Collingwood ud fra J.L. Austins sprogfilosofi hævder Skinner, at forståelsen af et argument ikke blot kræver, at man forstår argumentet i dets egen interne logik, men også at man forstår det som et "greb i en strid." Man må altså fatte, hvorfor det oprindeligt blev "fremsat," som det gjorde, og det kræver, at man "retroaktivt begriber de forudsætninger og formål, der var med til at skabe det." "Jeg vil hævde," siger Skinner, at

enhver kommunikationshandling altid udgør en indtagelse af en bestemt position i forhold til en allerede eksisterende samtale eller strid. Det følger heraf, at hvis vi ønsker at forstå, hvad der er blevet sagt, må vi kunne identificere, præcis hvilken position der er indtaget. ... Jeg har udtrykt denne pointe i form af Austins påstand om, at vi er nødt til at være i stand til at forstå, hvad taleren eller forfatteren kan have gjort ved at sige, hvad der blev sagt. Men det er efter min mening et fascinerende omend ubemærket træk ved Austins analyse, at den også kan ses som en eksemplificering af det, Collingwood kaldte en 'logik af spørgsmål og svar'.⁵

Det forekommer mig, at dette princip om "spørgsmål og svar" (og især Skinners formulering af det i form af greb og positioner i et argument) med fordel kan udvides til, hvad jeg vil kalde en *strategisk* kritisk praksis. Hvor dette spørgsmål/svar-princip ifølge Collingwood og Skinner skulle anvendes til at læse fortiden med henblik på måske at forstå nutiden, da handler en strategisk kritisk praksis mere om at læse nutiden med henblik på at

4 Se Skinner 234 og Tullys egne betragtninger i forhold til Skinners arbejde i samme antologi.

5 Skinner 274-75. Der er berøringsflader mellem dette "dialektiske" spørgsmål/svar-kompleks og de mere "arkæologiske" forestillinger om et sandt/falsk-kompleks som fremført af Ian Hacking og forestillingen om en historie med forskellige problematiseringsmåder som hos for eksempel Michel Foucault. Se Hacking, "Language, Truth and Reason" og Foucault.

afgøre, om (og hvordan) man kan forlænge den ind i fremtiden. Med dette mener jeg, at en strategisk kritisk praksis, i en given sammenhæng, søger at afgøre, hvilke konceptuelle greb blandt de mange tilgængelige muligheder der vil være mest holdbare og give bedst udbytte. Ud fra dette synspunkt skal en kritiker ikke kun bekymre sig om, hvorvidt de givne udsagn er logisk fyldestgørende svar på de spørgsmål, der kan påvises at ligge til grund for dem (tyngdepunktet for Collingwoods bestræbelser), men også om, hvorvidt disse spørgsmål i sig selv, i den foreliggende sammenhæng, forsat udgør spørgsmål, *der er værd at få svar på*. Hvis et eksisterende argument ifølge Skinner skal forstås som et greb under en igangværende strid, vil jeg opfordre til, at kritikken selvbevidst forstår sig selv som en praksis, hvor man indtræder i et historisk konstitueret felt af løbende moralske stridigheder og vurderer deres tendens, bedømmer hvad der er på spil i dem (hvad der kan stå, og falde, med et givent greb), fastlægger potentielle allierede og mulige modstandere, bestemmer samspil og brudflader mellem kræfterne (hvad der er og ikke er en mulig intervention) osv. Dette er kritikens strategiproblem. En strategi er, som Carl von Clausewitz forklarede i sine overvejelser om krigens væsen, en bestemt brug af "engagementer" i et felt af agonistiske kræfter, i et konfliktfelt.⁶

Kun gennem en sådan forståelse af kritik kan vi afgøre, hvad kritik kræver, og hvad der kræves af kritik, i en given situation. Disse konjunkturer er i realiteten "problemfelter"; det vil sige, at de er konceptuelle og ideologiske sammenstillinger, diskursive formationer eller sprogspil, der er generative for objekter og dermed også for spørgsmål. Og disse problemfelter er nødvendigvis historiske, for så vidt som de ændrer sig, efterhånden som deres (epistemisk-ideologiske) eksistensbetingelser ændrer sig. Selv når problemkomplekset har skiftet karakter, kan der meget vel stadig være en logisk komplementaritet mellem spørgsmål og svar, men der er måske ikke længere den fornødne kognitive korrelativitet (i Collingwoods forstand) til at give tilstrækkelig kritisk tyngde. Med andre ord kan det

6 Se Clausewitz, "On Strategy in General" kapitel 3. Jeg tilslutter mig Spivaks påstand om, at en "strategi er noget, der er tilpasset en bestemt situation. En strategi er ikke en teori." ("In a Word" 127)

problemfelt, hvor et spørgsmål er opstået som et spørgsmål, der kræver et svar, have ændret sig og derved ændret den kritiske (om end ikke nødvendigvis den logiske) status af dette spørgsmål – således at spørgsmålet står genkendeligt sammenhængende, men irrelevant tilbage. I et sådant tilfælde er der sket det, at der er opstået et nyt problemfelt, der udgør et nyt sæt krav til kritisk stillingtagen.

En del af mit argument her baserer sig på den kuhnske pointe om fremkomsten og konsolideringen af et paradigme for "normal" videnskab.⁷ I disse problemfelter er objekterne næsten blevet så selvindlysende, at de spørgsmål, der affødte dem, er forsvundet. De er ikke længere umiddelbart tilgængelige på tekstens overflade. De er indlejret, netop fordi de er blevet taget for givet. Og det, der erstatter en debat om passende spørgsmål, er en debat om fyldestgørende svar på et spørgsmål, der nu reelt er gledet i baggrunden. Problemfeltet har nu så at sige nået en tærskel. Det er blevet et "normalt" diskursivt rum; det er blevet normaliseret. Det teoretiske apparat, hvormed der genereres svar, bliver hurtigt accepteret og bliver ganske enkelt *anvendt* uden yderligere overvejelser i forhold til det domæne af spørgsmål, der udgør problemfeltet. Faktisk bliver apparatet så accepteret, at når først spillet er kendt, er det muligt på forhånd at forudse de greb, der vil blive foretaget under en strid. Dette er tydeligvis tilfældet i for eksempel essentialisme/antiessentialisme-debatten. Inden for dette felt produceres ny viden, men det er kun muligt at blive ved med at producere viden, der har antaget en regelmæssighed, en stabil form. Det er her, at *strategiproblemet* bliver afgørende. Min pointe er, at en strategisk udøvelse af kritik vil spørge, om tidspunktet for normalisering af et paradigme ikke også er det tidspunkt, hvor det er nødvendigt at rekonstruere og kaste et nyt blik på årsagen til selve de spørgsmål, hvorigennem paradigmet blev til i første omgang; at spørge, om det kritiske *udbytte* af det normale problemfelt fortsat er, hvad det var, da det først dukkede op; og hvis ikke, at spørge, hvilket sæt spørgsmål der dukker op i det nye problemfelt, der kan

7 Kuhn. Det er nok overflødigt at nævne, at der har været betydelig debat omkring Kuhns begrebsapparat, og det er ikke min hensigt her at gå ind i det. Se imidlertid det vældig brugbare værk redigeret af Gary Gutting, *Paradigms and Revolutions*.

omkonfigurere og således udvide det konceptuelle terræn, hvori et objekt er placeret.

Lad os vende tilbage til antiessentialisterne. For antiessentialisterne er kritik som nævnt en praksis, der går ud på at demonstrere deres modstanderes epistemologiske naivitet. For dem er det for eksempel noget i retning af en epistemologisk lov, at kulturer ikke er rene eller homogene; at subjektivitet aldrig findes uden for de diskursive praksisser, der konstituerer det; at identiteter aldrig er faste eller uforanderlige; at fællesskabernes grænser ikke er givet, men konstrueret osv. Deres modstandere – ofte en ældre generation af kritikere, som forekommer at mene det modsatte og tillægge kultur, subjektivitet osv. essens – bliver summarisk forkastet. Antiessentialisterne er med andre ord ikke interesserede i, hvilken konstellation af historisk konstituerede krav der kan have frembragt de formodede "essentialistiske" formuleringer. De er ikke interesserede i at afgøre, hvad den strategiske opgave var, eller hvilke faktiske epistemiske og ideologiske forhold der dannede den diskursive kontekst, hvori deres dispositioner blev truffet og deres holdninger indtaget. De er kun interesserede i at etablere deres egen epistemologiske overlegenhed. Efter min mening er hovedproblemet med antiessentialister, at de ligesom alle rationalister læser, som om de *spørgsmål*, der skal søges svar på, er evige eller kanoniske spørgsmål, som om de kritisable essentialister nødvendigvis svarede på de samme spørgsmål, som antiessentialisterne selv stiller. Med andre ord undlader antiessentialisterne at problematisere selve det spørgsmål/svar-område – det problemfelt – der danner ramme om deres egne anliggender. Følgelig kan de altid aflæse deres modstanderes fejl ud fra deres egen kontingente samtid. Antiessentialisterne er historicister. Men de historiserer svarene, ikke spørgsmålene.

Eftersom det ikke længere er muligt at tilslutte sig noget enkelt princip om politisk kalkulation eller nogen enkelt horisont for den politiske udvikling – det var implicit i såvel de radikale som de liberale versioner af Oplysningens fortælling om fremskridt frem mod demokrati og er også implicit i alle versioner af narrativet om politisk "udvikling" – må vi nødvendigvis genoverveje spørgsmålet om de intellektuelt-politiske ressourcer i vores forskellige og på forskellig vis forbundne moralske traditio-

ner. Begrebet om en "tradition" må nødvendigvis være afgørende for en sådan gentænkning af det politiske. I denne bog står jeg i gæld til Alasdair MacIntyres opfattelse heraf. For MacIntyre skal en tradition ikke forstås som noget, der går forud for moderniteten, er hævet over fornuften eller består uden konflikt. Alt det, siger han, er Oplysningens eller de burke'ske anvendelser af ordet, der fortsat styrer den moralpolitiske diskurs (MacIntyre kap. 15). Han ønsker, at vi skal forstå en tradition i den langt mere produktive betydning af en historisk udstrakt, socialt legemliggjort strid, der, som han formulerer det, i det mindste delvist handler om, hvilke goder der giver traditionen mål og mening. Således forstået kan en tradition ikke eksistere uden densitet, uden konflikt, uden forandring, uden intensitet eller uden ustabilitet. Og en kritik, der eksplicit placerer sig i dette terræn og dermed i traditionens vokabular, er en kritik, der træder ind i en sådan strids moralske rum for på én gang at bestride/bekræfte det og omforme/opretholde det. En sådan kritik må derfor altid være strategisk, for den kan aldrig på forhånd vide, hvordan og i forhold til hvilke formål dens greb skal foretages. Bemærk i øvrigt, at jeg ikke påstår, at en traditions moralske rum er homogent eller transparent enhedsligt. Dog mener jeg, at det er et sammenhængende rum i den forstand, at det er konstitueret gennem et konstant foranderligt ensemble af indsatser, koncepter, praksisser, dyder, forpligtelser, identiteter, begær og aspirationer.

EFTER POSTKOLONIALITETEN

De essays, der udgør denne bog, tilbyder et væld af undersøgelser af strategien for en postkolonial kritik på et bestemt historisk og begrebsligt tidspunkt. De arbejder derfor bevidst eksplorativt. De søger at få hold på et globalt moment af betydelig ustabilitet og usikkerhed. Det er et moment, hvor hidtil etablerede og autoritative konceptuelle paradigmer og politiske projekter (dem, der er defineret i forhold til marxisme og kulturel nationalisme, for eksempel, eller forskellige blandinger af nationalisme og socialisme) ikke længere synes at leve op til samtidens udfordringer, og hvor nye paradigmer og projekter endnu ikke helt har sat sig igennem i de gamles sted. Disse essays rummer med andre ord en slags gramsciansk interregnum, et

overgangsmoment, jeg vil beskrive som "efter postkolonialiteten". For at præcisere hvilken form for projekt en sådan kritik – efter postkolonialiteten – beskæftiger sig med, må jeg gennem den form for *strategisk* læsning, jeg har slået til lyd for, opridse noget af problemfeltet fra to tidligere momenter: postkolonialiteten selv og den antikolonialitet, den kritiserede. Hvad var det implicitte eller eksplicitte krav, som de hver især var affattet til at opfylde? Lad mig på en bevidst skematisk måde fremhæve den involverede analytik.

I slutningen af 1970'erne og 1980'erne – på et tidspunkt, hvor de "nye nationers" norm for politisk suverænitet, der blev etableret af de store antikolonialistiske nationalistiske bevægelser i Sydasiens, Afrika og Caribien, begyndte at gå i opløsning, hvor nye kapitalistiske globaliseringskræfter omarrangerede artikulationen af det lokale og det globale og dermed suverænitetsfeltet, hvor venstreorienterede antiimperialistiske regimer imploderede, hvor den nye internationale økonomiske orden, der var solidarisk med det globale syd, blev en vision på hastigt tilbagetog, kort sagt hvor Bandung-konferencens emancipatoriske tredjeverdensideologi faldt – da opstod der et nyt intellektuelt og politisk diskursfelt omkring kolonialismen. Geografisk og institutionelt placeret på universiteter i Vesten (særligt i USA og Storbritannien) og som oftest drevet af intellektuelle fra den tredje verden i diaspora og eksil, var dette teoretiske diskursfelt optaget af at genproblematisere kolonialismeforståelsen hos de nationalistiske teoretikere (både liberale og marxister), der havde arbejdet på baggrund af den antikolonialistiske kamp. Af særlig interesse for den nye teoretiske diskurs var de antikolonialistiske nationalistes afhængighed af visse epistemologiske antagelser vedrørende kultur, klasse, subjektivitet, historie, viden osv. Dette er postkolonialismens – og det politisk-teoretiske problemfelts – moment. Og den tekst, der havde allerstørst betydning for at åbne og synliggøre dette problemkompleks som et kritisk felt, var Edward Saids *Orientalism*, som blev udgivet i 1978.⁸

Det antikoloniale projekts problemfelt var naturligvis blevet defineret af kravet om politisk afkolonisering, kravet om kolonimagtens omstyrkelse. Dets mål var opnåelsen af politisk suverænitet. I den antikoloniale fortælling var kolonimagten primært blevet forstået i egenskab af en social,

8 Said, *Orientalism*. Se også hans senere refleksioner i "Orientalism Reconsidered".

økonomisk og politisk kraft, der blokerede vejen til frihed og selvbestemmelse for de koloniserede. De koloniserede var blevet berøvet, materielt og psykologisk, og det antikoloniale projekts opgave bestod i at genoprette de koloniseredes fulde suverænitet. Ifølge denne forståelse bestod det problematiske ved relationen mellem kolonialisme og viden i *uoverensstemmelsen* mellem Europas (fejl)repræsentationer og de koloniseredes virkelighed: med andre ord i problemet med den koloniale videns *uægt*hed. Hvor kolonimagten havde frembragt denne repræsentation/virkelighedsspaltning (den velkendte splittelse i form af kolonial fremmedgørelse, hvor det koloniserede subjekt adskilles fra sit autentiske selv, og hele problemet, afledt af denne splittelse, med den koloniale intelligentsias "nationale kultur"),⁹ da bestod afkoloniseringens opgave i kravet om *selvrepræsentation*, en proces med at genoprette et autentisk forhold mellem repræsentation og virkelighed. Det, som det antikoloniale øjeblik derfor først og fremmest krævede, var en *politisk teori*, en teori om *frigørende* politik, der ville medføre denne genoprettelse. Hvad der ikke var teoretiseret (eller i hvert fald, hvad der forblev underteoretiseret) i dette antikolonialistiske felt – og ikke fordi de antikoloniale nationalister var enfoldige essentialister, men fordi det endnu ikke var blevet synligt som momentets *vigtigste* spørgsmål – var hele spørgsmålet om *repræsentationens afkolonisering*, afkoloniseringen af det begrebsapparat, hvorigennem deres politiske mål blev udtænkt.

Det er dette politiske register af den kolonialistiske repræsentation, der blev åbnet i slutningen af 1970'erne med postkolonialiteten. Postkolonialitetens nye spørgsmål drejede sig ikke så meget om den gamle tanke om kolonialisme som en struktur for materiel udnyttelse og profit (antikolonialitetens spørgsmål) som om ideen om kolonialisme som en struktur af organiseret, autoritativ viden (en model, et kartotek), der opererede diskursivt for at skabe sandhedseffekter om de koloniserede. Betragtet som en kompleks samordning af viden og magt udgjorde den kolonialistiske diskurs en vilje til sandhed om de koloniserede som en del af det større projekt om Europas vilje til at beherske den ikke-europæiske verden. Desuden blev det, der blev regnet for at være det koloniale felts sandhed, autori-

9 Dette er naturligvis en berømt teoretisering, der findes hos Fanon og hos Cabral.

tativt produceret gennem repræsentationsregimer – og gennem diskursive dannelsesprotokoller – der gik på tværs af simple ideologiske skel mellem for eksempel liberalisme og marxisme. Som politisk-teoretisk projekt har postkolonialiteten altså primært beskæftiget sig med afkoloniseringen af repræsentationen; afkoloniseringen af Vestens teori om det ikke-vestlige.¹⁰ Postkolonialiteten ændrede spørgsmålet om kolonialisme og tilvejebragte et nyt sæt af begrebslige værktøjer, som ikke blot kunne genoplive kolonialismen som et igangværende problem, men også omformulere den som forholdet mellem kolonimagt og kolonial viden. Den muliggjorde på denne måde en fornyet systematisk gennemgang af samtidige praksisser i forhold til, hvor meget (eller hvordan) de reproducerede former for viden, der udsprang af kolonimagtens maskineri.

I de næsten tyve år der er gået siden udgivelsen af *Orientalism*, er hele felter af kanonisk viden blevet genåbnet for omskrivning gennem protokollerne for kritikken af den kolonialistiske diskurs.¹¹ Meget af dette har drejet sig om tematisering af de koloniseredes agens, om at modsige kolonialismen, om at dekonstruere den europæiske kulturelle fornuft osv. Det var dette postkoloniale felt, der på de nordatlantiske universiteter i sidste halvdel af 1980'erne blev indtaget af mange yngre forskere, der som mig kommer fra forskellige dele af den tredje verden.¹² Ved at arbejde i,

10 Homi Bhabhas værk er placeret i dette felt. Det har været særligt lærerigt i forhold til en detaljeret dekonstruktion af det kolonialistiske udsagn, for eksempel ved at demonstrere, at sådanne udsagn ikke er identiske med sig selv (med deres hensigter), og i virkeligheden altid er præget af en intern ustabilitet og ambivalens. Se Bhabha, *The Location of Culture*.

11 Litteraturen er alt for omfangsrig til at opliste i sin helhed. For nogle nyttige pejlemærker, se Hulme; Almond; Niranjana; Dirks, *Hollow Crown*; Dirks, *Colonialism and Culture*; Cooper og Stoler; Chatterjee, *Nationalist Thought in the Colonial World* og Prakash.

12 The Subaltern Studies Collectives skelsættende arbejde hører også med her, om end det ikke udspringer af nogen nordatlantisk kontekst. For nylig udvidede Said horisonten for *Orientalism* ved at fremføre et mere generelt argument om repræsentationer af de ikke-europæiske verdener i Vesten og ved at inddrage problemet med modstand, der (som både han selv og andre har påpeget) var fraværende i den første bog. Se hans *Culture and Imperialism*.

via og på tværs af en række discipliner inden for samfundsvidenskab og humaniora – historie, antropologi, litteratur, filosofi – gav vi os i kast med at undersøge forskellige aspekter af den kolonialistiske diskurs' arkiv. Min egen tidligere bog, *Formations of Ritual*, blev for eksempel udarbejdet som et bidrag til at uddybe og udvide dette felt (Scott). Den forsøgte til dels at forstå forholdet mellem den nutidige antropologiske beskrivelse og analyse af religion og ritual i Sri Lanka og det nittende århundredes missionær-diskurs, hvor disse praksisser først blev synlige for Vesten. Argumentet (der stadig forekommer mig ikke at være tilstrækkeligt anerkendt) var, at antropologiske objekter ikke bare giver sig selv forud for antropologiske projekter, men konstrueres i konceptuelle og ideologiske domæner, der har deres egne historier – meget ofte *koloniale* fortællinger. Min pointe var derfor, at medmindre antropologien på en løbende og systematisk måde tager sig af problemet med den konceptuelt-ideologiske *dannelse* af de objekter, der udgør dens diskurs, vil den ikke kunne undgå at reproducere en kolonialistisk diskurs.

Postkolonialitetens kognitive og politiske rum fungerede med andre ord i forhold til en vis *efterspørgsel* efter kritik: kravet om repræsentationens afkolonisering, afkoloniseringen af Vestens teori om det ikke-vestlige. Dette postkoloniale rum har grundlæggende ændret vores måder at tænke kolonialisme på. Vi skriver nu om kolonialisme på den nye tærskel, der blev skabt af antikomonalitetens udskiftning med postkolonialitet. I en vis, meget konkret forstand skriver vi nu i *kølvandet på* Edward Said. I forhold til den form for *strategisk* læsning, jeg slår til lyd for i denne bog, vil jeg argumentere for, at der var mindst to forhold, der overhovedet gjorde det *muligt* at stille spørgsmålet om den kolonialistiske repræsentations politik: Det forhold var netop eksistensen af det rum, der blev muliggjort af det *forudgående* moment, antikomonalitet, hvor problemet med politikens *horisont* (dvs. nationalstatens suverænitet) havde forekommet løst; det andet var fremkomsten af kritiske praksisser inden for humaniora og samfundsvidenskab (kald dem bare post-strukturalistiske), der beskæftigede sig med granskning af repræsentation som sådan. Disse sidstnævnte synliggjorde kolonialitetens vedholdenhed helt ind i suverænitets hjerte (i antikomonalitetens terminologi blev disse teoretiseret som neokolonia-

lisme og kulturimperialisme) og gjorde det muligt for postkolonialiteten at problematisere kolonialismen som en diskursiv formation, der bestod i nutiden.

Men samtidig fungerede denne kritiske praksis – ligesom dens tilknyttede praksisser inden for kulturkritik – gennem en vis suspendering eller udsættelse af spørgsmålet om det politiske, en udsættelse af spørgsmålet om fornyelsen af en teori om politik. Eller rettere, postkolonialiteten fungerede ved implicit at indtage den nationalistiske politiks horisont som allerede defineret af det antikoloniale projekt. Det er i en vis forstand netop denne udsættelse af spørgsmålet om det politiske, der muliggjorde en kontinuerlig kritisk analyse af de indre strukturer af den kolonialistiske videnskulturelle fornuft. Der er dog grund til at tvivle på den nutidige effektivitet af denne kritiske strategi. Denne tvivl handler ikke om dens indre kognitive sammenhængskraft, men dels om hvorvidt der er ret meget mere at opnå gennem den (i form af udvidelsen af det diskursive rum eller skabelsen af nye objekter), og dels om ikke de nye globale forhold (som defineret ved sammenbruddet af Bandung-projektet, opløsningen af Sovjetunionen, den internationale kommunistiske bevægelses sammenbrud og fremkomsten af en genoplivet og revideret liberalisme) burde foranledige os til at gætte det mål, som denne kritik blev konstrueret til at opfylde.

Det er det, denne bog handler om. Med sammenbruddet af Bandung og socialistiske projekter og med den neoliberale globaliserings nye hegemoni er det ikke længere klart, hvad der egentlig ligger i at "overvinde" vestlig magt. Desuden er det med svækkelsen af det intellektuelle og politiske ordforråd omkring nation og socialisme, som dannede ramme om formuleringen af oppositionelle tredjeverdensfremtider, ikke længere klart, hvordan alternativer skal tænkes og endnu mindre forsvares. Kort sagt er der nu en fundamental krise i den tredje verden, hvor selve sammenhængen i det sekulære moderne projekt – med dets forsikring om progressiv socioøkonomisk udvikling, med dets afhængighed af nationalstatens organisatoriske form, med dets opfattelse af det repræsentative demokrati og de frie valgs forrang osv. – ikke længere kan tages for givet. Denne krise indvarsler et nyt problemfelt og stiller nye krav til postkolonial kritik.

STUDIER/POSITIONER/ARGUMENTER

De udgør ikke akkurat en monografi, men kapitlerne – eller studierne, som jeg vil kalde dem – i denne bog danner alligevel en sammenhængende helhed. De kan alle læses for sig og for den sags skyld i en hvilken som helst rækkefølge, men bogens tre hoveddele udgør hver især en slags tematisk enhed og sammen gennemarbejder de, hvad jeg håber er en sammenhængende argumentation. Fra en diskussion af nogle af de rationaliteter, der udgjorde de koloniale projekter i Sri Lanka og Jamaica, gennem en overvejelse af nogle måder, hvorpå debatter om fortiden er blevet indsat i nationalistiske diskurser om kollektiv identitet i nutiden, til en granskning af samtidige kulturpolitiske vanskeligheder, er studierne alle grundlæggende optaget af problemet med at få hold på den postkoloniale samtid, vi bebor. Tilrettelagt på denne måde sigter bogen mod at blande sig i – for på en eller anden måde at bidrage til at ændre – den eksisterende konfiguration af den postkoloniale kritiks diskursive rum.

Del 1, "Rationaliteter", består af tre studier. Hver af disse er optaget af, hvordan man i nutiden tænker kritisk om kolonihistorie. Sagt på en anden måde beskæftiger de sig med fortællinger om den postkoloniale nutid. Men det er en del af den pointe, jeg ønsker at pege på her, at samtidens kritiske behov, der danner ramme om konstruktionen af historierne om det koloniale, ikke i sig selv bør opfattes som transparente eller selvindlysende. Samtidens historier burde med andre ord ikke kun være opmærksomme på de skiftende konturer af de fortider, de gransker, men også på de skiftende konturer af de nutider, de selv bebor og er skrevet ud fra. Argumentet i denne bog hviler i virkeligheden på, hvad jeg opfatter som den ændrede karakter af det krav, en postkolonial kritik af nutiden stiller til konstruktionen af den koloniale fortid.

Hvor det spørgsmål, der animerede de koloniale nationalistiske og emancipatoriske fortællinger, rettede sig mod spørgsmålet om den koloniale holdning til de koloniserede eller omfanget af inklusion/eksklusion praktiseret af kolonimagten, da er det et andet spørgsmål, der animerer det nye kritiske behov, nemlig hvad er de konceptuelle og institutionelle dimensioner af vores modernitet? Dette spørgsmål stræber mod at udforske de nye begreber – og de institutioner, der er baseret på disse begreber

– som kolonial/vestlig magt har indskrevet i det sociale terræn, og mod at undersøge karakteren af de transformationer og reorganiseringer, der blev effektueret af denne nye form for magt. Jeg vil specifikt opfordre til, at vi forsøger at forstå det koloniale på en sådan måde, at vi får kastet lys over, hvordan moderne magt er indskrevet i det koloniales herredømmepraksisser. Det er især vigtigt at forstå, at det kolonialt moderne udvirker en særlig ændring af herredømmets politiske rationaliteter. Og jeg vil hævde, at reform var afgørende for den nye herredømmerationalitet, som vi kan se komme på banen i hvert fald nogle steder frem mod midten af det 19. århundrede. Det særlige ved reformprojektet var, at det ikke blot var optaget af detaljerne omkring forskellige former for adfærd; det var optaget af helheden af det sociale, af en indbyrdes forbundet livsorden.¹³ Reform, hvor magten kom til at virke i og gennem selve diskursen om fremskridt og forbedring, omorganiserede det institutionelle terræn og de diskursive rammer for det kollektive liv i teori og praksis. Det afgørende for denne undersøgelse er derfor særligt en analytisk beskrivelse af den magtform, der ikke blot ændrede styrkebalancen i kampen mellem koloniasator og koloniseret, men som ændrede *selve kampens topologi*. Dette er i høj grad, hvad *moderne* magt handler om. Moderne magt – i særdeleshed *regeringsmagt* – er en form for magt, der ikke så meget beror på detaljerne af adfærdsformerne som på de betingelser, der tvinger adfærden til at antage en bestemt form. Denne magt virker ved at skabe en ny horisont – det *sociale* – som handling defineres, opleves og transformeres ud fra.

Læg mærke til, hvad der bliver efterspurgt her. Der er ikke behov for et nyt kapitel i den velkendte antikoniale historie, der understreger behovet for at give de koloniserede den "agens" tilbage, som eurocentrismen har frataget dem. Denne historie er optaget af at vise, at den europæiske magt trods sin selvforståelse aldrig var altomfattende, aldrig fuldkommen, og at de koloniserede altid har gjort modstand, altid (med en velkendt formulering) har skabt deres egen historie. Hvad jeg siger her, er noget andet,

13 I denne henseende synes jeg, at det er meget lærerigt at læse Mitchells beskrivelse af det koloniale projekt i Egypten, nærmere bestemt den ændrede tænkning af udannelse og ombygning af landsbyer. Se hans *Colonizing Egypt*, især kapitel 2 og 3.

nemlig at i en kritisk undersøgelse af kolonialismen i vores postkoloniale samtid er det ikke forfægtelsen (eller genopvækkelsen) af de koloniseredes menneskelighed, der er på spil. Det handler ikke om, *hvorvidt* de koloniserede tilpassede sig eller gjorde modstand. Det handler om, *hvordan* (koloni) magten ændrede den topologi, hvor tilpasning eller modstand overhovedet var *mulig*. Opmærksomheden må således nu rettes mod en beskrivelse af den topologi og den kraft, der frembringer ændringen – altså en beskrivelse af moderne magt. I én version af den antikoloniale historie (den liberalrationalistiske version) skulle man tage moderniteten til sig; i en anden version (den kulturelnationalistiske version) skulle moderniteten undgås; og i en tredje (den marxistiske version) blev en borgerlig modernitet kritiseret til fordel for en socialistisk. Men i alle versioner af denne historie var moderniteten altid allerede indsat i en *normativ* fortælling. I disse fortællinger var moderniteten aldrig *selv* genstand for en ikke-teleologisk undersøgelse, en ikke-teleologisk kritik. Det er, hvad den postkoloniale samtid kræver i dag. Snarere end det antikoloniale problem med at vælte kolonialismen (eller Vesten) eller afkoloniseringen af Vestens repræsentation af ikke-Vesten, er det vigtige for denne nutid en kritisk granskning af de praksisser, modaliteter og projekter, hvorigennem moderniteten indsatte sig selv i og ændrede de koloniseredes liv.

I de tre kapitler, der udgør dette afsnit af bogen, sporer jeg nogle af disse ændringer i en srilankansk og jamaicansk kontekst. Dermed ønsker jeg naturligvis ikke at insinuere, at præcis sådanne ændringer fandt sted overalt i den koloniale verden eller fandt sted på samme måde. Min pointe står og falder ikke med de faktiske fortællingers generaliserbarhed. Den står og falder derimod med sammenhængskraften i den teoretiske påstand om, hvordan man kan læse den koloniale fortid i forhold til den postkoloniale nutid. Jeg søger en form for beskrivelse af den moderne koloniale fortid, der giver os et skarper blik for konturerne af den historiske nutid, vi lever i, så vi kan udvide mulighederne for at omforme den.

Del 2, "Fortællinger", består af to essays. Hvert af dem er optaget af problemet med "fortiden" i "nutiden"; mere specifikt af mobiliseringen af sandheden-om-fortiden med henblik på at sikre politisk kulturelle fordringer i nutiden – i ét tilfælde konstruktioner af sandheden om den

singalesiske fortid, og i det andet konstruktioner af sandheden om den afro-caribiske fortid. I begge tilfælde ønsker jeg at gennemtænke positioner (henholdsvis R.A.L.H. Gunawardanas kritik af singalesisk chauvinisme og Kamau Brathwaites kritik af eurocentrismen), som har været enormt vigtige bidrag på deres respektive postkoloniale områder – Sri Lanka og det engelsktalende Caribien. Begge har spillet en central rolle i åbningen eller muliggørelsen af et konceptuelt rum for udøvelsen af social, politisk og kulturel kritik. Faktisk har deres interventioner på mange måder været centrale for *omdefineringen* af vilkårene for en sådan kritik, og dét i en sådan grad at vi, der kommer efter, nødvendigvis arbejder inden for den topologi, de har stillet til rådighed for os.

Jeg er dog uenig i den formulering af "fortider", som de begge opererer med. Men det er ikke, fordi jeg mener, at nogen af dem *tager fejl* i en eller anden grundlæggende epistemologisk forstand, og at man derfor burde lægge dem bag sig og komme videre. Som jeg skitserede tidligere, er det på dette punkt, jeg er grundlæggende uenig med antiessentialisterne. Mit eget fokus er et andet; jeg er interesseret i udøvelsen af en kritik, der etablerer *både* forbindelser og afkoblinger. Det indebærer en anerkendelse af, at kritikernes svar er forbundet med spørgsmål, der udgår fra et problemfelt, de selv er en del af. Det er derfor, kritik for mig er en *strategisk* praksis. For mig er det grundlæggende problem ikke, at vi har brug for flere antiessentialistiske svar på de spørgsmål, Gunawardana og Brathwaite var optaget af: singalesisk identitet, sort identitet. For mig er problemet snarere, at de spørgsmål, der definerer vores egen konjunktur, måske har ændret sig fundamentalt. Vi bebor ikke længere det problemfelt, hvorfra Gunawardana og Brathwaite skrev. Derfor handler det om det nye krav, det nye spørgsmål, som det nutidige, fremspirende problemfelt frembringer. Forstået på denne måde, snarere end som en arrogant fejltagelsernes historie, kan man begynde at konstruere kritiske intellektuelle traditioner – som tematiserer singalesisk identitet, som tematiserer sort caribisk identitet – omkring kulturpolitiske indgreb i det, der i realiteten er historisk skiftende problemfelter.

Del 3, "Fremtider," består af tre essays. Disse er langt mere optaget af nutiden i forsøg på at "omforme" udsigten til alternative fremtider. Kapitel 6 er det eneste af de otte kapitler, der ikke specifikt beskæftiger sig med

materiale fra hverken Sri Lanka eller Caribien. Det fremlægger nogle af de mere generelle træk ved den historiske og konceptuelle topologi, som danner grundlag for spørgsmålet om "fremtiden" (i hvert fald, som jeg forstår det). Essayene handler om at indfolde den teori om politik, der har karakteriseret postkolonialiteten, i en ny teori om politik. Det er, hvad jeg opfatter som det centrale krav *efter* postkolonialiteten.

Som jeg har beskrevet det, har postkolonial kritik indgået i det større, samtidige kulturkritiske projekt. Og et af de træk, der har karakteriseret denne kritiske praksis, er en vis suspendering af spørgsmålet om det politiske, eller rettere en vis ubestemt udsættelse af det. Årsagen er velkendt. Denne praksis har tilskyndet til, at det vigtige er den systematiske granskning af de antagelser (epistemiske antagelser, kønsmæssige antagelser, racemæssige antagelser, nationale antagelser, humanistiske antagelser), hvorigennem modstridende opfattelser af det politiske (især marxistiske opfattelser) er blevet konstrueret og bemyndiget. Desuden er det blevet hævdet, at disse antagelser i en meget afgørende betydning i sig selv er "politiske" antagelser, for så vidt som de vedrører magtforhold. (Anvendelserne af det gramscianske begreb "hegemoni" har selvfølgelig været væsentlige her). Jeg har ingen problemer med dette. Dette træk har gjort meget for at udvide vores opfattelse af det politiske. Det har meget nyttigt insisteret på, at det politiske *felt* ikke skal begrænses til diskurser og praksisser vedrørende statens dispositioner. Men samtidig, nu hvor den venstreorienterede oppositionelle *horisont* som sådan er blevet afviklet, har denne kritiske strategi ikke samme gennemslagskraft. Hele problemet med politisk dømmekraft, politisk repræsentation og fællesskab, rettigheder og retfærdighed, med det gode, med forpligtelse, må genintegreres i vores interesseområde: fra en politisk teori til en teori om politik. Heri lægges der vægt på det *politiske* snarere end kulturkritikken, hvilket ikke er det samme som at fortrænge det felt af problemer, der rejses og behandles i den kulturelle kritik af Europa, men derimod at indfolde dem i en kritikstrategi, der omfatter makropolitisk spørgsmål.

Hvis vi tager samtidskritikkens problematiske stade alvorligt, må vi sætte et helt felt af antagelser om vores nutidige politiske sprog under lup. For eksempel bliver vi nu nødt til at genoverveje vores antagelser om

distinktionen mellem radikal og konservativ, der i høj grad har formet og styret vores moderne eller modernistiske tænkning af politiske tilhørsforhold, vores håndtering af be- og afkræftelse af positioner i den politiske arena. Vi er nødt til at spørge os selv, i hvilket omfang og i hvilken forstand den skelnen er hængt op på en godtagelse af Oplysningens fortælling om fremskridt, fornuft og frigørelse. For i den historie ligger det implicit, at det at være "radikal" er at indtage en bestemt relation i forhold til et praksisfællesskab, man kritiserer; et forhold af eksternalitet, af begrebsmæssig afstandtagen fra dets fejl og dets naivitet. Det skyldes, at den radikale helt grundlæggende allerede *ved*, allerede besidder de bestemte principper, som sand viden er baseret på. At være "konservativ", derimod, er at være vævet ind i "tradition", ubøjeelig i forhold til forandring, uvillig til at anerkende vores modernitets åbenlyse fremskridt og anerkende den åbenlyse effektivitet, der er et resultat af fornuft (eller teori). Ikke-marxistiske antiliberaler som Michael Oakeshott og Alasdair MacIntyre har lært os en hel del om denne histories armod, om dens rationalisme og også om dens hybris.¹⁴ Hvis vi skal konfrontere vores nutid i vendinger, der er tilstrækkelige til at gøre den forståelig, har vi intet andet valg end at opgive historien om radikalisme og konservatisme – uanset hvad der har været af fordele ved den i en tidligere historisk konjunktur. Vi må finde en anden historie, med et vokabular, der distribuerer sine distinktioner på en anden måde på tværs af det politiske felt. Dette er naturligvis ét bud på, hvad begrebet *governmentality* eller styringsrationalitet går ud på i den foucauldianske historie, hvori begrebet opererer.

Udover Michel Foucault er også politiske tænkere som John Gray og William Connolly af stor værdi under forsøget på at tænke op imod de nutider, vi lever i.¹⁵ De ønsker begge at arbejde imod de normaliseringer af identitet, der udgør nutidens tilsyneladende immobilitet. Dette er årsagen til, at de begge lægger vægt på agonisme, forskellighed og kontingens. Det er ikke, fordi de tror, at "agonisme" er mere essentiel, mere grundlæggende

14 Jeg tænker her på Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* og MacIntyre, *After Virtue*.

15 Se Gray og Connolly.

for menneskelig trivsel end konsensus. Det er snarere, fordi konsensus-teoretikere (uanset om de er af habermasiansk eller rawlsiansk overbevisning) har en tendens til at lede efter et rationalistisk og universalistisk ståsted for at sikre den sociale kontrakt. Og dette afhænger uvægerligt af et regulativt ideal, der stiller i udsigt, at det politiske vil kunne forsegles mod samspillet af indbyrdes stridende forskelle. Gray og Connolly ønsker at hylde sådanne grundlæggende forskelle og finde rum for en flerhed af modstridende jeger inden for det politiskes offentlige sfære. Samtidig er de, i modsætning til liberale og postmodernister (men i lighed med kommunitarister som Michael Sandel),¹⁶ skeptiske over for det synspunkt, der tingsliggør forskelligheden og blot opfatter kontingensen som noget, der autoriserer en voluntaristisk opfattelse af selvet, et selv med ubegrænset mulighed for at vælge til og fra. Begge anerkender de, at der er former for kontingens – Connolly kalder det "forskansede" eller "indprægede" kontingenser, og Frankfurterskolen kaldte det "anden natur" – der er dybere internaliseret end andre; de anerkender begge, at identitet ikke udelukkende er konstrueret (den konstruktivistiske påstand), men også fundet eller tilkommet. Det er derfor, de begge til en vis grad anerkender det tragiske i menneskelivet, det, som Gray kalder "historisk skæbne." Men netop fordi forskellighed ikke kan reduceres til rationelle valg, er det politiske uundværligt, netop derfor er det formålsløst at forsøge at foregribe faren ved det politiske, at forsøge at sikre (og dermed fortrænge) det politiske gennem metafysiske garantier. Det er netop, fordi paradokset er uudsletteligt, at det er nødvendigt at se det politiske i øjnene som et domæne, der ikke er et principielt, men et fredens anliggende, som ikke er sandheden, men består af delvise og betingede forlig; en sfære, hvor forskellighed og tvetydighed kan bringes i spil og forhandles frem for at skjules.

Med alt det her ønsker jeg kort fortalt at opnå en kritisk praksis over for vores postkoloniale samtid, som hverken er den gamle marxisme med dens sikre viden om en bemestret og kontrolleret fremtid, eller den nyere poststrukturalistiske kulturkritik med dens accentuering af rationalitets-

16 Se Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* og hans nyere *Democracy's Discontents*.

dekonstruktion, og heller ikke den liberaldemokratiske politiske kritik (i nogen af dens rawlsianske eller habermasianske versioner), der valoriserer en konsensualistisk, plural individualisme. Jeg mener, at nutiden byder os at løfte den sværere opgave, det er grundlæggende at tænke imod normaliseringen af vores politiske modernitets epistemologiske og institutionelle former. Hvordan vi møder denne udfordring, vil få konsekvenser, tror jeg, for vores chancer for at kunne forestille os et alternativ til det, Partha Chatterjee engang så gribende beskrev som vores "postkoloniale elendighed" (*The Nation and Its Fragments* 11). Denne bog er en bestræbelse i den retning.

Oversat af Morten Visby

David Scott er professor i antropologi ved Columbia University. Han har grundlagt og redigeret det postkoloniale tidsskrift *Small Axe* og har blandt andet udgivet bøgerne *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (2004), *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice* (2014) og *Stuart Hall's Voice: Intimations of an Ethics of Receptive Generosity* (2017). David Scott udgives her for første gang på dansk, og den oversatte tekst er indledningen fra hans bog *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (1999).

KEYWORDS

DK: kritik; postkolonialitet; politisk strategi

EN: Criticism; Postcoloniality; Political Strategy

CRITICISM AFTER POSTCOLONIALITY

How can we best forge a theoretical practice that directly addresses the struggles of once-colonized countries, many of which face the collapse of both state and society in today's era of economic reform? David Scott argues that recent cultural theories aimed at "deconstructing" Western representations of the non-West have been successful to a point, but that changing realities in these countries require a new approach. In *Refashioning Futures*, he proposes a *strategic* practice of criticism that brings the political more clearly into view in areas of the world where the very coherence of a secular-modern project can no longer be taken for granted.

LITTERATUR

- Almond, Philip. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge University Press, 1988.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters*. Cornell University Press, 1991.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1995.
- Cabral, Amílcar. *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral*. Africa Information Service, 1973.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought in the Colonial World: A Derivative Discourse?* Zed Press, 1986.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press, 1993.
- Clausewitz, Carl von. *On War*. Princeton University Press, 1976.
- Collingwood, R.G. *An Autobiography*. Oxford University Press, 1939.
- Connolly, William. *The Ethos of Pluralization*. University of Minnesota Press, 1995.
- Cooper, Frederick, og Ann Stoler, red. "Tensions of Empire". *American Ethnologist* 16, nov. 1989, s. 609-621.
- Dirks, Nicholas B. *Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge University Press, 1987.
- Dirks, Nicholas B., red. *Colonialism and Culture*. University of Michigan Press, 1992.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Vintage, 1967.
- Foucault, Michel. "History of Systems of Thought". *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, redigeret af Donald F. Bouchard, Cornell University Press, 1977.
- Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge, 1995.
- Gutting, Gary, red. *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. University of Notre Dame Press, 1980.
- Hacking, Ian. "Language, Truth and Reason". *Rationality and Relativism*, redigeret af Martin Hollis og Steven Lukes, Basil Blackwell, 1982.
- Hacking, Ian. *Representing and Intervening: Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press, 1983.
- Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal*. Verso, 1988.
- Hall, Stuart. "Politics, Contingency, Strategy". *Small Axe* 1, marts 1997, s. 141-159.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Methuen, 1986.
- Koselleck, Reinhart. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. MIT Press, 1988.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. udg., University of Chicago Press, 1970.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*, 2. udg., University of Notre Dame Press, 1984.
- Mink, Louis O. *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*. Indiana University Press, 1969.

- Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Cambridge University Press, 1988.
- Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery in the Colonial World*. Oxford University Press, 1983.
- Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. University of California Press, 1992.
- Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Liberty Press, 1962.
- Prakash, Gyan, red. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton University Press, 1995.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, 1989.
- Said, Edward. *Orientalism*. Vintage, 1978.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Harvard University Press, 1983.
- Said, Edward. "Orientalism Reconsidered". *Race and Class* 27, efterår 1985, s. 1-15.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. Knopf, 1993.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982.
- Sandel, Michael. *Democracy's Discontents: America in Search of a Public Philosophy*. Belknap Press, 1996.
- Scott, David. *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. University of Minnesota Press, 1994.
- Skinner, Quentin. "A Reply to My Critics". *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, redigeret af James Tully, Princeton University Press, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "In a Word: An Interview". *Differences* 1, 1989, s. 124-56.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Criticism, Feminism, and Institution (med Elizabeth Grosz)". *Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, redigeret af Sarah Harasyn, Routledge, 1990.
- Tully, James. "The Pen Is a Mighty Sword". *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, redigeret af James Tully, Princeton University Press, 1988.
- Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, 1987.

ET KRITISK POSTHUMANT SUBJEKT?

Braidottis og Haraways diskussioner om subjektivitet og det mere-end-menneskelige

Hvordan defineres et kritisk subjekt i en posthumanistisk forståelsesramme? Kan kritisk subjektivitet inkludere det mere-end-menneskelige? Denne artikel ser tilbage på en feministisk diskussion omkring posthumanisme og det posthumane imellem de to toneangivende feministiske tænkere Donna Haraway og Rosi Braidotti. Artiklen sporer diskussionen tilbage til et interview med Haraway og en artikel af Braidotti i samme nummer af tidsskriftet *Theory, Culture & Society* i 2006 (Gane; Braidotti, "Posthuman. All Too Human").

Posthumanisme er opstået som en ny, postdisciplinær videnskabssteoretisk retning i starten af det 21. århundrede.¹ Den har forskellige manifestationer, men anlægger et grundlæggende materialistisk kritisk perspektiv på det humanistiske verdensbillede med mennesket i centrum siden renæssancen. Posthumanister gentænker humanistiske forestillinger om mennesket som et rationelt og autonomt subjekt ud fra biologiske, tek-

1 Om forskellige former for posthumanisme se f.eks. Braidotti "A Theoretical Framework" og Braidotti og Hlavajova *Posthuman Glossary*. For diskussioner om posthumanismen se f.eks. også Barad, "Posthumanist Performativity"; Wolfe; Herbrechter; Åsberg og Braidotti; Lykke "Posthumane visioner"; Thomsen.

nologiske og materielle relationer. Præfikset post- i posthumanisme eller posthumanitet signalerer ikke et *efter* eller en ende på humanismen, men problematiserer "human exceptionalisme" og søger at udvide den ved at inkludere perspektiver på ikke-menneskelige og mere-end-menneskelige, hybride livsformer (Åsberg 11). Det er en måde at tænke hinsides humanismen. Begrebet *det posthumane* er omdiskuteret og har været til debat i den feministiske tænkning siden starten af 1990'erne (Haraway "Ecce Homo"; Hayles; Barad "Posthumanist Performativity"). Det stammer blandt andet fra science fiction og er blevet brugt i mange forskellige konstellationer om hybrider af teknologiske og biologiske eksistenser. I Braidottis posthumane feminisme betegner *det posthumane* ikke noget *efter-menneskeligt*, men en historisk tilstand og konvergens i den Antropocæne tidsalder.

Artiklen undersøger mere specifikt Braidottis og Haraways diskussioner af posthumanismen og begrebet *det posthumane* i *Theory, Culture & Society* i 2006 og frem til Haraways *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016) og Braidottis *Posthuman Feminism* (2021). Haraways *A Manifesto for Cyborgs* (1989) bliver ofte set som en hovedkilde til det posthumane, men hun undgår selv at bruge termen og er kritisk over for posthumanismen som filosofisk retning. Braidotti har derimod argumenteret for at betegne Haraways tænkning som posthumanistisk.

Denne artikel argumenterer for, at der – trods de filosofiske og terminologiske forskelle i deres tænkning – er en fællesnævner i Braidottis og Haraways kritiske, feministiske gentænkning af subjektivitet ud fra mere-end-menneskelige perspektiver. Spørgsmålet i forhold til det kritiske posthumane subjekt er, hvorvidt, og i så fald på hvilken måde, kritiske subjekter kan inkludere ikke-menneskelige positioner.

NÅR VI ALDRIG HAR VÆRET MENNESKELIGE

Donna Haraway blev interviewet af redaktør og sociolog Nicholas Gane i *Theory, Culture & Society* i 2006. Titlen på interviewet "When we have never been human. What is to be done?" stiller spørgsmål ved, hvorvidt humanismen overhovedet har været human. Det nytter ikke at tale om det post-humane, hvis der endnu ikke er og aldrig har været et inkluderende

begreb for det humane. Historisk set har humanismen ifølge Haraway forbedret forholdene generelt for nogle, men har også været inhuman i den etiske forståelse af ordet. Desuden er menneskene ikke en isoleret art, men tæt knyttet til andre arter og teknologier.

I interviewet spørger Gane til, hvad der er sket i tænkningen omkring grænserne mellem mennesker og dyr og mellem organismer og maskiner, siden Haraways indflydelsesrige *A Manifesto for Cyborgs* blev publiceret i *Socialist Review* i 1985. Cyborg-figuren er en hybrid af dyr og maskine; den er både menneske og teknologi. Det er en figuration, som Haraway henter fra bl.a. science fiction-genren og fra robotteknologien og biovidenskab. Med cyborgeren foreslår Haraway en affirmativ måde at leve og tænke med teknologier og at tænke relationerne imellem menneske og teknologi som tæt sammenknyttede. Cyborgeren er på samme tid *noget* og *nogen*, en teknologisk organisme, hvori subjekt og objekt, natur og kultur er uadskilleligt. Haraway er optaget af, hvordan man kan leve med teknologien i alle dens modsætninger, og manifestet er hverken technofobisk eller technofilt (Lykke et al. 11). I kølvandet på den kolde krigs atomare trusler er Haraway dog yderst kritisk over for enøjet teknologisk fremskridtstro. Brugen af teknologi må altid ske i relation til sociale, biologiske og zoologiske forhold.

Disse socio-bio-zoo-aspekter videreudvikler Haraway siden i manifestet *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness* (2003). I manifestet gør hun op med den fundamentale dikotomi i vestlig teori mellem natur og kultur, som hun sammentænker i den symbiotiske term *naturkulturer* (eng. *naturecultures*) (8-10).² Haraway er ph.d. i biologi og interesseret i både biologiske organismer og deres sociale funktion i arbejdsdelingen (Gane 135). Haraway påpeger i interviewet, at "companion species" ofte er blevet overfortolket i betydningen katte og hunde, men handler om relationer mellem arter i meget bredere forstand (Gane 140). Frem for som herrer, hævet og i kontrol over en tingsliggjort natur, ser hun menneskearten som akkompagneret af andre arter. Biologisk set eksisterer

2 I essayet "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others" (1992) argumenterer Haraway for, at dikotomier som natur-kultur og subjekt-objekt er skel funderede i patriarkalske, ødipale narrativer.

menneskearten i tæt symbiose med andre arter og organismer; for eksempel med bakterier i tarmene og med planter og træer i kraft af fotosyntesen.

Men hvad er så Haraways anke mod posthumanismen? Centralt i Haraways tænkning er et opgør med binære grænsedragninger og universalismer. Som andre *post*-præfikser kan posthumanisme nemt forstås og anvendes som en ahistorisk kategori. Der er ifølge Haraway en risiko for, at posthumanisme tegner en ny form for universalisme, hvilket hun prøver at undgå i sin tænkning. I interviewet taler Haraway for at bibeholde humanismen, samtidig med at det må problematiseres som universel kategori. Som hun formulerer det med et twist, så kan vi "ikke *ikke* ville have dette problematiske universelle" (Gane 140).³ Begrebet *posthuman* ser hun desuden som begrænsende og vildledende, da det i sin terminologi stadig har udgangspunkt i mennesket. Med sit fokus på artsfællesskaber og interartslige relationer er Haraway derfor med egne ord mere "zoo-ontologisk" end *post*-humanistisk (Gane 140).

Haraway anerkender dog i interviewet en form for alliance med Katherine Hayles i *How We Became Posthuman* (1999), der insisterer på informationens materialitet i det interface, hvor mennesker møder IT-apparatet. Informationsteknologierne har aldrig været immaterielle – hvis nogen stadig skulle påstå det. Internettet og de digitale teknologier er om noget materielle med store servere, computere, ledninger med plastic og metaller og satellitter, som overfører informationer. Cyborg-figurens hybride teknologi-menneskedyr er en oplagt figuration i Hayles' nymaterialistiske og posthumanistiske analyse. Haraway er samtidig skeptisk over for enhver transhumanistisk tiltro til, at teknologien kan levere alle løsninger på verdens kriser. Frem for at ty til posthumanisme foretrækker hun derfor at udvikle andre hybride figurationer til at beskrive samspillet mellem arter og teknologier.

MENNESKET I ET POSTHUMANISTISK LANDSKAB

Haraway anvendte faktisk allerede selv betegnelsen *post-humanist* i essayet "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others" (1992) med undertitlen, "The Human in a Post-humanist Landscape" (47–61). Det

3 Min oversættelse fra engelsk.

"post-humanistiske landskab" defineres ikke direkte i essayet, men det indrammer en verden, hvor mennesket ikke længere er i centrum af verden som et autonomt, herskende subjekt. Essayet udvikler en postfeministisk kritik af humanismen som en universel generisk form baseret på "the face of man" ("Ecce Homo" 47). I den poststrukturalistiske kritik, som Haraway skriver sig ind i, identificeres subjektets død med opgøret med én sammenhængende, magtfuld subjektivitet. I vestlig kultur har det herskende subjekt historisk set været begrænset til landejere, fædre og sønner og dem, der har adgang til "repræsentation, magt, sprog, teori, bomber og videnskab". Oplysningens rationelle og herskende subjekt var i reglen begrænset til hvide mænd og dermed både kønnet og racistisk, påpeger hun ("Ecce Homo" 49).⁴

Feministisk teori drejer sig om en kritisk gentænkning af hvem og hvad, der tæller med som subjekt. Kritikken af patriarkatets forestillede og udøvende herredømme er grundlæggende for Haraways tænkning. I forlængelse af feministisk tænkning siden Simone de Beauvoirs *Det andet køn* (1949) gør postfeminismen op med fantasien om et endeligt, sammenhængende subjekt i erkendelsen af, at personlig og kollektiv identitet er prekært og konstant foranderligt ("Ecce Homo" 58). Den feministiske dekonstruktion af subjektet indebærer en fundamental afvisning af et stabilt, privilegeret, herskende subjekt til fordel for differentierende, selvrepræsenterende subjektiviteter. Postfeminismen drejer sig ikke kun om, hvorvidt kvinder tæller med som subjekter, men om, hvem der defineres som menneske. I essayets titel refererer Haraway til begrebet *the inappropriate(d) others*, der involverer alle dem, der ikke lige passer ind, eller som bliver gjort upassende og utilpassede inden for gældende kulturelle grænser.

Den feministiske redefinering af humanitet kræver ifølge Haraway nye figurationer, som ikke er låst fast i køns kategorier eller binær, patriarkalsk tænkning omkring det humane. Haraway stiller derfor spørgsmålet: "Hvordan kan humanitet have en figur uden for de humanistiske narrativer; hvilke sprog ville sådanne figurer tale?" ("Ecce Homo" 49).⁵ I essayet ser Haraway tilbage på to figurer i vestlig humanisme. Den selvopofrende

4 Min oversættelse fra engelsk.

5 Min oversættelse fra engelsk.

og lidende idealfigur Jesus Kristus, der forener det menneskelige med det guddommeligt universelle ("Ecce Homo" 52). Og Soujourner Truth, den sorte, kvindelige slave, der i en tale i Ohio i 1851 stillede det berømte spørgsmål "Ain't I a Woman?". Spørgsmålet erklærer og dekonstruerer samtidig spørgsmålet om kvindelig identitet og citeres ofte i den sorte feministiske kritik.⁶ I spørgsmålet finder Haraway en måde at forestille sig en kollektiv humanitet uden at konstruere en lukket kategori ("Ecce Homo" 54). Sorte kvinder var på Truths tid slavegjorte, racegjorte, seksualiserede og mærkede som den hvide mands ejendom. De blev derfor hverken retsligt eller symbolsk anset som mennesker. Retsligt set var hvide kvinder i USA for så vidt heller ikke politiske subjekter, da de for eksempel endnu ikke havde stemmeret, men de var dog beskyttet af visse rettigheder gennem ægteskabet som patriarkalsk dominansform. Enhver undertrykkelsesform kræver ifølge Haraway en analyse af de specifikke historiske forhold omkring produktion og reproduktion og teorier om race og kønsforskelle ("Ecce Homo" 57). Det vil med andre ord sige en *intersektionel* analyse, funderet i de specifikke historiske undertrykkende forhold.⁷ Den postfeministiske teori er forankret i sociale og diskursive forhold, samtidig med at den peger på alt det, der ligger uden for, på engelsk *excess* ("Ecce Homo" 54). Haraway låner begrebet "excentriske subjekter" fra en artikel fra 1990 af den feministiske forfatter Teresa de Lauretis for at inkludere subjektpositioner uden for de traditionelle binære køns kategorier, såsom lesbiske, biseksuelle og transkønnede.⁸ Lauretis rekonceptualiserer subjektet som foranderligt og mangfoldigt og gentænker identitet som dis-identifikation, og modstand og agens mod undertrykkelse (Lauretis 116). Informeret af den postfeministiske og sorte feministiske kritik foreslår Haraway en forskelspolitik, der

6 F.eks. i bell hooks' *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981). I note 10 oplister Haraway et udvalg af andre tekster, der tager udgangspunkt i Truths spørgsmål ("Ecce Homo" 61).

7 Intersektionalitet er en feministisk analytisk metode til at beskrive interaktionen af faktorer som race og køn i forhold til strukturel diskrimination og politisk undertrykkelse i et samfund. Se f.eks. Crenshaw og Lykke, *Feminist Studies*.

8 Terasa Lauretis er en italiensk forfatter og i dag professor emerita ved University of California, Santa Cruz.

fundamentalt skal bryde med enhver form for herskende subjekt og med den (patriarkalske) nostalgi, der er knyttet hertil, til fordel for ustabile og destabiliserende subjekter.

ALT FOR MENNESKELIGE

I artiklen "Posthuman, All Too Human. Towards a New Process Ontology" i *Theory, Culture & Society* argumenterer Braidotti for posthumanismen som en nødvendig historisk kritik af vestlig humanisme, antropocentrisme, patriarkalisme og kolonialisme. Braidotti beskriver Haraway som sin "rejsedelesager" og en "unostalgisk posthuman tænker". Ifølge Braidotti er Haraways tænkning "high post-humanism", da den decentrerer mennesket til fordel for posthuman og bio-centreret lighedstænkning ("Posthuman, All Too Human" 197-198). Hun underbygger sin påstand om, at Haraways tænkning er posthumanistisk på to måder: For det første mener hun, at filosofisk posthumanisme netop er kendetegnende for den poststrukturalistiske generation, som Haraway tilhører. For det andet mener hun, at posthumanisme er en mere målrettet, men mindre udbredt form for *post-antropocentrisme*, som hun ser Haraway som en feministisk hovedekspONENT for ("Posthuman, All Too Human" 197-199). Men i forhold til det første definerer Haraway sin tænkning som (post)feministisk frem for som poststrukturalistisk og slet ikke som posthumanistisk. For det andet har hun sidenhen opponeret imod betegnelsen *Antropocæn*, og som følge heraf vil hun vel heller ikke beskrives som ekspONENT for post-antropocentrisme. Debatten omkring det *posthumane* og begrebsliggørelsen af *Antropocæn* blussede op omtrent samtidig, og der har været en dialog mellem de to felter. *Antropocæn* beskriver helt kort forklaret beskriver den nuværende geologiske æra i forhold til den menneskelige påvirkning af jordens bæredygtighed.⁹ Haraway argumenterer dog for andre mere differentierende historiske

9 Termen *Antropocæn* (eng. *Anthropocene*) blev introduceret af Nobelprismodtager, Paul Crutzen i 2000 og blev anbefalet som videnskabelig term af the International Geological Association i Cape Town i august 2016 (Braidotti "A Theoretical Framework" 53 note 4). For nærmere diskussioner af *Antropocæn* se f.eks. Braidotti, Davis og Turpin, Tsing et al., Demos, Thomsen og Wamberg, Yusoff.

termer som *Kapitalocæn* eller *Plantageocæn*, der ikke lægger ansvaret for klima- og miljøkriserne på hele menneskeheden generelt, men peger mere historisk specifikt på kapitalismen, industrialiseringen og imperialistisk plantagedrift som historiske grunde til ødelæggelsen og udnyttelsen af jordens bæredygtighed ("Anthropocene, Capitalocene" 2015).

I forhold til denne artikels fokus er det særligt relevant, hvordan Braidotti argumenterer for, at enhver seriøs subjektivitetsteori må tage højde for, hvad, der er materielt, kropsligt og organisk. Dette kan ses i modsætning til humanistiske forestillinger om et stabilt rationelt subjekt, der kan gennemskue og regulere universelle sammenhænge ("Posthuman, All Too human" 197). Braidotti fremskriver en anden *nomadisk*, foranderlig og processuel forståelse af subjektivitet. Det nomadiske i hendes teori er en assemblage af forskelligrettede transformative kræfter i subjektet. I den nomadiske teori er køn og subjektivitet ikke en statisk tilstand eller en fast identitet, man skulle være født ind i. Det nomadiske subjekt er i stadig forandring, i og med at kroppe, organismer og lyster forandrer sig med tiden afhængigt af omgivelsernes påvirkning og indvirkning.¹⁰ Ud fra sin nomadiske tænkning foreslår Braidotti i artiklen en metodisk procesontologi, der handler om at tænke i og med de konstante transformationer af kræfter, intensiteter og passioner i det nomadiske subjekt. Dette er langt hen ad vejen i overensstemmelse med Haraways fremskrivning af destabiliserende, dynamiske og excentriske subjekt- og kønspositioner ("Ecce Homo" 58).

Den filosofiske konflikt mellem de to tænkere opstår omkring deres begrebslige metoder og filosofiske traditioner. I sin artikel sidestiller Braidotti Haraways tænkning om "transartslig lighed og interartslige sociale bånd" med Deleuze og Guattaris *dyreblivelse* (eng. *becoming-animal*), som varianter af "radikal konceptuel anti-antropocentrisme" (197). Med sammenligningen vil Braidotti vel egentlige etablere og underbygge det slægtskab, hun ser mellem Haraways tænkning og sin egen nomadiske teori, der netop har rødder i Deleuze og Guattaris materialistiske forskelstænkning. Det er dog stik imod Haraways afstandtagen til et sådant slægts-

10 For en udførlig beskrivelse af det nomadiske subjekt, se Braidotti, *Nomadic Subjects* (1994) og *Nomadic Theory* (2012).

skab i interviewet fra 2006 (Gane 143). Haraway ser Deleuze og Guattaris dyreblivelse som en fornærmende, overfladisk, abstrakt, ukropslig, usitueret og uengageret teori, især i forholdet til dyr.¹¹ Hun mener ikke, at deres teori på nogen måde kan bidrage til at tænke socialitet ud over det menneskelige.¹² I interviewet åbner Haraway i stedet op for dialog med Braidottis tænkning, som hun betegner som en helt anden "feministisk trans-mutant" i forhold til Deleuze og Guattaris tænkning (Gane 153). På baggrund af disse diskussioner vil jeg nu undersøge spørgsmålet om kritisk subjektivitet i forhold til det posthumane.

POSTHUMAN ELLER MAKING KIN

I *The Posthuman* (2013) giver Braidotti en økofilosofisk definition af det kritiske posthumane subjekt som "et relationelt subjekt, konstitueret i og af mangfoldighed". Det er et kropsligt forankret og indlejret subjekt, der er baseret på kollektiv ansvarlighed. Selvcentreret individualisme må ifølge Braidotti modvirkes gennem feministisk "lokationspolitik" og "fællesskabsdannelse" (*The Posthuman* 49-50).¹³ En posthuman etik indebærer en fornemmelse for sammenhænge mellem selvet og andre ikke-menneskelige eksistenser på jorden. En sådan teori om subjektivitet som mate-

11 Her er Haraways verbale afklapsning i interviewet: "Deleuze and Guattari are much, much worse. I think their becominganimal chapter [*A Thousand Plateaus* 232-309] is an insult because they don't give a flying damn about animals - critters are an excuse for their anti-oedipal project. Watch the way they excoriate old women and their dogs as they glorify the wolf pack in their 'horizon of becoming' and lines of flight. Deleuze and Guattari make me furious with their utter lack of curiosity about actual relations among animals and between animals and people, and the way they despise the figure of the domestic in their glorification of the wild in their monomaniacal anti-oedipal project. And people pick them up as if they were helpful in figuring sociality beyond the human. Nonsense!" (Gane 143).

12 Haraway bekender sig hellere til en form for slægtskab med Derrida, der endda har skrevet om sin kat, selvom hun også anerkender nødvendigheden af et feministisk opgør med den antropocentriske, maskuline exceptionalisme i hans tænkning (Gane 143).

13 Mine oversættelser fra engelsk.

riel, relationel, naturkulturel og selvorganiserende er ifølge Braidotti helt afgørende for at kunne udvikle kritiske redskaber, der passer til vor tids kompleksitet og modsætninger (*The Posthuman* 51-52).

Braidottis udgivelse *Posthuman Feminism* (2021) bygger på en dobbelt kritik af antropocentrisme og humanisme i vestlig kulturhistorie. I bogen gentænker Braidotti Antropocæn i det, hun betegner som "the posthuman predicament", der på dansk kan oversættes til "den posthumane knibe". Mens *den posthumane konvergens* beskriver de nuværende historiske forhold i denne posthumane knibe.¹⁴ Den posthumane konvergens er markeret af forandringer på tre forskellige områder: 1) social og strukturel ulighed, 2) miljø-krise og herunder klimakrise, biodiversitetskriser og epidemier, 3) teknologisk, videnskabeligt og digitalt ("A Theoretical Framework" 31-32). I Braidottis terminologi betegner det posthumane altså ikke en efter-menneskelig tilstand. Vi er ikke posthumane, men befinder os i en historisk, posthuman knibe og konvergens i den Antropocæne tidsalder. Det posthumane er ikke et fasttømret begreb, men en figuration, eller "konceptuel persona" der i hendes kritiske tænkning og specifikke metodologi, som hun udvikler gennem den neomaterialistiske gren af poststrukturalistisk filosofi, ifølge Braidotti ("Posthuman Critical Theory" 216)

Posthuman feminisme gentænker ikke blot, hvem der tæller med som subjekt og menneske, men også de forestillinger, der placerer menneskene i centrum i universet. Det er et opgør med historiske former for patriarkalsk, imperialistisk, kolonialistisk og kapitalistisk objektgørelse og udnyttelse, ikke blot af andre mennesker men også af andre arter og livsformer på jorden. *Det posthumane* udvider radikalt den feministiske politik til ikke kun at omhandle mennesker (på tværs af køn, race, klasse) men også dyr, planter og teknologier. Posthuman feminisme er en dekonstruktion og genforhandling af de menneskecentrerede artshierarkier. Braidotti foreslår, at oprindelige folks naturfilosofier og livsførelser kan være afgørende i denne genforhand-

14 Med reference til Guattari, beskriver Braidotti også Antropocæn som "a multi-layered posthuman predicament that includes the environmental, socio-economic, and affective and psychic dimensions of our ecologies of belonging" ("A Theoretical Framework" 32).

ling. Kendetegnen for det posthumane er et *natur-kulturkontinuum*, der tydeligvis ekkoer Haraways *naturecultures*.¹⁵ Den posthumane feminisme er i store træk i overensstemmelse med ideerne om interartslig lighed og frigørelse (eng. *egalitarianism* og *emancipation*) i "Companion Species"-manifestet.

Den posthumane feminisme ligger i direkte forlængelse af *økofeminismen*, som Braidotti har beskæftiget sig med i sit tidlige forfatterskab (*Women, the Environment* 1994). Økofeminismen har siden 1970'erne kritiseret og diskuteret kapitalistisk, patriarkalsk, kolonialistisk ekstraktion af jordens ressourcer på bekostning af de mange og andre arter til fordel for de privilegerede få (d'Eaubonne; Gaard; Plumwood; Shiva). Denne diskussion indbefatter intersektionelle spørgsmål om affald, køn og race i det Kapitalocæne (Vergès).

Den posthumane feminisme inkluderer også teknologiske eksisterenser og perspektiver. Den er i tråd med Cyborg-manifestet hverken knyttet til teknofile eller teknofobiske forestillinger om en enten dystopisk, postapokalyptisk eller tekno-utopisk fremtid. De argumenterer begge for, at løsningerne på kriserne i det Kapitalocæne ikke udelukkende skal findes i teknologien, men også i sociale og hierarkiske omorganiseringer. I lyset af de økologiske følger, som den teknologiske udvikling allerede har affødt, er Braidotti ligesom Haraway stærkt skeptisk over for enhver tiltro til hurtige tekno-fix. I interviewet fra 2006 tillægger Haraway posthumanister en tiltro til "transhumanistisk tekno-optimering".¹⁶ Braidotti definerer netop sin posthumane feminisme i direkte modsætning til *transhumanismen*, så det er også et spørgsmål om begrebsdefinitioner.

I *When Species Meet* (2008) hilser Haraway termen *posthumanities* velkommen, fordi det kan af føde videnskabelige samtaler om det humane og ikkehumane (Åsberg og Braidotti 11). Men i *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016) er Haraway fortsat kritisk over for det

15 Min oversættelse fra *nature-culture continuum*. Begrebet ligger også i forlængelse af Bruno Latours *nature-culture* i *We Have Never Been Modern*, 1990 (Tuin 269-270).

16 Haraway udtaler: "Still, human/posthuman is much too easily appropriated by the blissed-out, 'Let's all be posthumanists and find our next teleological evolutionary stage in some kind of transhumanist technoenhancement'" (Gane 140).

posthumane. Hun foretrækker sine egne dynamiske og relationelle begreber som *companion species*, *becoming with* og *making kin* for "at undgå human exceptionalisme uden at pårabe sig posthumanisme" (11).¹⁷ Haraway foreslår i stedet at tænke ud over Antropocæn og det posthumane gennem det monstrøse begreb "the *Chthulucene*", som hun henter fra science fiction-forfatteren H.P. Lovecrafts ondsindede, drage-blæksprutte-menneske-formede monster, Cthulhu.¹⁸ "*Chthulucene* ekkoer det græske *chthonic*, der kan oversættes til "af jorden", og som Haraway udlægger som "et tidssted for at leve og dø med problemerne på en skadet jord" (*Staying With the Trouble* 2).¹⁹ "Alle de strittende tentakler har gjort mig utilfreds med posthumanismen", forklarer Haraway, selvom hun samtidig vedkender sig at være "næret af" den (*Staying With the Trouble* 32). I stedet for faste taksonomier foreslår hun at handle og tænke relationelt gennem forbindelser og møder med andre eksistenser (*Staying With the Trouble* 144). Haraway vælger at beskrive kompleksiteten af relationer på Jorden i nye mytologiske figurationer. *Chthulucene* beskriver: "myriader af tidsligheder og rumligheder og myriader af intra-aktive entiteter-i-assemblager, inklusiv det mere-end-menneskelige, andet-end-menneskelige, umenneskelige og menneske-som-humus" (*Staying With the Trouble* 160). Som opsummeret af T.J. Demos beskrives *Chthulucene* som "vores nuværende tidsalders flerartslige intra-aktion, ikke-patriarkalske tilblivelser og generative samarbejder" (Demos 87).²⁰

DET POSTHUMANE KRITISKE SUBJEKT OG MERE-END-MENNESKELIGE PERSPEKTIVER

Haraways og Braidottis kritiske positioner er som beskrevet sammenfaldende i deres (post)feministiske gentænkning af vestlig, humanistisk, androcentrisk og antropocentrisk filosofi. Alliancen mellem Haraways

17 Min oversættelse fra engelsk.

18 Først publiceret i det amerikanske fantasy- og horrormagasin, *Weird Tales*, i 1928.

19 Mine oversættelser fra engelsk.

20 Min oversættelse fra engelsk. Begrebet *intra-aktion* stammer fra Karen Barad og beskriver dynamiske kræfter, der ligger uden for den individuelle agens (*Meeting the Universe Halfway* 141).

"becoming with" og Braidottis nomadiske subjekter ligger primært i de postfeministiske destabiliserende og dynamiske subjektpositioner. Hovedforbindelsen mellem de feministiske teorier og den posthumane kritik ligger for Braidotti i de "kropsligt, situerede, relationelle og affektive subjektstrukturer" ("Posthuman Critical Theory" 217).

Haraways og Braidottis forskellige begrebsapparater afspejler dog også grundlæggende filosofiske forskelle i deres tænkning. Braidottis nomadiske subjekt har rødder i Deleuze og Guattaris filosofi, som Haraway tager skarpt afstand fra som usitueret og ukropslig. Hun kritiserer deres dyrelivelsesbegreb for overhovedet ikke at tage "højde for gamle kvinder og deres hunde". Haraway insisterer på *becoming with* og på det situerede og partikulære i det faktiske levede liv. Som hun spidsformulerer det i "Companion Species"-manifestet: "Hunde er ikke surrogater for teori; de er her ikke blot til at tænke med. De er her for at leve med" (5).²¹ Med Haraway strukturerer begreberne virkeligheden. Der er ikke blot tale om to forskellige syn på Deleuze og Guattaris tekst, men grundlæggende forskelle, som betyder, at Haraway og Braidotti udvikler forskellige metodiske begreber. Diskussionen omkring det posthumane viser vigtige nuanceforskelle i aktuelle forhandlinger i den feministiske tænkning.

Haraway og Braidotti har et fælles post-økofeministisk mål om lighed og frihed på tværs af køn, race, alder og også arter. De arbejder begge med at udvide det feministiske ligheds- og frigørelsesprojekt til at inkludere teknologiske og biologiske relationer med det ikke-menneskelige, i det der samlet set kan betegnes det mere-end-menneskelige. Haraway understreger, at etisk og politisk ansvarlighed kræver empati og anerkendelse af andre livsformer og fokus på forbindelser mellem arter og teknologier. Som Haraway påpeger, er det dog ikke vejen frem at møde andre arter ved at "antropomorficere" dem. Der er i stedet brug for "kategorisk arbejde" og "relationel worlding", som hun kalder det (Gane 143).

I Braidottis nomadiske teori og procesontologi ansues subjekter som et kompleks af dynamiske relationer. Et kritisk posthumant feministisk subjekt er i Braidottis definition et situeret subjekt, der virker til at

21 Min oversættelse fra engelsk.

fremme andre livsformers eksistens. I den posthumane konvergens er det spørgsmålet, hvordan andre mennesker, arter, planter og organismer kan inkluderes og respekteres under de historiske, sociologiske, miljømæssige og teknologiske forandringer i dag. Braidotti taler for "genetiske kulturforandringer" gennem nomadiske og posthumane subjekter. Det handler, mener Braidotti, ikke om "at repræsentere andre eller tale på deres vegne", men om "at skabe positive forandringer i institutionelle og akademiske praksisser" og "redefinere politisk handling" (*Posthuman Feminism* 205-207).²² Hun beskriver dog ikke mere konkret hvordan. Braidottis nomadiske teorier er da også blevet kritiseret i aktivistiske kredse for at være abstrakte og generaliserende og for ikke at tage højde for de faktiske, empiriske situationer (Tamboukou 2021). Det "nomadiske subjekt" fremskriver et ideal om lighed og en frihedsposition, som ikke altid er en mulighed i forhold til de faktiske livserfaringer og forhold i samfundet. Det afspejler en mere generel, ofte marxistisk kritik af posthumanismen for at være abstrakt og tandløs i relation til de hierarkiske magtforhold, der reelt strukturerer livsmulighederne, og at den i stedet slører ansvarspositioner og magtforhold og etik (Willert; Osborne og Rose). Andre har kritiseret Braidottis posthumane teori for at være inkonsekvent i forholdet mellem teori og praksis (van Ingen).

På baggrund af diskussionen mellem Haraway og Braidotti melder der sig en række spørgsmål i forhold til det posthumane subjekt. Hvordan tager disse dynamiske, nomadiske subjektpositioner højde for faktiske, undertrykkende strukturelle forhold og magtrelationer? Hvordan bliver idealet om nomadisk frihed realiseret politisk? Hvem har reelt adgang til denne frihed? Hvordan kan det kritiske subjekt redefineres, samtidig med at mennesket de-centreres i verdensbilledet? Hvordan inkluderes interartslige relationer i forestillingerne om kritisk subjektivitet? Hvorfor overhovedet fastholde subjektet i den posthumanistiske tænkning i stedet for at tænke i subjekt-objekt-relationer? Den svære øvelse består i ikke at tænke i binæreskel mellem subjekt og objekt, men i dynamiske relationer og processer. Der er dog stadigvæk ikke udviklet et sprog til at beskrive og kritisere magtpo-

22 Mine oversættelser fra engelsk.

sitioner, strukturel undertrykkelse, politisk repræsentation og hierarkier uden et begreb om subjektet, subjektivitet og subjektivering. Så subjektet er fortsat til kritisk forhandling i feministiske, økofeministiske, dynamiske, destabiliserende, hybride, cyborg, nomadiske, posthumane, flerartslige, tentakulære og mere-end-menneskelige positioner.

BIRGITTE THORSEN VILSLEV, adjunkt ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet i forskningsprojektet *More-than-(hu)man: the Impact of Posthuman Feminism in 21st Century Art*, der er støttet af Ny Carlsbergfondet. Hun er tidligere post. doc i det Novo Nordisk-støttede forskningsprojekt *Feminist Emergency. Women Artists 1960-Present*, som er ledet af lektor Kerry Greaves på Institut for Kunst og Kulturvidenskab, Københavns Universitet, og medredaktør af den kommende antologi *Transformative Feminisms: Nordic Art in the Global Present*, der udgives i De Gruyters nye Oyster-serie, 2024.

A CRITICAL POSTHUMAN SUBJECT?

Braidotti's and Haraway's discussions of subjectivity and the more-than-human

This paper studies a discussion about *posthumanism* between the two influential feminist philosophers Rosi Braidotti and Donna Haraway in the journal, *Theory, Culture & Society* 23, no. 7-8 in 2006. In the journal Braidotti describes Haraway's thinking as "high posthumanism", while Haraway, interviewed in the journal, on the other hand is very critical of the term. She prefers thinking with other terms such as *cyborgs*, *companion species* or *the Chthulucene*. With the starting point in this historical discussion, the paper traces it into Braidotti's recent book *Posthuman Feminism* (2021) and Haraway's *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016). A central concern in the discussion is the critical subject: How can the critical subject be understood and operate in a posthumanist framework? Can there be critical potentials in more-than-human positions and perspectives? How to think critical subjectivity as relational with other species and the material world? Based on these questions, the paper investigates posthuman feminism through more-than-human perspectives on the critical subject.

KEYWORDS

- DK: Feminisme, kritisk subjektivitet, posthumanisme, Antropocæn, postfeminisme, økofeminisme, sort feministisk kritik, intersektionalitet.
- EN: Feminism, critical subjectivity, posthumanism, Anthropocene, postfeminism, ecofeminism, black feminist critique, intersectionality.

LITTERATUR

- Barad, Karen Michelle. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Signs*, vol. 28, nr. 3, 2003, s. 801-831.
- Barad, Karen Michelle. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, 2007.
- Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe*. Galimard, 1949.
- Braidotti, Rosi. *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Zed, 1994.
- Braidotti, Rosi. "Posthuman, All Too Human. Towards a New Process Ontology". *Theory, Culture & Society* 23, nr. 7/8, 2006, s. 197-208.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. 1994. Columbia University Press, 2011.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press, 2011.
- Braidotti, Rosi. *Posthuman Knowledge*. Polity, 2019.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Polity Press, 2013.
- Braidotti, Rosi. "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities". *Theory, Culture & Society* 36, nr. 6, 2019, s. 31-61.
- Braidotti, Rosi og Maria Hlavajova ed. *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, 2019.
- Braidotti, Rosi. *Posthuman Feminism*. Polity Press, 2021.
- Braidotti, Rosi. "Posthuman Critical Theory". *The Milk of Dreams*. Biennale Arte 2022, redigeret af Cecilia Alemani et al., La Biennale di Venezia, 2023, s. 215-224.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color". *Kvinder, køn og forskning* 15, nr. 2/3, 2006.
- Davis, Heather and Etienne Turpin. *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. Open Humanities Press, 2015.
- Demos, T.J. *Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today*. Sternberg Press, 2017.
- Deleuze, Gilles og Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Athlone, 1987.
- d'Eaubonne, Françoise. *Le féminisme ou la mort*. N.p. Paris, 1974.
- Gaard, Greta Claire. *Critical Ecofeminism*. Lexington Books, 2017.
- Gane, Nicholas. "When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway". *Theory, Culture & Society*, nr. 7-8, 2006, s. 135-158.

- Haraway, Donna J. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review* 15, nr. 80, 1985, s. 65-107.
- Haraway, Donna J. *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Prockly Paradigm Press, 2003.
- Haraway, Donna J. "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others. The Human in a Post-humanist Landscape". 1992. *The Haraway Reader*. Routledge, 2004, s. 47-61.
- Haraway, Donna J. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others". 1992. *The Haraway Reader*. Routledge, 2004, s. 63-124.
- Haraway, Donna J. *When Species Meet*. University of Minnesota Press, 2009.
- Haraway, Donna J. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities*, nr. 6, 2015, s. 159-165.
- Haraway, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century". *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press, 2016, s. 3-90.
- Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, 2016.
- Hayles, Kathrine N. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. University of Chicago Press, 1999.
- hooks, bell *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. 2nd edition, Taylor and Francis/Routledge, 2014.
- van Ingen, Michiel. "Beyond The Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman". *Journal of Critical Realism*, vol. 15, nr. 5, 2016, s. 530-542.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. 1991. Harvard University Press, 2002.
- Lauretis, Teresa de. "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness". *Feminist Studies* 16. nr. 1, 1990, s. 115-150.
- Lovecraft, H.P. *The Call of Cthulhu*. Copyright Group, 2018.
- Lykke, Nina. "Posthumane visioner: En postkønnet eller kvindelig cyberkultur?". *Kvinder, Køn og Forskning*, nr. 2, 1999, s. 43-51.
- Lykke, Nina, Randi Markussen og Finn Olsen, red. "Cyborgs, Coyotes and Dogs: A Kinship of Feminist Figurations". *Kvinder, køn & forskning*, nr. 2, 2000, s. 6-14.
- Lykke, Nina. *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. Routledge, 2010.
- Lykke, Nina. "Passionately Posthuman: From Feminist Disidentifications to Postdisciplinary Posthumanities". *A Feminist Companion to the Posthumanities*, redigeret af Cecilia Åsberg og Rosi Braidotti, Springer, 2018, s. 23-33.
- Minh-ha, Trinh T. "Introduction. She. The Inappropriate/d Other". *Discourse*, nr 8, Berkeley, 1986-1987, s. 3-10.
- Osborne, Thomas og Nikolas Rose. "Against Posthumanism: Notes towards an Ethopolitics of Personhood". *Theory, Culture & Society*, vol. 16, nr 1, 2023, s. 3-21.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, 1993.
- Shiva, Vandana. *Staying Alive*. Zed Books, 1989.

- Tamboukou, Maria. "Feeling the Real: The Non-Nomadic Subject of Feminism". *Theory, Culture & Society*, vol. 38, nr. 3, 2021, s. 3-27.
- Thomsen, Mads Rosendahl og Jacob Wamberg. "The Posthuman in the Anthropocene: A Look through the Aesthetic Field". *European Review* 25, nr. 1, februar 2017, s. 150-165.
- Thomsen, Mads Rosendahl. "Posthumanisme". *Ny kulturteori*, redigeret af Birgit Eriksson og Bjørn Schiermer, Hans Reitzels Forlag, 2019, s. 641-662.
- Tuin, Iris van der. "Naturecultures". *Posthuman Glossary*, redigeret af Rosi Braidotti og Maria Hlavajova, Bloomsbury Academic, 2019, s. 269-270.
- Tsing, Anna Lowenhaupt et al. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene*. University of Minnesota Press, 2017.
- Vergès, Françoise: "Capitalocene, Waste, Race, and Gender". *e-flux journal*, nr. 100. 2019, s. 1-13.
- Willert, Kristoffer Balslev. "Kommunocæn? Et kritisk blik på posthumanismen". *Paradoks. Tidsskrift for Filosofi og Teori*, 18. august, 2022.
- Wolfe, Cary. *What Is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2010.
- Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. University Of Minnesota Press, 2018.
- Åsberg, Cecilia og Rosi Braidotti. *A Feminist Companion to the Posthumanities*. Springer, 2018.

CARLA LONZI OCH KRISENS KRITIK 1969-1970

Kritikerns kommentar, men också bara dess närvaro som mental struktur och som roll, speglar ett mänskligt tillstånd av alienation som intar en dialektisk relation till konstnären, med vilken detta tillstånd emellertid är oförenligt. Inte motsatt, men orelaterad till konstnären (Lonzi, *Scritti sull'Arte* 648-649).¹

1970 skriver den italienska konsthistorikern, kritikern och nyblivna separatistiska feministen Carla Lonzi sin sista text om konstkritik. Med rubriken "La critica è potere" (Kritik är makt) beskriver hon ett kristillstånd hos det kritiska subjektet och konstaterar att "vår kris är vår kritik." Samma år lämnade Lonzi konstvärlden. I denna artikel vill jag diskutera den kris som Lonzi beskriver som självreproducerande i det konstkritiska subjektets dialektiska självbild. Det vill säga, i kritikerns självförståelse såsom den tog sig uttryck i efterkrigstidens Italien och särskilt under den så kallade "varma hösten" 1969-1970, då den sociala kamp som drivits av landets arbetare, konstnärer och studentaktivister under sextioalet exploderade. Problemet med kritikerns självbild har, enligt Lonzi, ingenting med konstens faktiska

1 Samtliga översättningar är författarens.

sociala relationer att göra. Snarare handlar det om att smakomdörets råddande dialektiska modell förhindrar kritikerns egen självkritik. Kritikern agerar, skriver Lonzi, som om hon stod fri från det sociala; detta tycks vara en nödvändighet för att upprätthålla den kritiska modellen: "Om kritikern betraktar sig själv avbryts den intellektuella dominansens produktionskedja" (*Scritti sull'arte* 649). Enligt Lonzi kan kritikern inte undersöka konsten som en autentisk, mänsklig erfarenhet om hon inte erkänner sin egen roll i det dialektiska systemet.

Redan 1962 beskrev Lonzi kritikern som en "kulturell överbyggnad", vilken förutsätter konstnären som bas. Konstnärlig praktik och erfarenhet betraktade hon däremot som frånskild denna dialektik (314). Att kritikern själv agerar som vore den oberoende av de materiella förhållanden som konstens begrepp baseras på beskriver Lonzi som hyckleri. Detta hyckleri menar hon försätter kritikern i en kris som inbegriper både institutionen, kulturen och samhället i stort, men det inser inte kritikern själv:

Inget och ingen kan alltså försätta honom i kris, denna kritiker, som är oförmögen att inse att själva *vår kris är vår kritik*, kritiken av vårt kulturella och sociala mandat att utöva makt. (649)

Med dessa ord beskriver Lonzi krisen som inneboende i självkritiken, en omständighet hon menar kräver ett annat sätt att tänka och reflektera i relation till andra, om det så är fråga om konsthistoria eller om ett socialpolitiskt historiskt medvetande. Lonzi var inte den enda att under slutet av sextioalet ifrågasätta kritisk och politisk auktoritet i Italien. Det italienska sextioalet var en tid då formell organisering i det kommunistiska partiet konfronterades på liknande vis som Lonzi ifrågasatte tidens konstkritiska formalism. I båda fall rörde det sig om teoretiska dispyter mellan fälten semiotik, strukturalism, fenomenologi och marxism (Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 67), men även om en växande social kritik av formella relationer såsom de etablerades i italiensk konsthistoria, partipolitik och i det post-fascistiska samhällsbygget i stort.

I fokus för denna artikel står den teoretiska och politiska kris som uppstod samtidigt i en italiensk konstkritisk och kommunistisk, partipolitisk kontext under slutet av sextioalet. Gemensamt för dessa två kontexter

under denna period var att de till stor del befolkades av samma figurer, vars begrepp om revolution och kritisk autonomi, kombinerat med ett bristande intresse för konstnärers och arbetares praktiker och intressen, debatterades alltmer under årtiondets gång. Syftet är att studera de former av kritik som sprang ur denna konfliktfyllda kris, där Lonzis konstkritik är ett centralt utomparlamentariskt exempel bland flera. Under åren 1969-1970 visade nämligen en mängd av landets kritiker, konstnärer, feminister, arbetare och på andra vis utomparlamentariskt politiskt engagerade subjekt på otaliga exempel på praktiska former för social kritik bortom formella modeller, stadgar och traditioner. Med utgångspunkt i Lonzis analys i "La critica è potere" behandlas dessa former som *krisens kritik*.

I det följande behandlas den *kris* som Lonzi påtalar som immanent i det konst- och historiebegrepp som präglade sextioalets Italien. Den dominerande förståelsen av dessa begrepp, sprungen ur en ortodox Hegelreception i både politisk filosofi och estetik, står i fokus för de problem som Lonzi gestaltar i sin text. Som redogörs för i det följande närmade sig krisens kritik under sextioalets slut konstnärliga praktiker såväl som de sociala praktiker som präglade den italienska arbetarkampen. Således visade den på en informell organisering av erfarenheter i form av ett kritiskt avståndstagande från en föreställd universalism inom både partiordning och konsthistoria. Detta avståndstagande diskuteras här som ett "negativt tänkande", med kulmen 1969 (Caccari; Tronti, *Dall'estremo possibile* 234; Tronti, cit. i Caygill 4). Året efter, 1970, visades ett mer affirmativt, praktiskt handlande i utomparlamentariska kritiska rum, vilket här redogörs för med det feministiska, separatistiska, decentraliserade och anti-auktoritära nätverket Rivolta Femminile som primärt exempel. Således diskuteras negation som en möjlighet annorlunda än den historiefilosofiska horisont som ortodox marxism och hegeliansk konsthistoria då betingades av. För att förstå krisens kritik såsom den skrevs 1969-1970 diskuteras relationen mellan negation och praktik, i vilken Lonzis kritiska skrivande och sedermera separatism är ett centralt exempel. Slutligen diskuteras Lonzis "oväntade subjekt" (*Sputiamo su Hegel e altri scritti* 60) som ett praktiskt alternativ till det formellt kritiska – lika signifikant för tidens rörelse som för frågan om kritikens subjekt i dag.

ETT POLITISKT LUGN OCH EN KULTURELL KRIS

Strax innan Lonzi skrev "La critica è potere" hade hon grundat Rivolta Femminile tillsammans med den italienska konstnären Carla Accardi och den eritreansk-italienska journalisten Elvira Banotti. Vid sidan om Rivoltas första manifest, som spreds i fanzines under sommaren och hösten 1970, skrev Lonzi essän "Sputiamo su Hegel" [Låt oss spotta på Hegel] i vilken hon gjorde ett liknande ställningstagande om kvinnans roll i efterkrigstidens revolutionära kamp, som hon gjorde om konstnären i "Critica è potere". Med andra ord förstod hon kvinnans erfarenhet som varande bortom den dialektiska förståelsen av historisk mening. Det vill säga bortom de sätt på vilka mening förhandlades och praktiserades filosofiskt, partipolitiskt och juridiskt, inom ramen för nationalstaten. Den sexuella och kulturella konservatism som präglade det italienska kommunistiska partiet under denna period var något som Lonzi hade uppmärksammat redan under sin tid som medlem i partiet, då hon studerade konsthistoria i hemstaden Florens under mitten av femtiotalet.²

1956 skrev Lonzi en avhandling i konsthistoria, i vilken hon konstaterade en kris i teatern, något som även kan förstås som en kris i formell, figurativ gestaltning (Lonzi [1956] 1995). Trots att fokus för hennes forskning var relationen mellan tidig modernistisk bildkonst och teater i Italien och Frankrike är det tydligt att Lonzi även analyserade en kris i formell politisk organisering och konstkritisk praktik. Efter att ha deltagit vid 1955 års seminarier serie vid Gramsci-institutet i Rom, vars samtal berörde arbetsförhållanden i italienska fabriker (*Lavoratori e il progresso tecnico*), konstaterade Lonzi att "problemet med hur det är möjligt att skriva konstkritik och konsthistoria framstår för mig som alltmer akut" (brev till Marisa Volpi, 17 oktober 1955, cit. i Iamurri, *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia 1955-1970* 30). Några månader senare skrev hon med en tydligt materialistisk underton att en objektiv diskussion om konst är social i det att den förhåller sig till samhällets övriga objektiva relationer.

2 Samtidigt studerade Lonzi marxistisk teori, kritisk teori och operaism i en självorganiserad studiegrupp som hon bildade tillsammans med sin lillasyster Lidia och några andra florentinska vänner. Se Iamurri 26-27.



Fig. 1. Carla Lonzi i Minneapolis 1967.

Foto: Pietro Consagra © Archivio Pietro Consagra, Milano.

Relationen mellan en själv och konsten berör alltså omedelbart också ens relation till resten av samhället:

Jag talar om ett konstverks objektiva meningsinnehåll eftersom jag är övertygad om att var och en av oss har en objektivitet i relation till kulturen i detta samhälle. För att upprätta en relation mellan mig och konstverket måste jag lyckas greppa vilken betydelse som fungerar i relation till de andra former av aktivitet som föregår i min tid, för att kunna sammanfatta den aktuella historiska situationen och traditionen i mitt land (brev till Volpi, 13 januari 1956, cit. i Iamurri, *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia 1955-1970* 30).

Lonzi tog examen 1956 och strax därefter, 1957, lämnade hon både universitetet och det kommunistiska partiet i Florens. I stället flyttade hon till Rom för att skriva konstkritik. Som konsthistorikern Laura Iamurri skriver är det under denna period omöjligt att separera en politisk erfarenhet från konstens historia (Iamurri, *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia 1955-1970* 30). Fastän Lonzi var omgiven av liktänkande som också

konfronterades med detta faktum,³ visar hennes skrivande under åren 1969-70 exempel på hur det går att skriva *krisens kritik* snarare än att kapitulera under *kritikens kris*. I slutet av sextioalet gav nämligen den hegelianska historiefilosofins förkämpar uttryck för en kris i definitionen och reproduktionen av kritiska och revolutionära subjekt, om så det rörde sig om italiensk partipolitik eller konsthistoria. En som var del av båda dessa fält var kommunisten och konsthistorikern Giulio Carlo Argan, som 1969 startade tidskriften *Storia dell'Arte* [Konsthistoria], med ett uttalat syfte att rädda konsthistoria som vetenskapligt ämne. I en essä med samma namn beskriver Argan en disciplinär och historisk kris i fältet. Med utgångspunkt i Walter Benjamins tes om "konstverket i reproduktionsåldern" (1936/2014) lokaliserar han sitt problem i ny teknik, en växande empirism⁴ och en ideologisering av konsten. Samtliga faktorer menar Argan hotar kritikerns autonomi och därmed föranleder behovet av nya universella modeller för kritik. Med en tydlig dialektisk underton förespråkar han således ett universellt historiskt medvetande rörande konstens historiskt specifika mening för det kritiska subjektet. Det är "på liv och död", skriver han (Argan 35).

Med "La critica è potere" visar Lonzi att hennes syfte inte är att rädda det konstkritiska subjektet från dess historiskt-filosofiska öde. I stället var hon tidig att dra sig undan från de problembilder som efterkrigstidens konstkritik och kommunistiska formalism genomgick. Redan 1963 hade hon gett svar på tal rörande ett kulturpolitiskt projekt initierat av Argan, vilket, i likhet med hans senare essä, syftade till att formellt kategorisera konstnärliga vändningar i förhållande till tidens nya tekniker.⁵ I texten "La solitudine del critico"

-
- 3 Bland annat övervägde Lonzi att starta en kulturtidskrift med fokus på kollektivt arbete, tillsammans med vännen och studiekamraten Marisa Volpi och konstkritikern och kommunisten Corrado Maltese. Se Lonzi, Carla. "L'idea di una rivista d'arte moderne" Opublicerad, odaterad. Fondi di Carla Lonzi, La Galleria Nazionale, Rom.
 - 4 Argan nämner bland annat den amerikanske analytiske filosofen John Deweys bok *Art and Experience* från 1932, som hade ett stort inflytande i en italiensk konstkritisk kontext under efterkrigstiden. Se t. ex. Conte "'La critica è potere'. Percorsi e momenti della critica italiana negli anni Sessanta"; och Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972*.
 - 5 Argan nämner bland andra de italienska grupperna Gruppi T och Gruppi N, samt den tyska Gruppo Zero. Enligt den italienske konsthistorikern Michele Dantini

[Kritikerns ensamhet] som Lonzi strategiskt publicerade i den socialistiska tidskriften *Avanti*, där Argan återkommande medverkade, beskriver hon hur den formalistiska konstkritik som han representerade alienerar konstnärer med begrepp vitt frånskilda deras aktiviteter och intressen (*Scritti sull'Arte* 353). Genom att inte nämna Argan vid namn låter Lonzi honom representera ett större problem för den "militante kritikern" (354):

Om inte kritikern presenterar sig själv som ledare för en särskild rörelse; då förändras relationerna och kritikern försvarar anledningarna till sina val genom att etablera ett slags belägringsbrödraskap och en form av partidisciplin (*Scritti sull'Arte* 353).

Den italienska efterkrigstidens formalistiska konstkritik möter, enligt Lonzi, med andra ord samma problem som det kommunistiska partiets ortodoxi, en omständighet hon hos Argan beskriver som den militante kritikerns ensamhet. Argans formalistiska strategier kan härledas till en äldre kris i det italienska kommunistiska partiet, som sedan 1947 – strax innan den amerikanska Marshallplanen sattes i verket – införde en sektion för intellektuella (Brogi 140). Till följd av detta blev partitidningen *L'Unita*, i vilken Argan återkommande skrev och som Lonzi läste under studietiden, en viktig plats för kritisk debatt och diskussion, utöver de partipolitiska frågor som redaktionen behandlade. Förutom en tydlig anti-amerikanism hos de akademiska kommunisterna växte även en stark kritik av Sovjet, först i samband med invasionen av Ungern 1956 och sedan ytterligare i samband med invasionen av Tjeckoslovakien 1968. Medan en stor andel av dessa medlemmar, inklusive Lonzi själv, lämnade partiet 1957, var det också flera som uteslöts 1969.⁶ Argan gjorde aldrig upp med partiet och försattes därför i vad operaisten Mario Tronti beskriver som en "politisk stiltje [som] orsakade en stor kulturell kris" ("Our operaismo" 133). För den generation som Lonzi och Tronti tillhörde var förhållandet till krisen dock en helt annan än Argans. Tronti skriver:

riskerade förslaget att individualisera konstnärliga metoder snarare än att se heterogeniteten i praktikerna. (Se "Una polemica situata e da situare" 89.)

6 Bland de som uteslöts grundade de båda kommunisterna Rossana Rossanda och Lucio Magri den italienska tidningen *Il Manifesto* 1971.

Kommunism var inte längre det sista stoppet på en tåg bana som ofrånkomligen ledde människan mot framgång. Enligt Marx innebär [kommunismen] nuets självkritik; enligt Lenin är det organiseringen av en kraft kapabel att bryta den svagaste länken i den historiska kedjan (133).

Både Tronti och Lonzi tog den första riktningen, vilket för Tronti innebar en självkritik inom partiet – något som Lonzi efter 1957 följde upp med en alltmer socialt orienterad konstkritik på utomparlamentarisk basis. Argans formalistiska organisering visar däremot på ett intresse för det sistnämnda, där ett universellt historiskt medvetande präglade både hans partipolitiska och konstkritiska verksamhet, vilka sammanfaller i den kris som han utropar i *Storia dell'arte*. Argans kris och Lonzis och Trontis förhållande till denna är centrala exempel på hur perioden mellan 1968 och 1971 är avgörande i italiensk politisk och estetisk-filosofisk historia.⁷ Liksom Marcello Tari skriver var det denna period inte fråga om att etablera en slutgiltig social eller politisk självständighet, utan om "flera autonomier" (*Autonomie ! Italie, les années 1970* 53), rörande både arbetarrätt, studentkamp, kvinnokamp och konstnärlig organisering. Om vi läser Lonzi genom denna period blir det tydligt hur Rivolta Femminile separatism utvecklar 1969 års individuella, estetiska negation till en polyfon, social praktik. På så vis framstår Rivolta som ett förbisett exempel, vid sidan om den mångfaldiga, utomparlamentariska rörelsen Autonomia som tog form samtidigt. Medan relevant forskning i fältet (Galimberti, *Images of Class*; Ventrella och Zapperi; Golan; Mansoor, mfl.) behandlar den italienska feminismen som ett sexualpolitiskt sidospår, visar Rivolta Femminile exempel på hur det inte går att tala om kris och kritik utan att redan från början inkludera ett resonemang om genus och sexualitet.

FORMELL SPLITTRING

För att förstå den intellektuella kris som präglade italiensk konstkritik och politik 1969 är det viktigt att uppmärksamma hur den globala revolten

7 1971 tar den breda autonoma rörelsen mot landets fascistiska abortlagstiftning ordentlig form i Italien, vilken jag behandlar senare i denna text.

1968 fick en annan betydelse i Italien än i till exempel grannlandet Frankrike. Medan kritiken av institutioner och auktoriteter stod i fokus för den franska rörelsen omkring maj 1968, var uppfattningen om studentrörelsen splittrad i Italien (Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 10). Som den italienske konsthistorikern Jacopo Galimberti tydliggör var det denna splittring som fick filosofen Antonio Negri och Tronti att gå skilda vägar (*Images of Class* 61). I fokus för deras konflikt, som sammanfattar tiden och kontexten mycket väl, var en splittrad syn på formell organisering, oavsett om denna tar form som en teoretisk modell eller konstkritisk dom, i partiet eller på universitetet. I det italienska kommunistiska partiet innebar det, som Tronti själv har uttryckt det, att ledningen hellre lyssnade på de välbemedlade studenternas mening än på arbetarna ("Our operaismo" 129).

Det problem i partiet som Tronti artikulerar bör förstås mot bakgrund av att slutet av det italienska sextioåret präglades av social kamp mot kapitalet självt, efter år av krig, fascism och depression, följt av ett nytt ekonomiskt uppsving präglat av den amerikanska Marshallplanen (1948-1953). Denna plan, som försåg den italienska skadeskjutna ekonomin med nya resurser efter kriget, var del av en imperialistisk bromsning mot Sovjets kommunism. Det amerikanska biståndet accelererade moderniseringen av den italienska industrin och landets konjunkturskifte visade sig därmed framför allt i en urbanisering av landets arbetskraft. Den snabba industriella utvecklingen ledde vidare till ett starkt kapitalistiskt motstånd hos både arbetare och intellektuella. I relation till detta motstånd framstod det kommunistiska partiets som borgerligt och ointresserat av både arbetarrätt och självkritik, vilket i slutet av sextioåret resulterade i stora, vilda strejker och aktioner som växte i autonoma nätverk över landet under slutet av sextioåret, med en första kulmen 1969, och vidare in i sjuttioåret. Det är i relation till dessa aktioner som krisens kritik växte fram i form av en vägran att lyda under eller själv reproducera den intellektuelle (Tari, *Autonomie ! Italie, les années 1970* 76), såsom detta subjekt opererade inom partiets och konstkritikens mycket tätt sammanflätade ordning.⁸

8 Dantini kallar detta avståndstagande för "decultura" (avkultur), med hänvisning till Lonzis begrepp "deculturalizzazione" (avkulturalisering) från 1970 (*Geopolitiche*

Till följd av det kommunistiska partiets splittring uppstod en mängd operaistiska politisk-filosofiska och socialpolitiska tidskrifter, såsom *Quaderno Rossi* (1961-1963) och *Classe Operaia* (1964-1967). Med dessa publikationer drev kommunistiska dissidenter som Tronti och Negri en intellektuell kamp mot kapitalets växande roll i högkonjunktorens entreprenöriella Italien. Som den brittiske historikern Paul Ginsborg beskriver saknades en facklig organisering hos landets växande skara industriarbetare, samtidigt som privatkonsumtionen tilltog i en häftig privatisering av både produktion och reproduktion. Detta till följd av en kraftig intern arbetsmigration, vilket även resulterade i rasistiskt präglade arbetsförhållanden på fabriker och byggarbetsplatser i norr. Samtidigt delades landsbygdens tidigare större släkt- och arbetsgemenskaper upp i kärnfamiljens individuella enheter, vilket påskyndade konsolideringen av traditionella könsroller och ledde till en växande mängd hemarbetande kvinnor i landet (Ginsborg 216; Gissi och Stelliferi 53). Den patriarkala könsmaktsordningen blev ännu mer rigid på grund av den rasistiskt motiverade lagen "kod X" mot användningen av preventivmedel och abort, införd av Mussolinis regering 1930 (Gissi och Stelliferi 27). Kod X avskaffades 1978, till följd av en autonom rörelse för aborträtt som liksom operaisterna kritiserade den post-fascistiska staten och det kommunistiska partiet, denna gång för dess ointresse att lyfta kampen för individens självbestämmande avseende reproduktion (56).⁹

Parallellt med en begynnande kamp mot kod X var året 1969 en tid då konstens och kritikens roll omförhandlades som en del av borgerlighetens relation till den moderna kapitalismen. Medan avantgardet fick nytt liv under efterkrigstiden i grannlandet Frankrike, vilket även avspeglades i 68-rörelsens situationistiska aktioner, präglades tiden efter 1968 i Italien av ett avståndstagande från avantgardekonstnärens och den intellektuelles dubbla

dell'arte 15-16). Lonzis begrepp diskuteras ingående i avsnittet "En annan kulturkritik". Rörande konstens avkulturalisering föreslår konstnären Daniela Palozzi en teoretisering av denna som kitsch i boken *Arte e decultura. Una teoria sul kitsch*, medan curatorn och kritikern Germano Celant beskriver avkultur som kulturell regression under social repression (*Arte Povera* 229).

9 Bland annat uttrycktes kritik mot partitidningen *L'Unita* 1965. Se Gissi och Stelliferi 56-57.

spel mellan borgerlig offentlighet och revolutionär kamp (Mansoor 29). 1968 ockuperades både Milanotriennalen och Venedigbiennalen av konstnärer och studenter, vilket från arbetarrörelsens perspektiv sågs som ytterligare ett exempel på att de intellektuellas kamp mot institutionell auktoritet var en annan än deras egen kamp mot kapitalet (Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 10). Studentaktivisterna fick dock stöd av de utställande konstnärerna i Milano och Venedig (Di Stefano; Mordiglia)¹⁰ och tillfället kan betraktas som det första i Italien då konstnärer, studentaktivister och kritiker, till viss del även operaister, möttes (Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 27). I en text om ockupationerna tar Lonzi sin utgångspunkt i konstnärernas position och ställer sig frågande till operaisternas kritik, då de liknade konstnärerna vid studentaktivisterna, med argumentet att deras akademier var lika borgerliga. Enligt Lonzi går det inte att kräva samma självkritik från konstnärerna som från akademikerna och kritikerna:

Vore det meningsfullt att föreslå för konstnärer en liknande samvetsgranskning, att komma med liknande anklagelser? I vår mening inte alls, och inte för att konstnären har gudomlig investitur, utan för att det är konstnärens kapacitet att inte identifiera sig med det sociala. Utan denna förmåga, som det konstnärliga arbetet är en ständig bekräftelse på och som ger just denna känsla av befrielse för dem som utför det, tills det överlämnas till andra, utan denna förmåga kan man inte tala om konstnärer, utan om målare eller skulptörer, d.v.s. om erkända medlemmar av en kategori, som å ena sidan är kulturell och å andra sidan facklig" (*Scritti sull'arte* 558-559).

Med andra ord menar Lonzi att den pågående kulturella, institutionella och sociala krisen inte är konstnärernas. Detta är vad hon uppger i "Critica è potere", då hon beskriver kritikens kris som ett problem som inte ens berör konstnären. Att däremot använda konst i ideologiskt syfte, utan att i själva verket intressera sig för praktiken, är enligt Lonzi inget annat än konservativ sovjetisk intellektualism (560). Ett sådant perspektiv hade hon redan

10 Som Galimberti redogör för var ockupationen av Milanotriennalen inspirerad av den två veckor tidigare ockupationen av Musée des Beaux-Arts i Paris, som tog formen i en "Atelier Populaire" – en öppen workshop för produktion av trycksaker. Till skillnad från de franska ockupanternas konstnärliga intresse producerade italienarna i stället politiska texter ("A Third-Worldist Art?" 427).

avfärdat i "La solitudine del critico", med Argan som exempel. Lonzis syn på konstnärens praktik som subaltern och således utanför samhällets kriser ska därför snarare förstås med utgångspunkt i hennes förståelse av kreativa praktiker som "autentiska", sociala relationer (Conte, "Carla Lonzi a Torino: alcune coordinate" 694). Intresset för det autentiska kan därmed härledas till den konstkritiska aktivitet som Lonzi bedrev under sextioalet, då hon i växande grad kom att fokusera på personliga relationer och samtal snarare än kritiska begrepp och objekt. Hon var dock inte den enda italienska kritikern att ta denna vändning, som sannolikt är del av den kris som Argan utropar i *Storia dell'Arte*. 1967 beskrev kritikern och sedermera curatorn Germano Celant konstnären som gerilla, vars aktion motsatt organiserat motstånd drar nytta av sin kreativa spontanitet: "Den exploaterade konstnären blir gerilla för att kunna välja stridsplats, kunna utnyttja sin rörlighet, överraska och slå till, inte tvärtom" ("Appunti per una Guerilla" 5). Texten kom att fungera som manifest för den konstnärliga rörelsen "arte povera", som Celant introducerade i en monografi med samma titel 1969.¹¹ Med konstnären som revoltens protagonist beskriver Celant en konstnärlig rörelse under sextioalet, präglad av antikapitalism och anti-formalism. Denna rörelses praktiker hade de senaste decennierna gått under namnet "arte informale" (informell konst) och spelade även en viktig roll för Lonzis tankar om kritik.

INFORMELL KONSTKRITIK

Begreppet om det informella, som hade präglat europeisk konst och litteratur sedan fyrtioalet,¹² populariserades av den franske kritikern och cura-

11 Som Galimberti redogör för fann Celant begreppet "povera" i en intervju med Turin-konstnären och vännen Giulio Paoloni, som deras gemensamma vän Lonzi hade publicerat tidigare samma år. I samtalet med Lonzi talar Paolini om idén om "fattig konst" med utgångspunkt i den polske regissören Jerzy Grotowskis manifest för en "fattig teater", som hade kommit ut på italienska 1968 (Galimberti, "A Third-worldist Art?" 420). 1969 utelämnar dock Celant referenser till studentrörelsen och marxismen, som stod i fokus för hans första text om gerillakonst (Ibid, 433).

12 Se till exempel Crispolti.

torn Michael Tapié med boken *Art autre* (1951)¹³ – en formulering som Lonzi speglar i social bemärkelse då hon beskriver konstnären som "utanför".¹⁴ Liksom Celant och Lonzi var Tapié baserad i den växande konststaden och det industriella, intellektuella, operaistiska centrat Turin i norra Italien under sextiotalets början. Med förgrundsgestalter såsom den franske målaren Jean Dubuffet och den italienske målaren Lucio Fontana beskrev Tapié informell konst som den italienska versionen av abstrakt expressionism (Golan 40), med tydlig koppling till japansk Gutai (Lonzi, *Scritti sull'arte* 294-297). Det rörde sig om en anti-konceptuell konstnärlig vändning med fokus på process snarare än form, och språklöshet snarare än teori, som i högsta grad vände sig mot kapitalets konceptuella och kommersiella estetiska former, såsom de tog sig uttryck under den häftiga liberaliseringen av landet. För Lonzis del kom början av sextioalet primärt att präglas av en tät vänskaplig och intellektuell korrespondens med ex-situationisten Guiseppe Pinot Gallizio, vars bortgång 1964 innebar en tydlig vändning för henne. Med texten "Una categoria operativa" från samma år uttryckte Lonzi sin första fundamentala kritik av det moderna konstbegreppet, med utgångspunkt i det informella som kollektiv aktivitet. Mot en universalistisk hegeliansk historiefilosofi befäster hon iakttagelsen att oavsett om konsten som historisk kategori dör eller överlever, så förblir måleri en levande praktik:

Idag är det uppenbart att deras inställning inte alls är dadaistisk, och inte hör hemma i tematiken om 'konstens slut', tvärtom representerar den en vändning mot en pragmatisk, positiv tillit rörande bruket av de kvaliteter som det informella

13 1997 skrev den amerikanska konstkritikern Rosalind Krauss och den franske konstkritikern Yves-Alain Bois boken *Formless. A User's Guide*. Tapiés begrepp om det informella avfärdas där av Bois som en dold formalism (138-143).

14 Redan 1929 beskrev den franske filosofen Georges Bataille det informella som det förkonceptuella och begreppslösa, i en grundläggande kritik av modern filosofi och formalism (se *Documents* 7382). Under sextioalet skulle Lonzis intresse för det informella visa sig ligga allt närmare Batailles. Det är därför inte en överraskning att Lonzi lämnade akademi och parti samtidigt som hon anammade begreppet 1957, efter att ha introducerats till Tapiés bok av vännen Marisa Volpi (se *Un margine che sfugge*). För vidare läsning om Batailles informella subjekt, se t. ex. Bush.

belyser. Ingen kan vara säker om konsten är över, men måleriet däremot, det lever vidare (*Scritti sull Arte* 389).

Lonzi beskriver här konstnärlig praktik som en heterogen upplevelse hos en ny generation konstnärer som inte försöker rädda konsten utan snarare se den för vad den är på ett informellt plan. Kritikerns "ensamhet" transformeras därmed hos konstnären från individuell självförståelse till en gemensam upplevelse. Denna upplevelse tar, enligt Lonzi, sig uttryck i form av ett annat slags skönhet än den estetiska, i kraft av kollektiv erfarenhet (390).¹⁵ Om sextioalets första del präglades av dessa kollektiva, "annorlunda" uttryck, dröjde det inte länge innan post-informell arte po- vera exporterades internationellt av Celant i slutet av decenniet och in i sjuttioalet (Conte, "La critica è potere"). Celants karriär som curator (Corna) är ett exempel på hur motstånd till formalism paradoxalt nog affirmerades som en specifik rörelse med specifika kategorier i europeiska grannländer och på andra sidan Atlanten, vilket skiljer sig från 1969 års i övrigt mer polemiska tillstånd.

EN IMAGINÄR GEMENSKAP

En skrift som samlar ovan nämnda problem hos den intellektuella, den revolutionära, liksom hos studenten och kritikern, är Lonzis bok *Auto-*

15 Som Belloni påpekar går det att likna Lonzis tidiga kritik av kritisk auktoritet vid den som formulerades av den tyske studentaktivisten Rudi Dutschke. Han gick under samma period till historien med begreppet om den "långa marschen genom institutionen". Detta var en modell som snarare än att motarbeta institutionell auktoritet utifrån, talade för ett kritiskt arbete inifrån institutionen. Under denna period läste han, liksom Lonzi, Dubuffets bok *Asphyxiante culture* från 1967. I denna text yrkar Dubuffet på ett avskaffande av publiken som subjekt, med argumentet att "alla är aktörer" (*Militanza artistica in Italia 1968-1972* 74). Galimberti påminner vidare om att Dutschke tillsammans med Adornostudenten och studentaktivisten Hans-Jürgen Krahl uppmanade till gerillaaktioner ("A Third Worldist Art?" 423-424). För vidare läsning om relationen mellan tysk och italiensk studentaktivism denna period, se Marcello Taris text om den italienska receptionen av Krahl, "Lenin in Inghilterra, Krahl in Italia". För vidare läsning av Krahls kritik av teoretisk formalism, motsvarande den italienska, se Krahl, "The Political Contradictions in Adorno's Theory" 831-834.

ritratto [Självporträtt], från sommaren 1969. Arbetet med boken var en spontan idé sprungen ur omständigheten att Lonzi insjuknade i bröstcancer under en vistelse i USA, vilket förlängde hennes tid i landet mitt under brinnande studentrevolt. Hennes bidrag till stridigheterna kring betydelsen av 1968 i Italien bestod således i att redigera om de tjugotal intervjuer som hon hade utfört med en rad post-informella konstnärer, som hade publicerats åren innan (Conte, "La critica è potere" 93; Lonzi, *Scritti sull'arte*). Genom att klippa och klistra i sina transkriptioner monterade hon ett nytt, imaginärt gruppsamtal mellan henne själv och fjorton av konstnärerna, varav flera från Turinscenen. De sista intervjuer som Lonzi redigerade i boken hade hon utfört hon efter att ha återvänt till Italien 1969, då det sociala och politiska landskapet hade tagit en annan form efter majrevolten. I fokus för samtalet i *Autoritratto* står konstkritikens överflödighet och det revolutionära subjektet som konstnär och barn i ett. Medan Lonzis fraser i boken är få, tycks hon tala om sin kritikerposition genom konstnärernas röster. Tydligast är detta då konstnären Mario Nigro påminner om hur alla sociala subjekts kritiska kapacitet gör en formell kritiker överflödig:

Kritikern borde förändra sin egen struktur, han borde försätta sig själv i situationen hos en person som lever i ett idealt samhälle, där kritikeryrket inte finns – men kritikern finns, vi är alla kritiker (*Autoritratto* 87).

Ur Lonzis montage växer det implicita budskapet att konstnären är den riktiga frihetskämpen, förtryckt under den intellektuelle revolutionären och kritikern. Det vill säga, på samma vis som Lonzi senare kommer att förstå kvinnan som förtryckt under samma figurer. Inom ramen för Rivolta Femminile kom Lonzi dock att sammanfatta detta kritikersubjekt – som hon själv lämnade 1970 – som *patriarkal kultur*. Då hon i *Autoritratto* ännu var kritiker i relation till de konstnärer som hon talade med, förflyttades hennes skrivande subjekt, i kraft av montage, in i en imaginär gemenskap med konstnärerna.¹⁶ Som "La solitudine del critico" avslöjar hade Lonzis

16 Den enda kvinnliga konstnär att medverka i *Autoritratto* är Carla Accardi, som Lonzi grundar Rivolta Femminile tillsammans med året efter bokens publicering, 1970.

tidigare konstkritiska individualitet inte tillåtit en sådan gemenskap. På så vis spelar hon dubbla roller i *Autoritratto*, som både imaginär konstnär och kritiker, något som hon själv förklarar med orden: "[J]ag vill vara nära konstnärer och befria mig själv som person som har tillgång till en akademisk kultur" (*Autoritratto* 63-64). Det är inte ovanligt att Lonzi på grund av detta uttalande förstås som aspirerande konstnär i en retrospektiv reception (Golan 12), men faktum är att den kris som kritikersubjektet upprätthåller 1969 rör sig om något helt annat för Lonzi. I sin dagbok beskriver hon hur hennes intresse att skriva konstkritik grundade sig i en vilja att "förverkliga andra", vilket hon efter några år som kritiker såg sig vara oförmögen att göra:

Men i slutändan, i *Autoritratto* – som är ett erkännande av konstnärernas autenticitet, ett erkännande som uttrycker en självinvestering som subjekt från min sida – blev jag bara stärkt i mitt förkastande av kulturen för att kunna urskilja det konstnärliga ögonblicket som autentiskt, men inte som mitt eget, och i tilltron till en oväntad plats där jag kunde föra fram min egen identitet i ljuset (Lonzi, *Taci, anzi parla* 30–31, cit. i Conte, "La critica è potere" 108–109).¹⁷

Härmed beskriver Lonzi att hennes informella relation till konstnären, vars oväntade identitet tog form av sig själv och bortom kritikerns begrepp, också fick hennes egen identitet att framstå tydligare. Således var konstnärligt arbete för Lonzi en social praktik rörande subjektets tillblivelse i relation till andra, bortom en dialektisk, epistemologisk eller partipolitisk formalism. I introduktionen till *Autoritratto* skriver hon att konstkritiken verkar under den falska förespegligen att det kreativa och det kritiska kan separeras (*Autoritratto* 12; Conte, "La critica è potere" 97), vilket konsthistorikern Lara Conte förtydligar som en institutionell distans från konstnärlig reflektion ("La critica è potere" 94). Likväl förblev Lonzi bokens enda författare och i en intellektuell miljö mottogs den därför som alltför biografisk eller alltför estetiserande (Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 63). I retrospektiv skriver en av de medverkande konstnärerna, Giulio Paolini,

17 Lonzis dagbok publicerades ursprungligen av Rivolta Femminile i Milano, 1978. I denna artikel hänvisas även till 2010 års upplaga av *Taci, anzi parla*.



Fig. 2. Carla Lonzi, Elvira Banotti och Carla Accardi under Rivolta Femminiles första möte i Rom, 31 maj 1970.

Foto: Pietro Consagra © Archivio Pietro Consagra, Milano.

som var Lonzis vän sedan tiden i Turin, att Lonzi faktiskt lyckades med att göra något annat:

Till skillnad från de kritiker som under denna period hade en tendens att möta konstnären för att sedan utöva sin skrivande verksamhet, hade Carla snarare tendensen att vara del av livet hos de konstnärer som hon ansåg vara intressanta. Detta förklarar också orsaken till hennes övergång till feminismen: konstkritiken, såsom hon uppfattade den, tillhörde erfarenheten snarare än de teoretiska studierna, och var en död utväxling utan förmedling (Paolini 2007, cit. i Conte, "La critica è potere" 98).

I december samma år, några månader efter att *Autoritratto* hade publicerats, skrev Celant texten "Per una critica acritica" [För en okritisk kritik] i vilken han föreslår att konstkritikern ska verka som ett slags "översättare", vilken inte själv gör ett kritiskt urval och ett tolkning (Celant 1969, cit. i Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 64). Celant betraktar vidare

konstkritiken som ett slags curatorieell akt *avant la lettre*, genom vilken kritikern blir jämlik konstnären – något som han samtidigt satte i praktik med den internationella exporten av arte povera. Som tidigare nämnts redigerade Celant samma år den första monografin om konströrelsen, som primärt består av fotografisk dokumentation av valda verk, konstnärernas egna ord om dessa, samt en kort text av honom själv. Här beskriver Celant produktionsprocessen som personlig snarare än kritisk, i kraft av en jämlik utväxling av information och erfarenheter mellan konstnärer och kritiker (cit. i Belloni, *Militanza artistica in Italia 1968-1972* 68). Ett år tidigare, i november 1968, var Celant bland de kritiker som bidrog till det tredje numret av kulturtidskriften *Cartabianca*. Det var det första numret som tidskriften publicerade efter den globala majrevolten. Med inspiration från den amerikanska kulturkritikern Susan Sontags essä "Against Interpretation" från 1966, som hade utkommit på italienska redan 1967, fick numret temat "Contestazione estetica e azione politica" [Estetisk motsättning och politisk aktion].

Liksom Lonzis *Autoritratto* behandlade novembernumret av *Cartabianca* studentrörelsens relation till konstnärlig praktik, vilket visades i ett montage av dokumentära fotografier och kritisk text. Medan Lonzis fotografier i *Autoritratto* tydliggjorde hennes personliga relationer till konstnärerna och deras berättelser om alltifrån barndom till social kamp, inledde *Cartabianca* med ett fotografi från en sammandrabbning mellan aktivister och poliser på Boulevard Saint Michel i Paris, i maj samma år¹⁸ (Oliva, Menna och Trini, "Contestazione estetica e azione politica" 2; Conte, "La critica è potere" 101; Belloni, "Contestazione estetica e azione politica"). Som Belloni tydliggör reflekteras tidskriftsnumrets mängd av fotojournalistiskt material även i författarnas kritiska texter, där den täta relationen mellan kritik och dokumentärt fotografi tydliggörs (*Militanza artistica in Italia 1968-1972* 21). Gemensamt för de medverkandes bidrag i *Cartabianca* var en vändning från estetisk dialektik till vad kritikern Alberto Bonito

18 En liknande sammandrabbning vid knutpunkten Valle Giulia i Rom den 1 mars samma år kom senare att betecknas som den italienska 68-rörelsens startskott (Galimberti, "A Third-worldist Art?" 425-426).

Oliva i sin text kallade för en "intransitiv kritik" ("intransitivo critico"), vilken, liksom grammatikens intransitiva verb, saknar objekt. Att Lonzi inte bidrog i numret visar på en splittring också bland dissidentkritikerna själva. Vidare gör detta faktum tydligt att hennes intresse sträckte sig längre än så, även om hennes förslag i *Autoritratto* framstår som likvärdigt Celants och Bonito Olivas. Som ovan nämnts visar Lonzi dock med "La solitudine del critico" och "Critica è potere" att den ensamma kritikerns falska anspråk på estetisk jämlikhet reproducerar en kris som inte berör konstens faktiska sociala relationer. Snarare än kritikens kris blir krisens kritik därmed ett helt annat sätt att skriva för Lonzi, vilket Rivolta Femminiles kollektiva och separatistiska skrivpraktiker visade exempel på. Det är därför nödvändigt att dessa praktiker förstås som en negation.

NEGATION BORTOM HEGEL

Hösten 1969 skrev den italienska kommunisten och filosofen Massimo Cacciari texten "Sulla genesi dell pensiero negativo" [Om uppkomsten av negativt tänkande] i den politisk-teoretiska och operaistiska tidskriften *Contropiano – Materiali Marxist*, som han startade tillsammans med Antonio Negri och Albert Asor Rosa 1967.¹⁹ Ett knappt år efter majrevolten och strax innan den varma hösten skriver Cacciari förhistorian till en negativ vändning i kritiska och autonoma praktiker i slutet av sextioalet. Det vill säga, ett annat negativt tänkande än det som post-Hegeliansk historiefilosofi erbjuder inom ramen för både politisk teori, estetisk filosofi och politisk organisering. Med utgångspunkt i vad han beskriver som rationalitetens kris skriver Cacciari bland annat om hur den erfarenhet som bebor en negativ tomhet ska förmedlas i ny form, där – motsatt en dialektisk formalism – förhållandet mellan kultur och liv undersöks på nytt, i formen av ett motstånd (Cacciari 137). Negativitet som utgångspunkt för kritiskt tänkande var viktigt för den sena operaistiska rörelsen i Italien denna pe-

19 Negri lämnade strax tidskriften efter att Tronti publicerade texten "Il partito come problema" [Partiet som problem] redan i det andra numret (Galimberti, *Images of Class* 161).

riod, då det Hegelianska arvet härjade både till höger och vänster. I början av sjuttioalet kom en grupp operaister att dyrka konstens negativa kraft med utställningar i Rom och Paris, som stöttades curatoriskt av Celant (Galimberti, *Images of Class* 225, 227).

1970 gjorde Bonito Oliva en curatorisk form av sin "transitiva kritik" och producerade en utställning inspirerad av Caccaris text om negativitet: *Vitalità del negativo nell'arte Italiana 1960/70* på Palazzo dell'Esposizione i Rom (Golan 78). Här visades etablerade atre povera-konstnärer, varefter kritikern och curatören Pierre Restany konstaterade att "[k]ritikern är den riktiga konstnären idag" (50). Två år senare, 1972, lyfte den italienske arkitekten och operaisten Manfredo Tafuri ett varnande finger för att den växande italienska industrin själv intresserade sig för konstnärliga gester (Galimberti, *Images of Class* 167). Lonzis senare texter måste förstås i denna kontext och är även ett viktigt exempel på hur negation som praktik också levde kvar utanför samtidskonsten. Med Rivolta Femminile utvecklade Lonzi i stället negationen till en separatism som internt bekräftar ett montage av relationer och erfarenheter, vilket möjliggör andra modeller för subjektets tillblivelse i filosofin, såväl som i samhället.

Samtliga ovan nämnda kritiker, kommunister, operaister, konstnärer och curatorer visar exempel på en kritisk splittring i Italien, vilken kan förstås med utgångspunkt i utmattningen av en dialektisk-teoretisk och organisatorisk modell.²⁰ Historien om krisens kritik 1969 är dock inte fullkomlig om vi nöjer oss med att behandla det kritiska subjektets kris med utgångspunkt i de brott som skedde i konstnärliga, kritiska, kommunistiska och operaistiska kretsar i Italien. Som ovan nämnts resulterade det konjunkturskifte som landet genomgick under efterkrigstiden, och som blev tydligt i slutet av sextioalet, även i ett accelererat befästande av de heteronormativa könsroller som hade etablerats under fascismen. Centralt för den sexualpolitiska kamp som växte mot både normer och lagar var att grupperna som drev kampen var autonoma och transnationella på så vis att de var del av partier men inte beroende av dessa (Stelliferi, "An

20 Den italienske filosofen Giorgio Agambens filosofi representerar följderna av denna process (*Infanzia e storia; L'uomo senza contenuto*).

Apparent Victory”?” 104; Bono och Kemp 378). Medan den kommunistiska och operaistiska rörelsen under sextioalet gjorde sig tydlig som en kritik av parti och kapital visade den sexualpolitiska rörelsen som tog form med Rivolta 1970 snarare på en kritik av den post-fascistiska staten, vilket även inkluderar parlamentarismen och den kommunistiska idén om proletarietets diktatur. Därför är det nödvändigt att förstå det kritiska subjektets kris 1969 i ljuset av tidens sexualpolitiska kamp. Lonzi är en av de få figurer i Italien som var del av båda kontexter och hennes texter visar därför särskilt uttalat på denna nödvändighet. I en text publicerad i samband med tioårsminnet av 1968 skrev Lonzi:

Ungdomar var å andra sidan tvungna att göra upp med 68-rörelsens slagord, metoder och myter för att komma i kontakt med en feministisk anda. Det var trots 68 och inte tack vare 68 som de kunde göra det. Personligen fann jag det mer stimulerande att träffa unga människor som antingen hade stannat utanför studentrörelsen, eller som var obekväma med sitt deltagande, och därför deltog kritiskt, utan att identifiera sig med den (Lonzi, "Quell'incredibile '68").

Lonzis väg genom den italienska intelligentsias politiska organisering och konsthistoriska formalism, som har redogjorts för ovan, är ett tydligt exempel på hur kritisk teori, konsthistoria, autonom organisering och separatistisk feminism måste förstås i relation till varandra – snarare än som motsatser eller parallella företeelser. Även Lonzi förföljs sedan tiden på universitetet och i det kommunistiska partiet av Hegels fenomenologi. I "Sputiamo su Hegel" använder hon denna kunskap (Giardini 200) för att vända Hegels dialektik mot de sätt på vilka hans modell gjordes formellt operativa i hennes omgivning: staten, patriarkatet, konsten, kapitalet och partiet. Den praktiska form av negation som Lonzi etablerar i sin text utövar hon dock inte ensam, såsom hon tidigare hade beskrivit kritikens subjekt i "La solitudine del critico". I stället skriver hon i sällskap av en växande skara i Rivolta Femminile anti-auktoritära och transregionala nätverk. "Sputiamo su Hegel" bör därför förstås som en logisk följd av de separatistiska kvinnomöten i Rom som Lonzi och de andra Rivolta-grundarna deltog i 1969 (Stelliferi, *Il femminismo a Roma* 19). Då diskuterades begreppet *consciousness raising* [att öka medvetande om något], vilket med det italienska

ordet *autoconscienza* [självmedvetande] snart skulle få en egen betydelse inom ramen för Rivolta.

EN ANNAN KULTURKRITIK

I "Sputiamo su Hegel" (1970) beskriver Lonzi självkritik som en "vägran att delta i en dialektisk utveckling", vilket transformerar ett hegelianskt, syntetiskt meningsinnehåll till en fråga om uttryck och självbestämmande (Giardini 201). I förlängning av detta introducerar Lonzi begreppet *sexuell skillnad*, vilket kan förstås som ett socialt avståndstagande från en dialektisk process, materialiserat i en redan existerande samhälllig sexualpolitisk segregation. Här hävdar Lonzi att det inte går att förstå könsbinaritet som en dialektik, vilket hennes samtida Shulamit Firestone i USA försökte göra med *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, från samma år. Som Lonzi tydliggör är det något annat än en ny syntes som Rivolta Femminile vill nå: "De krav som vi ställer förutsätter ingen antites, utan en förflyttning till en annan nivå" (Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri Scritti* 54).

Lonzis skillnadsbegrepp kom under slutet av sjuttioalet och vidare in i åttiotalet att bli centralt för italiensk och fransk feminism, men tyvärr har den viktigaste byggstenen i hennes modell fallit bort i den nutida användningen av begreppet: negationen. Snarare än att manifesteras en identitet etablerar Lonzi, genom att synliggöra kvinnans roll i och utanför systemet, en modell för vägran av en fast form. Det är med utgångspunkt i detta utanförskap som Lonzi introducerar begreppet *deculturazione* (avkulturalisering) i "Sputiamo su Hegel". Avkulturalisering visar på en vändning från bildningens historiska relevans för det moderna subjektet och kan därmed förstås som en praktisk modell för negation i formen av ett informellt, kreativt undandragande och en vägran att delta i samhället.²¹ Genom

21 Som redan nämnts i fotnot 7 användes begreppet *decultura* (avkultur) av Celant 1969 då han i sin introduktion till "arte povera" beskriver kulturell regression under socialt förtryck (*Arte Povera* 229). I relation till begreppet avkultur framstod därmed *arte povera* som fri från detta förtryck tack vare sin informella tillkomst. På liknande vis beskriver Lonzi avkulturalisering som informella praktiker och relationer,

att beskriva kvinnan som subaltern²² visar Lonzi på både nationalstatens, den borgerliga offentlighetens och den formella marxismens svaga punkt: kulturellt etablerade, patriarkala könsroller.

Medan Firestone, trots sin relevanta kritik av bildning och klass, utgår från en biologistisk förståelse av sexualitet, lägger Lonzi grunden för en praktisk historiefilosofi som ligger närmare Walter Benjamins kritik av Hegels motsvarande sådan. På så vis gör Lonzi den sexualpolitiskt segregerade kontext som kritiska och politiska praktiker i femtio- och sextiotalets Italien tog sig uttryck i till en fråga om att vägra delta – både praktiskt och epistemologiskt. Således blev den "negativa kraft", som hos Celant, Bonito Oliva med flera resulterade i utställningsprojekt, för Lonzi snarare en fråga om autonom sexualitet, redaktionell praktik, publicering och inte minst, återkommande förtroliga samtal inom Rivoltas många separatistiska redaktionsmöten. I denna kontext innebär självmedvetande, som den italienska konsthistorikern Federica Giardini tydliggör, inte "mening" i kritisk bemärkelse (202-203). Snarare är det för Lonzi fråga om att definiera sig själv bortom dialektikens sociala former. Begreppet *autodeterminazione* [självbestämmande] som Lonzi introducerade som alternativ till den kritiska domen och den dialektiska syntesen, ska därför

i kraft av *autocoscienza*. Med denna vändning från kulturindustrin valde Lonzi att ge begreppet avkultur en annan betydelse än masskultur och marginaliserad media. Att överta ett begrepp på detta vis liknar senare användning av begreppet "fuori" av den italienska kommunistiska homosexuella rörelsen och tidskriften med samma namn, *Fouri*, som kommunisten Mario Mieli var förgrundsgestalt för då den bildades i Turin 1971. Med "fuori" åsyftas både "utanför" samhället och redan "ute", i termer av att komma ut som homosexuell. På så vis transformeras ett socialt utanförskap till en social möjlighet, i likhet med Lonzis förståelse av begreppet sexuell skillnad. Tack till Mikkel Ibsen Sørensen för en specifik översättning och contextualisering av "fuori".

22 Begreppet subaltern används här i Gayatri Chakravorty Spivaks förståelse av begreppet, snarare än Antonio Gramscis – fastän Lonzi läste Gramscis tidskrift *L'ordine nuovo* i sin ungdom. Orsaken är att Spivak förstår det subalternerna som något bortom det moderna kritiska subjektets former, snarare än som en fråga om alienation inom ramen för den moderna kapitalismen, vilket står i fokus för Gramsci. För en redogörelse av Gramscis begrepp, se Anderson. Tack till Mikkel Bolt som uppmärksammade mig på denna artikel.

inte förstås som organisering eller formell egenmakt. Tvärtom var Rivolta rörligt, decentraliserat och anti-auktoritärt, fastän kvinnorna i nätverket liksom författarna bakom *Contropiano* och *Cartabianca* var starkt färgade av intellektuella miljöer och praktiker.²³ Till detta kan tilläggas att Lonzi och de andra Rivoltagrundarna trots sitt relativt normativa leverne inte var hemmafruar som många andra kvinnor under denna period, utan både välutbildade och ekonomiskt självständiga, vilket reflekterar deras klassbakgrund och tillvägagångssätt (Samtal med Iamurri, september 2023).

ETT OVÄNTAT SUBJEKT

Det brott som Lonzis och Rivolta Femminiles separatistiska feminism utgjorde 1970 var samtidigt socialt och personligt, vilket i Lonzis fall reflekterar både den italienska konstkritiken, den dominerande politiska filosofin och motsvarande organisering under slutet av sextioalet. Här är det värt att anmärka att Lonzi liksom Tronti talar om en annan form av subjektivitet än den universella, kritiska, transcendentala identitet som präglade kommunistisk partipolitik och konstkritisk diskurs denna tid. I en retrospektiv redogörelse för operaismen skriver Tronti att:

Många av de som skapade sextioalets "alternativa subjektivitet" hade formats utanför och var till viss del mot arbetarrörelsernas och dess partiers institutionella former" ("Our operaismo 128).

Det utanförskap som Tronti beskriver har en viss likhet med Lonzis tidiga partikritik som redogjorts för i denna artikel. Medan Tronti primärt förblev inom partiet "som problem" för arbetarautonomi synliggör hans senare samarbetspart Marcello Tarì hur den subalternas position som Lonzi och

23 Rivoltas privilegierade, informella separatism gjorde nätverket svårt att nå, och Lonzi antogs ofta vara ledare. I arkivet efter Lonzi på La Galleria Nazionale i Rom går det att se hur flera personer skrev brev till henne för att nå nätverket. Som svar på detta skriver Rivolta 1971 att "Rivolta Femminile har ingen ledare och har aldrig haft en." Se "Per l'identificazione di Rivolta Femminile" ("Rörande hur Rivolta Femminile identifieras"), 4 februari 1971. Texten skickades som svar till en journalist och är opublicerad i sin helhet. Fondi di Carla Lonzi, Galleria Nazionale, Rom.

Rivolta påvisade hos konstnären och senare hos kvinnan var "alternativ" från början:

Att i själva verket utgå från icke-subjektets historiska position gjorde det möjligt för kvinnorna att ta en annan riktning än männen, att praktisera en flyktlinje genom vilken de vägrade att vara subjekt enligt den västerländska metafysikens kriterium: de var minoritära subjekt som tillslut valde att förbli sådana och bibehålla sin autonomi (*Autonomie ! Italie, les années 1970* 139).

Taris formulering speglar tydligt Lonzis beskrivning av sexuell skillnad som en krafthandling snarare än en social och metafysisk brist. I "Sputiamo su Hegel" skriver Lonzi:

Låt oss erkänna vår kapacitet för att göra detta ögonblick till en total förändring av livet. Inte enligt herre-slav-dialektiken utan genom att bli medvetna och introducera det Övåntade Subjektet för världen (60).

Med dessa ord beskriver Lonzi ett mångfaldigt medvetande bortom universell dialektik och identitet. Som Vinzia Fiorino påvisar finns det därmed en likhet mellan Lonzi och Franz Fanon, rörande de sätt på vilket båda bryter med en universell syn på historisk utveckling och därmed föreslår subjektiv tillblivelse utanför dialektiken (194).²⁴ För Lonzi har dock begreppet kolonisering primärt en roll som påminner om den franske situationisten Guy Debords beskrivning av ett alienerat historiskt medvetande (1967).²⁵ Till skillnad från hans omskrivning av Marx visar Rivoltas redaktionella praktiker dock exempel på materialiseringen av en annan historiefilosofi än

24 Enligt Laura Iamurri finns det anledning att tro att Lonzi läste Fanon redan på franska och implicit refererade till honom då hon talade om koloniserade subjekt i "Sputiamo su Hegel" (Samtal med Iamurri, november 2022).

25 Lonzi var införstådd i den situationistiska modellen via vännen och Turinkonstnären Guiseppe Pinot-Gallizio, såväl som genom det gemensamma intresse för Gallizios praktik som hon delade med Debords före detta partner, Michèle Bernstein. Vidare hade situationismen i Turin ett starkt inflytande på studentaktivismen, som gjorde praktik av "gerillakonstens krigsföring" efter Celants text 1967. Som Galimberti påpekar var Internationale Situationiste kritiska emot den självidentifierade situationismen, och Debord skrev att IS enbart accepterade själva universitetssockupationen i Turin som situationistisk ("A Third-Worldist Art?" 419).

den dominerande Hegelianska, i vilken subaltern subjektivitet tar andra, praktiska former bortom dialektiken. Rivoltas samtal och texter tillkom därmed på liknande sätt som Aby Warburgs konsthistoriska montage (en metod som Lonzi visade exempel på redan i sin avhandling),²⁶ medan källorna var deras egna erfarenheter och historier.

Den subalternas kapacitet som Lonzi åberopade i den kvinnliga mobiliseringen av ett existerande historiskt utanförskap ska inte förstås med biologisk emfas.²⁷ Snarare ska hennes begrepp om sexuell skillnad förstås motsatt de sätt på vilka översättningen av den amerikanska liberalkonservativa feministen Betty Friedans essentialistiska manifest *Feminine Mystique* (1964) annars kom att prägla den italienska feminismen (Bagini 167). Lika lite kan Lonzis oväntade subjekt förstås i linje med senare italiensk-amerikanska kampanjen "Wages for Housework", som växte ur den autonoma falangen av kampen mot den fascistiska abortlag som även Rivolta tog del i 1971 Medan Lotta Feminista som del av den italienska kvinnorrörelsen anslöt sig till Radiala Partiets reformistiska linje (Stelliferi, "An Apparent Victory?" 106-107), menade Rivolta att de många underjordiska aborter som årligen utfördes i Italien var nog för att ominstetgöra anti-abortlagstiftningen. Enligt dem skedde befrielse endast genom ett mångfaldigt kollektivt medvetande om historisk kvinnokamp (*Sputiamo su Hegel* 67).

26 Warburg vistades i Rom under de sista åren av sitt liv, 1928-1929, och satte därmed en stark prägel på italiensk konsthistorisk praktik. Detta kan ses spår av hos både Argan, hos Lonzis professor under studierna i Florens, konsthistorikern Roberto Longhi, och implicit även hos Lonzi själv. Se Golan 150-154. Även Tronti influerades av Warburg då han etablerade idén om en arbetarminnets atlas. I den postumt publicerade antologin *Per un atlante della memoria operaia* redigerade Tronti en Warburginspirerad "atlas" över operaismens historiska erfarenheter, bortom en definitiv kollektiv identitet. Detta tillvägagångssätt är inte helt olikt Rivolta Femminiles redaktionella modell genom vilken de artikulerade en mångfald av kvinnors erfarenheter i ljuset av ett historiskt moment som de alla erfar; feminismen. Se Cieri Via; Caygill 9; Tronti, *Dello spirito libro* 65-82; Teodonio och Tronti.

27 Under en föreläsning i samband med återpubliceringen av *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, (Tartaragua 2023) på Libreria Tuba, Rom, 21 september 2023 påminde filosofen Maria Luisa Boccia om att "[f]ör Lonzi är sexuell skillnad en befrielse från identitet. Det är en negation av alla sexualiteter, en negation av sexualitet som dogm".

Fri sexualitet och njutning, estetisk eller ej, kunde enligt Lonzi och Rivolta enbart definieras i kvinnors eget medvetande: "[B]ara så kan vi vara säkra på att den frihet som det talas om är vår egen och inte den manliga som realiseras genom oss, genom ett än mer dolt förtryck av oss" (68). Det är detta historiska medvetande som Lonzi beskriver som det oväntade subjektet som hon menar framkommer ur avkulturaliseringens kollektiva och heterogena praktiker. Detta perspektiv visar tydligt att Rivolta Femminile föddes ur en konstnärlig och kulturkritisk, intellektuell kontext, vars kris i slutet av sextioalet denna artikel har tydliggjort. Lonzis och Rivoltas avståndstagande från dialektiken tog därmed form i ett systemkritiskt, radikalt frånvarande – i samtidskonsten²⁸ såväl som i den italienska nya vänstern²⁹ och Autonomias växande nätverk.³⁰

Snarare än formell upprättelse och representation i samhället var det centralt för Lonzi och Rivolta Femminile att vägra delta i den kris som kommunister och konsthistoriker genomgick under den varma hösten. Genom att förstå kritik som filosofisk och social skillnad, och praktisera denna skillnad separatistiskt, etablerade de en annan självständighet än estetisk och revolutionär, transcendental autonomi i kris. Genom ett informellt, mångfaldigt och föränderligt historiskt medvetande uppstod enligt Lonzi således det oväntade, ur krisens och dialektikens stillestånd. Då tar alienerade erfarenheter, vilket både Tari och Tronti pekar på, oväntade former i nutid – motsatt progressiva föreställningar eller mål. Lonzi kallar dessa former för oväntade subjekt med kapacitet till "en total förändring av livet" (*Sputiamo su Hegel 60*).

28 Rivoltas splittring berodde dock på en oenighet om detta, vilket så småningom ledde till att Lonzi sade upp vänskapen med Carla Accardi. Efter Rivoltas splittring grundade Accardi tillsammans med några andra tidigare medlemmar Roms första feministiska konstgalleri, Coperativo del beato angelico, 1967. Se till exempel Bremer.

29 För en redogörelse av den italienska nya vänsterns utveckling, se bland annat Franciscangeli och Stelliferi och Voli (red.), *Anni di rivolta. Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*.

30 En god redogörelse för denna period går att finna i Tari, Marcello. *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*. DeriveApprodi 2012. I denna artikel används den franska översättningen. Se Tari, *Autonomie ! Italie, les années 1970*.

FRIDA SANDSTRÖM (f. 1990) är kritiker och doktorand i modern kultur vid Institut for Kunst og Kulturvidenskab, Københavns universitet. Sandström har en master i estetik från Södertörns högskola (2019) och har publicerats av bland andra *Brill* (2023), *Afterall* (2020) och *Philosophy of Photography* (2019). Sandström är medlem i redaktionen för *Kvinde, Køn & forskning*. 2021 var hon gästdoktorand vid CRMEP (Center for Research in Modern Philosophy), Kingston University, London. December 2023-November 2024 är hon Paris x Rome Fellow vid La Bibliotheca Hertziana – Istituto Max Planck per la storia dell'arte, Rom och vid DFK Paris – Deutsches Forum für Kunstgeschichte.

CARLA LONZI OCH KRISENS KRITIK 1969-1970

Departing from the Italian critic, art historian, and feminist Carla Lonzi's essay "La critica è potere" (Critique is power) from 1970, this article discusses a crisis immanent to the concepts of art and history that dominated the late 1960s Italy. In line with Lonzi's argumentation, this crisis resulted in what the communist Massimo Cacciari described as "negative thinking" in 1969, and what Lonzi in her essay describes as a "critique of the crisis". Beyond a universal consciousness and its presupposed identities, as they were reproduced within the party form and at academic institutions during this period, artists, workers, and intellectuals turned away from formal organization, and to informal, collective practices. The separatist, decentralized and anti-authoritarian network Rivolta Femminile, founded by Lonzi in 1970, show how the subjects of crisis and critique emerge from a patriarchal and colonial regime of sexual repression.

KEYWORDS

EN: critique, crisis, revolt, negation, practice, separatism

SE: kritik, kris, revolt, negation, praktik, separatism

LITTERATUR

Agamben, Giorgio. *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001.

Agamben, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994.

Anderson, Peter. "The Heirs of Gramsci". *New Left Review*, nr. 100. Juli-augusti 2016, s. 71-97.

- Argan, Giulio Carlo. "Storia dell'Arte". *Storia dell'Arte*, nr. 1, red. Giulio Carlo Argan, 1969.
- Bagini, Elena. "Grazie al femminismo e nonostante il femminismo: la soggettivazione politica delle lesbiche". *Anni di rivolta Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*, redigerad av Paola Stelliferi och Stefania Voli. Rom: Vellia, 2023.
- Bataille, Georges. "Informe". *Documents* nr. 7, december 1929, s. 382.
- Belloni, Fabio. "Contestazione estetica e azione politica: 'Cartabianca' e 'Senzamargine'". *ArteIdeologica*, odatrad. Källa: http://www.arteideologia.it/10-Altre%20storie%20Home/Belloni_Cartabianca_Senzamargine.html (12 januari 2024)
- Belloni, Fabio. *Militanza artistica in Italia 1968-1972*. Rom: L'Erma, 2015.
- Benjamin, Walter. *Bild och dialektik*. Göteborg: Daidalos, 2014.
- Bois, Yves-Alain och Rosalind Krauss. *Formless. A User's Guide*. New York: Zone Books, 1997.
- Bonito Oliva, Achille, Filberto Menna och Tommaso Trini. "Contestazione estetica e azione politica". *Cartabianca*, nr. 3, november 1968, s. 1.
- Bonito Oliva, Achille. "Intransitivo critico", *Cartabianca*, nr. 3, november 1968, s. 8-13.
- Bonito Oliva, Achille, red. *Vitalità del negativo nell'arte Italiana 1960/70*. Roma: Centro Di/edizioni, 1971.
- Bono, Paola och Sandra Kemp, red. *Italian Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Broggi, Alessandro. *Confronting America: The Cold War between the United States and the Communists in France and Italy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- Bremer, Maria. "Unexpected Artists. The Cooperativa Beato Angelico in the Context of 1970s Feminism". *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana*, nr. 44, 2019-2020, s. 483-496.
- Bush, Steven S. "Sovereignty and Cruelty Self-Affirmation, Self-Dissolution, and the Bataille Subject". *Negative Ecstasies Georges Bataille and the Study of Religion*, red. Jeremy Biles och Kent L. Brintall. Fordham: Fordham University Press, 2015.
- Caccari, Massimo. "Sulla genesi del pensiero negativo". *Contropiano - Materili Marxist*, nr. 1, 1969, s. 131-200.
- Caygill, Howard, red. *Vocations of the Political. Mario Tronti and Max Weber*. Kingston: CRMEP Books, nr. 3, 2021.
- Celant, Germano. "Per una critica acritica". *Nac*, nr. 1, september 1970, s. 30-31.
- Celant, Germano. "Appunti per una Guerilla". *Flash Art*, december 1967, s. 5.
- Celant, Germano. *Arte Povera*. Milano: Gabriele Mazzotta Editore, 1969.
- Cieri Via, Claudia. "Giulio Carlo Argan e l'eredità del Warburg Institute fra Europe e Stati Uniti". *Giulio Claudio Argan. Intellettuale e storico dell'arte*, red. Claudio Gamba. Milano: Electa, 2012, s. 117-128.
- Conte, Lara. "Carla Lonzi a Torino: alcune coordinate". I Lonzi, Carla. *Scritti sull'arte*, red. Laura Conte, Laura Iamurri och Vanessa Martini. Milano: et.al. edizioni, 2012.
- Conte, Lara. "'La critica è potere'. Percorsi e momenti della critica italiana negli anni Sessanta". *Carla Lonzi: la duplice radicalità Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, red. Lara Conte, Vinzia Fiorino och Vanessa Martini. Pisa: Edizioni ETS, 2011.

- Corna, Luisa Lorenza. "Against the canon: The unresolved dispute between Carla Lonzi and Giulio Carlo Argan". Kommande i *Oxford Art Journal*, 2024.
- Crispoliti, Enrico. *L'informale. Europa 1940-1951. Origini e primi svolgimenti*. Rom: De Luca Editori d'Arte, 2018.
- Dantini, Michele. *Geopolitiche dell'arte. Arte e critica d'arte italiana nel contesto internazionale dalle neoavanguardia a oggi*. Milano: Christian Marionotti Edizioni, 2012.
- Dantini, Michele. "Una polemica situata e da situare. 1963: Lonzi vs. Argan". *Predella journal of visual arts*, nr. 36, 2014.
- Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Buchet-Chastel, 1967.
- Di Stefano, Chiara. "The 1968 Biennale. Boycotting the exhibition: An account of three extraordinary days". *Starting From Venice. Studies on the Biennale*, red. C. Ricci. Milano: et.al. edizioni, 2010, s. 130-133.
- Fiorino, Vinzia. "Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, and Carla Lonzi: A Bizarre Genealogy". *Sartre, Jews, and the Other Rethinking Antisemitism, Race, and Gender*, red. Manuela Consonni och Vivian Liska. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2020.
- Firestone, Shulamit. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution [1970]*. London: Verso, 2015.
- Francescangeli, Eros. "Un mondo meglio di così". *La sinistra rivoluzionaria in Italia (1943-1978)*. Rom: Viella, 2023.
- Galimberti, Jacopo. "A Third-worldist Art? Germano Celant's Invention of Arte Povera". *Art History*, vol. 36, nr. 2, april 2013, s. 418-441.
- Galimberti, Jacopo. *Images of Class: Operaismo, Autonomia and the Visual Arts (1962-1988)*. London: Verso, 2022.
- Giardini, Federica. "Domination and Exploitation. Feminist Views on the Relational Subject". *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, red. Stefania Achella et al. Berlin: De Gruyter, 2021, s. 195-204.
- Ginsborg, Paul. *A History of Contemporary Italy. Society and Politics 1943-1988*. London: Penguin, 1990.
- Gissi, Alessandra och Paola Stelliferi. *L'Aborto. Una storia*. Rom: Carocci, 2023.
- Golan, Romy. *Flashback, Eclipse. The Political Imaginary of Italian Art in the 1960s*. New York: Zone Books, 2021.
- Iamurri, Laura. *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia*. Macerata: Quodlibet Studio, 2016.
- Iamurri, Laura. Samtal med författaren. November 2022, september 2023, november 2023. Istituto Gramsci. *Lavoratori e il progresso tecnico. Le trasformazioni tecniche e organizzative e le modificazioni del rapporto di lavoro nelle fabbriche italiane*, Roma 29-30 giugno-1 luglio 1956, Editori Riuniti, Roma 1956. http://old.fondazionegramsci.org/7_pubblicazioni/pubblicazioni_atti/pubbli_atti_1956_1979.htm Publiceringsdatum online okänt. (7 oktober 2023)
- Krahl, Hans-Jürgen. "The Political Contradictions in Adorno's Theory" [1971]. *The Sociological Review*, vol 23, nr. 4, november 1975, s. 831-834.
- Lonzi, Carla, *Autoritratto [1969]*. Milano: Abscondita, 2017.

- Lonzi, Carla. "Una categoria operativa" [1964]. Carla Lonzi, *Carla Lonzi. Scritti sull'arte*. Milano: et. al. Edizioni 2012, s. 386-391.
- Lonzi, Carla. "La critica è potere" [1970]. Carla Lonzi, *Carla Lonzi. Scritti sull'arte*. Milano: et. al. Edizioni 2012, s. 647-650.
- Lonzi, Carla. "La donna clitoridea e la donna vaginale". Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milano: La Tartaruga 2023, s. 79-138.
- Lonzi, Carla. *Rapporti tra la scena e le arti figurative dalla fine dell'800* [1957], red. Moreno Bucci. Florens: Olschki, 1995.
- Lonzi, Carla. *Scritti sull'arte*, red. Laura Conte, Laura Iamurri och Vanessa Martini. Milano: et.al. edizioni, 2012
- Lonzi, Carla. "La solitudine del critico" [1963]. Lonzi, 2012, s. 353-356.
- Lonzi, Carla. *Taci, anzi parla*. Milano: et.al edizione, 2010.
- Lonzi, Carla. *Sputiamo su Hegel e altri Scritti*. Milano: La Tartaruga, 2023.
- Lonzi, Carla. "Per l'identificazione di Rivolta Femminile", 4 februari 1971. (Opublicerad i sin helhet.) Fondi Carla Lonzi, Galleria Nazionale, Rom.
- Lonzi, Carla. "Quell'incredibile '68". *L'Espresso*, 5 februari 1978. Utkast. Fondo Carla Lonzi, 1942-2003. Nationalgalleriets arkiv, Rom, Italien.
- Mansoor, Jaleh. *Marshall Plan Modernism. Italian Postwar Abstraction and the Beginning of Autonomia*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Mordiglia, Irene. "Provocare il disordine senza amarlo. Il Movimento studentesco italiano tra crisi della presenza e meccanismi di reintegrazione (1967-1969)." Avhandling, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, Scuola di Dottorato in Storia, Orientalistica e Storia delle Arti, 2014.
- Palozzi, Daniela. *Arte e decultura. Una teoria sul kitsch*. Milano, 1971.
- Restany, Pierre. "Il critic è il vero artista oggi". *Domus*, nr. 505, december 1971, s. 50.
- Rivolta Femminile. "Sessualità femminile e aborto". Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milano: La Tartaruga 2023, s. 67-75.
- Sontag, Susan. *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Picador 1966.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. Cary Nelson och Lawrence Grossberg. Basingstoke: Macmillan, 1988, s. 271-313.
- Stelliferi, Paola. "'An Apparent Victory'? The Struggle for Abortion in Italy prior to the 194/1978 Law", övers. Anthony de Matteo. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, vol. 48, 2022, nr. 2, s. 97-121.
- Stelliferi, Paola. *Il femminismo a Roma negli anni Sessanta. Percorsi, esperienze e memorie dei collettivi di quartiere*. Bologna: Bononia University Press, 2015.
- Stelliferi, Paola och Stefania Voli, red. *Anni di rivolta Nuovi sguardi sui femminismi degli anni Settanta e Ottanta*. Rom: Vellia, 2023.
- Teodonio, Lorenzo och Mario Tronti, red. *Per un atlante della memoria operaia*. Bologna: Derive Approdi, 2023.
- Tari, Marcello. *Autonomie ! Italie, les années 1970*, övers. Étienne Dobenesque. Paris: La Fabrique, 2011.

- Tari, Marcello. "Lenin in Inghilterra, Krahl in Italia". Sinistrainrete Archivio di documenti e articoli per la discussione politica nella sinistra, 23 januari 2022. Länk: <https://www.sinistrainrete.info/sinistra-radicale/22112-marcello-tari-lenin-in-inghilterra-krahl-in-italia1.html> (18 december 2023)
- Tronti, Mario. *Dall'estremo possibile*, red. Pasquale Serra. Rom: Ediesse, 2011.
- Tronti, Mario. *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*. Milano: Il Saggiatore, 2015.
- Tronti, Mario. "Our operaismo", övers. Eleanor Chiari. *New Left Review*, nr. 73, januari-februari 2012, s. 119-139.
- Ventrella, Francesco och Zapperi, Giovanna, red. *Feminism and Art in Postwar Italy. The Legacy of Carla Lonzi*. London: Bloomsbury 2022.

”JAG ÄR BARA HÄR”

Humanvetenskaperna, klimataktivismen och apatin som möjlighet

1.

Napoleons trupper har nästan nått fram till Moskva. Det drar ihop sig till ett stort slag vid Borodino. Moskvas adel flyr hals över huvud. Greven Pierre Bezuchov låter bli. Det är inte lönt. Han är olyckligt förälskad, olyckligt gift och det mesta han gjort i livet har varit misslyckat. Istället ger han sig iväg till häst mot fronten. Med sin väldiga kroppshydda, klädd för Moskvas salonger – ”alla såg lika förvånat, ibland spefullt på hans vita hatt och gröna frack” (Tolstoj 995) – utgör han en alltmer udda figur ju närmare striderna han kommer. Eftersom han är en av Rysslands mest förmögna personer får han ändå tillträde till arméernas ställningar och befälhavarnas möten. Han rider omkring, iakttar, försöker informera sig om läget, beskäftigt angelägen om att bidra på något vis. Det kan han inte.

En underofficer kom och sa att man måste åka och hämta skanskorgar.

– Skicka tredje kompaniet igen, sa officeren motvilligt. – Men vem är ni? frågade han. – Är ni läkare?

– Nej, jag är bara här, svarade Pierre. (Tolstoj 998)

Pierre är inte läkare, *han är bara där*. Han kan ingenting, gör ingenting. Han är en kvardröjande anomali i samhällspyramidens topp. En apatisk salongskonversatör som befinner sig på en plats där tusentals människor snart kommer att slaktas, på grund av inkompetensen inom hans egen klass. På så vis uttrycker hans svar – ”Nej, jag är bara här” – sanningen om hans privilegierade tillvaro, samtidigt som det förebådar en ny erfarenhet.

Över tvåhundra år har gått sedan slaget vid Borodino, och Pierre Bezuchov är bara en fiktiv gestalt i Tolstojs roman *Krig och fred*. Ändå är det något som känns aktuellt i situationen som beskrivs. Då tänker jag inte i första hand på kriget i Ukraina, utan på känslan av att visserligen vara ett självständigt subjekt, men samtidigt sakna funktion, uppgift och makt. När Pierre upplever det är det något nytt – det gamla ståndssamhället håller på att rämna, en ny, modern värld är på väg. Idag är hans funktions- och maktlöshet snarare ett allmänt villkor – tydligast blir den tveklöst i den enskildes relation till klimatfrågan, men det gäller även digitaliseringen, inflationen, bostadsbristen och kriminaliteten. Samtliga skulle kunna beskrivas med Timothy Mortons begrepp *hyperobjekt*: objekt eller problemkomplex som är för stora för att kunna gripas (Morton, *Hyperobjects* 2-8).¹ Vilket inte hindrar att de angår oss alla.

I det perspektivet går det att identifiera sig med Pierre också på ett mer professionellt plan. Det kan kanske låta provocerande för att komma från en universitetsprofessor – naturligtvis har jag såväl en uppgift som makt, i alla fall inom mitt lilla område, högre utbildning och forskning i litteraturvetenskap. Men följdfrågan är vilken makt detta *område* i så fall har i ett större perspektiv. Vilken funktion fyller humanistisk forskning idag? Vad kan vi humanister göra? Vad bör vi göra, utöver att bara vara här?

Jag skulle vilja hävda att Pierre Bezuchov inte bara är en patetisk antihjälte, utan också en möjlig förebild för den kritiske akademikern. För rymmer inte hans funktionslöshet en möjlighet att se saker som de inblandade och funktionellt viktiga figurerna inte kan se? Han rider omkring i sin gröna frack bland de ryska trupperna och noterar att allt är kaos: ”Varför var det bättre att stå längre fram utan förstärkning, varför fördes inte andra

1 Eller som Roy Scranton formulerar det: ”Problemet är att problemet är för stort” (76).

trupper fram om vänstra flanken var svag, varför sa Bennignsen till en överste som var i hans sällskap att det inte var nödvändigt att rapportera denna åtgärd till Kutuzov?" (1001) Pierre förstår ingenting, men läsaren förstår att hans iakttagelser är korrekta. De inblandade är bara alltför delaktiga för att kunna se det – det som krävs för att sanningen ska framträda (att ledarskapet är uselt, strategin haltande, organisationen hopplös) är den utomstående, oengagerade observatörens blick.

Förhåller det sig inte på samma sätt med dagens samhällsproblem, den globala uppvärmningen inte minst? De ansvariga utger sig för att ha kontroll, men har de det? De försöker leda en jättelik apparat som rör sig dit den själv vill, snarare än efter deras order. Ja, är inte även makthavarna i själva verket också "bara där", handfallna, ignoranta, utan funktion, precis som Pierre, även om de måste ge sken av motsatsen?

Pierre behöver inte ge sken av någonting. Han står inte för någon särskild åsikt, han gör inte anspråk på att veta. Han har ingen makt, han är bara ett förundrat passivt vittne. Visst, hans förmögenhet, klasstillhörighet och kön är naturligtvis förutsättningar för att han alls får vara där, men hans blick på situationen utgår inte från en samhällelig position eller erfarenhet; tvärtom är den – vad ska man säga? – naiv. Ignorant. Apatisk. Han är ingen alls, gör ingenting.

2.

Låt oss återvända till frågorna om den humanistiska forskningens uppgift: vilken funktion ska den ha? Vad gör den, och vad borde den göra? Att formulera frågorna i så generella termer är naturligtvis vanskligt – den humanistiska forskningen är mångsidig, varför skulle det finnas en funktion? – men det kan samtidigt hjälpa oss att se vissa fenomen tydligare. Jag skulle säga att det idag finns två nästintill motsatta starka tendenser, som likväl hänger ihop.

För det första en benägenhet att bejaka humaniora som en vetenskaplig gren bredvid natur- och samhällsvetenskaperna. Till detta bejakande hör ett helhjärtat anammande av en alltmer standardiserad vetenskaplig form (peer review-systemet, poänggivande tidskrifter) och en finansie-

ringsmodell (där EU:s och de nationella forskningsrådets utlysningar får allt större betydelse i takt med att universitetsinstitutionerna blir alltmer underfinansierade) som båda främjar det "genomförbara" och resultatorienterade, den forskning som följer de etablerade reglerna, det vill säga håller sig inom rådande paradig, och indirekt gör anspråk på samhällelig nytta. Målet är egentligen inte att nå ut, att utöva politiskt inflytande, utan att vara framgångsrik i ett slags inom-akademisk tävling, där kvantitet kan översättas till kvalitet, och både måttstockarna och kunskapsidealen har sitt ursprung i naturvetenskapen. Resultatet är en scientistisk humaniora som "regredierat till sitt skolbegrepp", för att låna en formulering av Theodor W. Adorno (*Negativ dialektik* 14).²

För det andra finns det en stark och omdebatterad aktivistisk trend, med forskare som ser sin roll som en del av en större politisk kamp. Tidigare hittade man denna hållning inom olika former av Critical Studies, men på sistone har synsättet spridit sig till andra akademiska grenar. (Tendensen har resulterat i flera debatter, som i Sverige också har involverat utbildningsministern som uttalade sig kritiskt om akademisk aktivism.³) Om aktivismen tidigare handlade om rasism, sexism och andra samhällliga missförhållanden, så är det under de senaste åren framförallt klimatfrågan som har hamnat i centrum (Scientist Rebellion är ett exempel). Forskningens syfte ligger, med det synsättet, utanför forskningen själv: målet är att tvinga fram en politik som tar klimatfrågan på allvar.

Det intressanta, i ett idéhistoriskt perspektiv, är att den senare tendensen, *aktivismen*, inte längre står i tydlig motsats till den förra, *scientismen*. Istället har förhållandet blivit komplext. Å ena sidan är aktivismen ett tecken på att man inte accepterar den traditionella akademiska arbetsdelningen mellan vetenskap och politik. Å andra sidan bygger den akademiska aktivismen ofta på en föreställning om Vetenskaplig ovedersäglighet, vilket yttrar

2 Adornos formulering är en referens till Kants anspråk på att befria filosofin från dess skolbegrepp.

3 Till exempel skrev 1944 forskare under en debattartikel ("Nog nu, politiker - ta klimatkrisen på allvar") i Aftonbladet 2022 (Gerhardt et al.; se även Hörberg, et al.; Wiltsche, et al.). Utbildningsminister Mats Persson diskuterade frågan i Sveriges Televisions program *Agenda* den 30 april 2023 ("Forskarna som aktivister").

sig i slagord som "Lyssna till Vetenskapen!" och en uppskruvad retorik om "faktaresistens", "evidens" och att "Forskningen visar...". På så vis vänder sig de akademiska aktivisterna till allmänheten på ungefär samma sätt, med samma auktoritet och samma anspråk, som kyrkans män förr talade till menigheten. Idéhistoriskt innebär detta en avsevärd skillnad jämfört med 1960-talets studentaktivism, som var lierad med eller sprungen ur någon form av kritisk teori. Det vill säga: de traditionella akademiska formerna, däribland anspråken på att sitta inne med en objektiv vetenskaplig sanning, var en del av den borgerliga ordning man attackerade. Idag utgör samma former aktivismens grund.

Det kan se ut som om humaniora därmed hamnar i en guldsits. I och med alliansen mellan Vetenskap och aktivism kan ett av humanvetenskapernas eviga dilemman lösas: frågan om nyttan, eller för att återknyta till Tolstojs antihjälte: funktionslösheten. Vi behöver inte längre känna oss som Pierre Bezuchov, utan kan i egenskap av humanister faktiskt fylla en viktig samhällelig funktion, vara nyttiga. Vår uppgift skulle i så fall vara att förmedla (den naturvetenskapliga) klimatforskningens rön och få både allmänheten och politikerna att förstå nödläget. Mer konkret kan det handla om att synliggöra behovet av "grön omställning", om att konkretisera på vilket sätt mänskligt beteende måste förändras, hur samhället kan organiseras mer klimatsmart. Att beskriva vilka problem den mänskliga exceptionalismen fört med sig, peka på genus- och klassaspekter bakom fossilförbränningen, och så vidare.

Den som i en svensk kontext har gått längst i den här riktningen är förmodligen humanekologen Andreas Malm. Efter flera gedigna och energiska böcker om klimatkrisen och dess historiska bakgrund argumenterar han i *How to Blow up a Pipeline* (2021) för nödvändigheten i att inta en mer radikal hållning. Som klimatforskare går det inte längre att stanna på sitt kontor och skriva artiklar för akademiska tidskrifter. Det är dags att skrida till handling, att konkret förstöra den teknik och de tillgångar – oljeledning- ar, suvar, båtar – som bidrar till den ökande fossilförbränningen. Boken innehåller en ingående argumentation för detta steg. Det egentligen enda motargumentet mot sabotage och fysiskt våld – förutom att det kan vara för sent – är risken för att det vänder opinionen mot klimatrörelsen (118).

Malm talar alltså till aktivisterna, men den indirekta måltavlan är allmänheten och makthavarna. Hans ideal är så långt ifrån Pierre Bezuchov man kan komma: klimataktivisternas uppgift är att på avantgardistiskt vis visa vägen istället för att bara stå bredvid och titta på. Deras uppgift, skriver han, "kan inte vara att ta en existerande medvetandenivå som något givet, utan att höja den. De bör gå före – inte för långt från massorna, det skulle leda till isolering; inte heller i mitten eller längst bak, det skulle upplösa deras bestämmelse" (119).

Men varför är då inte sabotagen mer utbredda? Varför är motståndet mot att ta till våld så stort? Varför går den aktivistiska kampen så dåligt? Inför de frågorna andas Malms bok en djup frustration: han har inget tydligt svar, men han inser att man av taktiska skäl inte bör gå för långt före "massorna" (ett ordval som kanske rymmer början till en förklaring till misslyckandet). Man måste få opinionen med sig, men det är just det som inte lyckas.

Det är en styrka hos boken att den inte – vilket annars är vanligt i den här diskursen – förmedlar ett falskt hopp, utan målar upp situationen just så hopplös som den är. Bland annat beskriver Malm hur utsläppen bara har accelererat i takt med den ökande klimatmedvetenheten (26–29). Diskussionen om tidigare proteströrelser, under rubriken "Lärdomar från gångna strider", är initierad och relevant. Ett exempel är uppenbarandet av Gandhis hyckleri: hans stöd åt det brittiska imperiet, hans deltagande på fel sida i Boer-kriget, och så vidare (42–45). Beskrivningen av den amerikanska kampen mot slaveriet är också intressant. Men här, liksom generellt i boken, finns en dragning mot en svart-vit, nästintill binär logik. När det gäller slaveriet är det underförstått att den aktivistiska kampen lyckades, slaveriet avskaffades (55). Men är det verkligen sant? Har inte jordbruksarbetare fortsatt att leva under slavliknande förhållanden i USA även långt senare? Finns det inte gott om slaveri runt om i världen än idag, till och med i Sverige? Är inte historien på så vis mer sammansatt och motsägelsefull än Malm ger sken av?

Invändningen är liten men principiellt viktig, eftersom samma binära logik genomsyrar Malms sätt att se på den globala uppvärmningen, framförallt frågan om hur den ska tacklas. För Malm är saken enkel: "man agerar

eller också inte", "one acts or one does not" (147). Denna grundinställning förstärks genom de exempel han illustrerar sitt resonemang med. Ett av dem handlar om en hypotetisk tortyrmaskin med 1000 strömbrytare. Om en av dem slås på är det ingen större fara, om alla slås på är offrets smärta ohygglig (144). Exemplet ska visa att varje liten handling har betydelse för den globala uppvärmningen; den enskilde kan följaktligen inte fly sitt ansvar. Några sidor längre fram är det *kollektivet* som slänger sig på strömbrytaren (147). Individerna är borta ur bilden, men strömbrytaren är signifikativt nog kvar. På så vis har alla nyanser, all dialektik, all komplexitet lämpligt nog försvunnit ur bilden. Kvar står vi med en valsituation baserad på strömbrytarens binaritet: 1 eller 0. Man agerar eller också inte. Och viktigare: man förändrar situationen, eller också inte.

Denna beskrivning gör att alla inom klimatdiskursen som intar en komplicerande hållning, som ifrågasätter det självklara eller bara tänker annorlunda än Malm själv – som Bruno Latour, Timothy Morton eller Roy Scranton – hamnar på fel sida. I *How to Blow up a Pipeline* är det Scranton som drabbas hårdast: "Inom utbudet av positioner på den här sidan om klimatförnekandet är ingen mer föraktlig" (152). Scranton förnekar alltså ingalunda den globala uppvärmningen, tvärtom. Ändå är hans hållning *föraktlig* (despicable). Varför detta uppskruvade omdöme?

En förklaring är att Scranton, precis som Latour och Morton, gör klimatfrågan mindre svart-vit. Scranton skjuter hoppet i sank genom att problematisera möjligheterna för mänskligheten att vända utvecklingen. Ur hans perspektiv är det för sent, uppgiften övermäktig (32–33, 58–60). Latour är mindre uppgiven, men han vidgar klasskampsbegreppet och komplicerar ansvarsfrågan genom ta ifrån människan hennes monopol på agens (Latour 71–88). Morton i sin tur överger inte bara det naturbegrepp som är ett fundament i Malms förklaringsmodell, utan anammar dessutom ovisshet, ambivalens och "truthiness" som något att bejaka (Morton, *Dark Ecology* 55–59; Morton, *All Art is Ecological* 5, 96).

Malm är helt enkelt inte intresserad av att ompröva begreppen eller sin position på det sätt som dessa författare inbjuder till – det är den avgörande skillnaden. Hans hållning bygger på en stark, för att inte säga extrem, övertygelse om *att ha rätt, att redan veta*. "Allt har redan sagts" som

han konstaterar i *The Progress of this Storm*. I det perspektivet kan teori "vara en del av problemet" (Malm, *The Progress of this Storm* 16). Därmed exemplifierar han filosofen Andreas Dorschels beskrivning av världsförändraren – eller om man så vill, den aktivistiske forskarens – attityd till invändningar: "Världsförändrare betraktar motstånd som något de måste övervinna, inte som något som modifierar resultatet – som förändring av förändringen" (41).

Man kan tänka sig att Malm skulle rycka på axlarna åt den kommentaren. Uppvärmningens realitet och anspråket på att "gå före massorna" gör tvärsäkerheten nödvändig. Ska man leda en rörelse kan man, av strategiska skäl, inte visa någon tvekan. Därmed blir de röster som visserligen är eniga med Malm om de faktiska förhållandena, men oeniga på vissa punkter, oeniga om vissa begrepp, svårare att hantera än de som förnekar den globala uppvärmningen helt och hållet, eftersom de förra öppnar dörren mot diskussionens, eftertankens och självkritikens oundviklighet. Bättre med en tydlig motpol – en klimatförnekare – än någon som komplicerar kartan.

En annan faktor skymtar i Malms egen skildring av den subjektiva erfarenheten av en sabotageaktion mot ett tyskt kolkraftverk. Han beskriver adrenalinpåslaget, och hur han personligen "var hög i veckor efteråt" (Malm *How to Blow up a Pipeline*, 161). Uppenbarligen finns det bevekelsegrunder här som är mer subjektiva än objektiva. Aktionerna påverkar kanske inte opinionen, men det påverkar bokstavligen det aktivistiska subjektet. Detta sägs på sista sidan av *How to Blow up a Pipeline* – det är alltså detta adrenalinpåslag boken mynnar ut i. Det kopplas till Frantz Fanons idé om våldet som renande kraft: sabotage mot det tyska kraftverket må ha varit av måttlig betydelse (man förstörde ett staket, det var allt), men känslan av makt som aktionen gav deltagarna skulle kunna skalas upp, uppfylla hela klimatrörelsen, ge den kraft.

Men därmed växer sig också en besvärande hönan och ägget-fråga allt starkare: är det övertygelsen om klimatfrågans akuta karaktär som ger upphov till aktivismen, eller är det tvärtom de aktivistiska erfarenheterna, känslan att vara "hög", som genererar övertygelsen? För att ställa saken på sin spets: är aktivismen en följd av den kunskap forskaren Malm har inhämtat, eller är det Malms behov av adrenalin som gör hans retorik så

uppskruvad? Uppstår aktivistsubjektet som en följd av forskningen, eller är forskningen en produkt av aktivistsubjektet?

Problemet med de frågorna, kan man invända, är att de är lika svart-vita som det de kritiserar. Malms böcker är dessutom solida nog att stå på egna ben, oberoende av hans aktivism. Likväl är det svårt att neka till att det finns en subjektiv aspekt i all forskning: en personlighet som har betydelse, ett engagemang som driver tänkandet, en stil som ger det liv.

Och det som utmärker Malms böcker och artiklar är att de i princip alltid går ut på att renodla, ställa upp motsatser, skapa antingen/eller-situationer, där det ena alternativet är det rätta, medan det andra är förkastligt.⁴ Det finns ett vägval, men det är alltid enkelt, självklart, svart/vitt, som i fallet med tortyrmaskinen ovan. Argumentationen bygger ofta på liknelser och analogier, som i avslutningen av *The Progress of this Storm* där det anförs att Sigmund Freud tog alldeles för lätt på hotet från nazismen – vi får (följaktligen) inte göra samma misstag i klimatfrågan: "Våga känna panik. Välj sedan mellan de två huvudalternativen: begå det mest militanta och orubbliga motståndet mot detta system, eller sitt och titta på när allt spolas bort" (Malm, *The Progress of this Storm* 226).

Malms första klimatbok, *Det är vår bestämda uppfattning att om ingenting görs nu kommer det att vara för sent* (2007), är överlag mer resonerande och dialektisk, men den avslutas på ett snarlikt vis med en bild av en buss som kör allt snabbare mot en avgrund. I sista sekunden, när de märker vad som håller på att hända, kastar sig passagerarna i panik ut ur bussen. Sensmoral: "om ingenting görs nu kommer det att vara för sent" (286).

4 En text om Palestinakonflikten, skriven hösten 2023, är intressant mot den bakgrunden. Den korta texten bryter mot mönstret så till vida att dess verkningsmedel är tydligt ironiskt: det talas om vikten av att fördöma Hamas ondska och barbari; Hamas sägs bära ansvaret för konfliktens alla dödsoffer, på båda sidor. "Sådant fördömande är ett obligatorium – de som inte håller med har förverkat sin rätt att yttra sig." Problemet är att textens uppskruvade, svartvita, militanta retorik är så snarlik Malms sedvanliga stil att ironin bara går fram om man vet att Malm egentligen tycker tvärtom. Och om ironin nu faktiskt går fram, drabbar den då inte Malms alla andra texter, eftersom den underförstått kallar på en mer nyanserad, dialektisk, mindre ensidig hållning? (Malm 2023).

Under den arabiska våren argumenterade Malm med samma övertygelse för det livsviktiga i att Nato gick in på de libyska rebellernas sida mot diktatorn Gadaffi och att Sverige skickade sina JAS-plan. I en serie energiska tidningsartiklar hamrades poängen in: "För svensk och annan västerländsk vänster är det hög tid att bestämma sig. Det är revolution igen. Ska vi vara med den eller mot den?" (Malm "Skicka vapen till rebellerna") Att vara "med" revolutionen innebar alltså att vara för Natos bombningar, och när de genomförts skulle man "Jubla med Libyen", jubla över folkets seger och den frihet som nu bredde ut sig (Malm "Sejer igen!").

Mitt fokus här är nu varken Libyen-frågan⁵ eller den globala uppvärmningen, utan Malms ständigt lika starka övertygelse. Den är intressant inte bara för att han är en inflytelserik företrädare för den aktivistiska forskarpositionen (*How to Blow up a Pipeline* har till och med filmatiserats), utan också för att hans sätt att skriva och resonera exemplifierar en mer omfattande tendens i tiden: benägenheten att göra det komplexa entydigt.

Den tendensen finns på fler håll i klimatkursen. Klimathistorikern Fredrik Charpentier Ljungqvist pekade nyligen på en aspekt av det så kallade 1,5-gradsmålet: det förutsätter en referenspunkt, att man vet hur varmt det var innan man började mäta temperaturen. Men vi vet inte ens hur de globala medeltemperaturerna varierat under de senaste 2000 åren, menar Charpentier Ljungqvist. "Det är därför olyckligt att FN:s klimatpanel på prominent plats i sin senaste rapport presenterade en graf över den globala medeltemperaturen. Den är artificiellt platt och bygger delvis på data som inte innehåller pålitlig information över längre tidsskalor." Varför publicerar då klimatpanelen denna graf? Charpentier Ljungqvist ger, i förbigående, en bra förklaring: "grafens visuella kraftfullhet: den framhäver illustrativt bilden av en mycket unik samtida uppvärmning." Det vill säga: för att få den aktuella uppvärmningen (som Charpentier Ljungqvist ingalunda förnekar, tvärtom) att framträda tydligt ger man

5 Det finns naturligtvis mycket att säga om Libyen. I princip fick Malm som han ville – Nato bombade, Gaddafi störtades – men resultatet blev inte demokrati och frihet, utan näst intill "a failed state", där kriminella grupper, lokala miliser och islamister fortfarande slåss om makten (Ware; United Nations).

en förenklad bild av forna tiders temperaturer, trots att vi inte vet säkert hur varmt det var.⁶

Det går naturligtvis inte att bevisa, men slutsatsen är svår att undvika: till och med FN drar i sina klimatrappporter ibland mot det slagkraftiga och entydiga, istället för det ovissa men korrekta.

3.

Tendensen att tillvaron delas upp enligt ett binärt eller närmast manikeiskt schema slår igenom på område efter område. Ibland är uppdelningarna explicita, ibland är de implicita i begreppen, i epitet som "klimatförnekare", "transfob" eller "antisemit". Oavsett hur problemet ser ut, så formuleras det som en kamp mot en gripbar motståndare, vilket, som Scranton påpekar, är just vad som saknas när det handlar om den globala uppvärmningen (94). I viss mån speglar denna binära tendens en alltmer ojämlig, orättvis, segregerad, polariserad verklighet, i viss mån vittnar den om ett moraliskt synsätt där tillvaron konsekvent tolkas i termer av ont och gott, fiender och allierade.

Men frågan är om binariteten inte också – och kanske först och främst – är en effekt av den digitala ekologins materialitet. Allt meningsskapande, all skrift, all kommunikation fungerar tack vare kretskort bestående av miljardtals transistorer (Lanchester 16). Apparaterna, nätverken, apparna, programmen och koden med vars hjälp vi formulerar oss och kommunicerar bygger på reläfunktioner där ström antingen släpps på eller stängs av. Två alternativ är vad som finns: ett eller noll, på eller av. Mellantinget, medelvägen, nyanseringen, ungefärligheten, dialektiken är på den nivån uteslutna – de tillhör det analoga och organiska.

Medieteoretikern Wolfgang Ernsts beskrivning av skillnaden mellan mänskligt tänkande och algoritmer fördjupar den poängen:

6 Man kan tillägga att om perspektivet vidgas så blir temperaturkurvan ännu mer ojämn. "under de senaste två miljoner åren [...] har jordens klimat sicksackat fram och tillbaka mellan glaciala och varmare klimat" konstaterar ekologen Chris D. Thomas (226). Vidgar man perspektivet till 500 miljoner år förstärks den bilden. Under eocen var temperaturen troligen 14 grader varmare än idag, under pleistocen tidvis 5 grader kallare ("Geologic temperature record"; Voosen).

Men medan mänskliga beräkningar med penna och papper, eller med hjälp av traditionella räknemaskiner, fortfarande är avhängiga av hjärnorganet och kroppsliga handrörelser, blir den algoritmiska mekanismen effektivt *själv*-bearbetande från det ögonblick den implementeras i elektroniskt styrda logiska portar [electronically-biased logical gates]. [...] I faktisk beräkning existerar den algoritmiska signifikanten inte för sig själv, inte i en singular och enhetlig form, utan interagerar med tekno-materiella kvaliteter som elektrisk hastighet, den kritiska mikrotiden för växlingar mellan 'nollor' och 'ettor', och kvantfysiska effekter av signalbehandling, såsom i den laddningskopplade enheten för bildbehandling. På den nivån är det algoritmiska inte bara en del av den symboliska ordningen, utan dess utveckling är en del av kiselchippets själva mateRealitet (så att säga), dess elektronrörelsers fysiska regim och de tekniska kretsarnas implicita logik. (17)

Om mänskligt tänkande till syvende och sist är en kroppslig akt, bygger algoritmerna på kiselchippets materialitet och, i sista hand, elektronrörelser som resulterar i ettor eller nollor. Dessa operationer är inte i första hand en del av den symboliska ordningen, menar Ernst. Men även om det är fallet, så uppstår följdfrågan vilka återverkningar den algoritmiska logiken får på den symboliska nivån. Våra kroppars organiska sammansättning må vara oförändrad, men om samhällets handlande och beslutsfattande alltmer formas av de algoritmbaserade verktyg Ernst beskriver, så förändras naturligtvis även föreställningarna om sant och falskt, rätt och fel, ansvar och makt. (Malms alla binära uppdelningar – "man agerar eller också inte", "Ska vi vara med den eller mot den?" – är bra exempel.) Framförallt påverkar det bilden av vad tänkande är.

Om den förändringen är ett hot – i förlängningen rent av mot mänsklighetens existens⁷ – eller inte beror inte minst på hur vi tänker oss det mänskliga subjektet. Om det liberala, autonoma, rationella subjektet i grund och botten var en fantasi, så är det kanske en fantasi som slutligen kan förverkligas med algoritmernas hjälp, föreslår Tobias Matzner (141). Och omvänt kan man tänka sig att AI-utvecklingen, som Luciana Parisi

7 Ett upprop av ett antal framträdande AI-forskare och entreprenörer väckte under våren 2023 stor uppmärksamhet, eftersom de varnade för att utvecklingen inom AI kunde utgöra ett hot mot mänskligheten. Bland undertecknarna fanns Yoshua Bengio, Stuart Russell, Elon Musk, Steve Wozniak och Yuval Noah Harari ("Pause Giant AI Experiments").

menar, tvingar fram "en kritisk omformulering av den vetenskapliga och manifesta bilden av hur tänkande fungerar" (115). I vilket fall som helst blir det allt svårare att betrakta tänkande och agens som något människan har monopol på.

Men oberoende av frågan om hur algoritmernas agens ska kunna begränsas, och hur ansvar ska kunna utkrävas i en värld där AI breder ut sig (Amoore & Piotukh 147–149), går det inte att neka till att allt detta har implikationer också på frågan om forskningens frihet och möjligheten att tänka kritiskt. Hur upprätthåller man fler alternativ, fler nyanser, mellanlägen, förhandlingsmöjligheter eller bara vanlig eftertänksamhet i en medieekologi byggd på kretskort? Peter Sloterdijks bild av filosofen som en avbrytare inom de "excitationsfält" vi befinner oss i är intressant i det sammanhanget, trots att den tecknades långt innan både AI-debatten och de sociala mediernas genomslag:

Vi lever alltid i kollektiva excitationsfält – så länge vi är kollektiva varelser går detta inte att ändra på. Deras stressande input når oundvikligen in i mig; tankarna är ofria, alla kan gissa sig till dem. De kommer ifrån tidningarna och går tillbaka till tidningarna. Min suveränitet, i den mån den alls existerar, kan endast upprättas genom att jag låter den impuls som jag tagit upp dö ut inom mig, eller, om jag misslyckas med detta, genom att jag skickar den vidare i helt transformerad, prövad, filtrerad, omkodad form. Det tjänar inget till att försöka avvärja den: jag är endast fri i den utsträckning jag kan avbryta eskalationen och göra mig immun mot åsiktsinfektioner. Just detta utgör fortfarande filosofens uppgift i samhället, om jag för ett ögonblick får uttrycka mig patetiskt: att bevisa att subjektet kan vara en avbrytare och inte endast en kanal som sprider vidare tematiska epidemier och vågor av upphetsning (Sloterdijk & Heinrichs 85).⁸

Enligt Sloterdijk kan filosofen bara vara ett relä i informationsflödet. Om det finns en frihet i den rollen, så består den i att avbryta flödet. Att, med andra ord, vara någon som varken kommunicerar eller agerar. Det ironiska är att friheten i så fall bara kan formuleras på de binära villkor som mediet erbjuder: av, inte på.

8 Scranton lyfter fram passagen i sin argumentation för en omorientering av affekterna (96–98).

4.

Vad innebär det att forska? Det beror så klart på vem man frågar. Vänder man sig till den scientistiska tendens som beskrevs tidigare (bejakandet av humaniora på naturvetenskapliga villkor), så skulle ett gångbart svar kunna vara: att försöka motbevisa det man vet, för att på den vägen nå allt säkrare kunskap. Ur den synvinkeln är all forskning, humanistisk såväl som naturvetenskaplig, ett ständigt omprövande av det etablerade vetandet, ett omprövande som är nödvändigt eftersom sanningen aldrig kan verifieras. Däremot kan man falsifiera det som såg ut att vara sant, för att på så vis stegvis närma sig något allt mindre falskt (Popper 57–73).

Det går sannerligen att kritisera Karl Popper, falsifierbarhetsidealets främste teoretiker, men trots den implicita konservatismen i hans ideal finns det något i det som är tänkvärt i relation både till aktivismdebatten och AI-debatten. Att vara vetenskaplig handlar, med Poppers synsätt, inte om att vara tvärsäker, och att tala om för resten av samhället hur det ligger till. Tvärtom handlar det om en insikt om att all kunskap kan omprövas. Att inse att det vi vet idag kan vara föråldrat imorgon. (Poppers argument för att vetenskapliga påståenden bör förstås som *händelser* är intressant i sammanhanget (68–69).) Det självklara kan alltid kompliceras. Just det är en av forskningens uppgifter.

Men poängen är också att forskningen i sig – allt det vi gör i våra labb eller vid våra tangentbord, som humanister och som naturvetare, vare sig vi publicerar oss i peer review-tidskrifter eller i böcker eller ingenstans – ur den här synvinkeln måste förstås som ett specifikt *görande*. När man, som Malm eller andra, ställer forskningen mot aktivismen, behandlar det ena som något passivt och det andra som något handlingskraftigt, eller när man konstaterar att allt redan har sagts, att det är dags för forskarna att lämna elfenbenstornet och skrida till handling, då förnekar man direkt eller indirekt den specifika handling som forskningen i sig själv redan är.

Även om klimatforskarnas frustration inför den politiska oförmågan att vända utvecklingen är både begriplig och rimlig, så finns det starka skäl att försvara detta görande idag, inte minst det humanvetenskapliga görandet, i synnerhet på grund av klimatfrågan. Att humanister kritiserar för brist på handlingskraft är förvisso inget nytt. Frågan är hur kritiken

ska förstås och hur vi ska förhålla oss till den. Vilken roll ska humanvetenskaperna spela?

Diskussionen går tillbaka åtminstone till Marx omtalade konstaterande att det är dags för filosoferna att förändra världen, inte bara förklara den (15). Hur man än ser på hans kommentar fick han näppeligen som han ville. Ett århundrade senare menar Adorno att filosofin "håller sig vid liv eftersom ögonblicket för dess förverkligande försumrades" (*Negativ dialektik* 13). Filosofin skulle alltså vara ett slags lost cause, eftersom den misslyckades med att följa Marx uppmaning? Nja, egentligen inte. Filosofin lever, med Adornos synsätt, vidare inte trots att förverkligandet försumrades, utan *eftersom*. Att den står för något som inte realiserades innebär visserligen att den är "nödgdad att hänsynslöst kritisera sig själv" (*Negativ dialektik* 13), men också att den har erhållit en unik frihet. När forskningen blir aktivistisk riskerar den friheten att gå förlorad, eftersom tänkandet därmed underställs ett yttre uppdrag. Teoretiserandet blir instrumentellt, förenklingar blir nödvändiga, publikanpassning likaså. Slutsatserna måste vara konstruktiva, lösningsorienterade, hoppfulla, oberoende av förutsättningarna. Tänkandet urartar i taktik, som Adorno formulerar det i essän "Resignation", en kritisk reflektion över 1960-talets aktivism (798).

En annan sida av saken är att det världsförändrande Marx efterlyste i filosofin, senare anammas av de institutioner som skulle förändras, i alla fall enligt Adorno: "Sedan varje avancerat ekonomiskt-politiskt organ börjat betrakta det som en självklarhet att det gäller att förändra världen och att det är dumheter att tolka den faller det sig svårt att förbehållslöst ansluta sig till teserna om Feuerbach. Dialektik innefattar även förhållandet mellan aktion och kontemplation" ("*Kulturkritik och samhälle*" 329). Själva förändringsidealet har korrumpierats; vad som är aktivt och vad som är passivt, radikalt eller konservativt, är i det perspektivet inte så lätt att svara på.

Att Marx och Adorno talar om filosofin, inte om humaniora, gör ingen större skillnad i det här sammanhanget: det som står på spel är meningsfullheten i ett teoretiskt tänkande i en tillvaro som är alltmer inriktad på tom ändamålsenlighet och demonstrativ handlingskraft, på en spelplan där händelseutvecklingen i allt högre grad följer en binär logik. Om humaniora ska kunna förändra världen, som Marx ville, så måste den till att börja med

erbjuda *något annat* än samma värld. En humaniora som uppslukas av de strategiideal, den vilja att påverka och "nå ut" (ett ideal som framförs med allt större kraft idag), de idéer om användbarhet, det påbud om hoppfullhet och handlingskraft som är rådande, riskerar att förväxlas och förväxla sig själv med alla de influencer-röster, krönikörsåsikter och påverkanskampanjer som fyller medierna. Vad återstår då av den forskning som ska nå ut? Och varför ska den nå ut, om åsikterna redan finns där i förväg? Ja, vad ska vi ha forskare och universitetslärare till om de inte längre tycker att deras verksamhet har ett egenvärde, en förändringskraft i sig själv?

5.

Men naturligtvis kan även en kritisk teori à la Adorno kritiseras – ja, det vore rent av oadornoskt att behandla den som något vars giltighet vore upphöjd över de historiska omständigheterna. Ur Adornos perspektiv måste det teoretiska tänkandet som sagt försvaras eftersom det upprätthåller en frihet och en möjlighet till kritik – tänkandet är i sig är på så vis en form av handlande. Det leder till följdfrågan om inte aktivismen måste betraktas som en form av tänkande (Johansson 244–245). Finns det inte en frihet även där, i dess minst ändamålsenliga delar?

Men framförallt kan man fråga sig om inte all denna teoriproduktion, i linje med Rita Felskis postkritik (1), snarare än frihet bär med sig mer doxa: kommunikation, klichéer, ideologi, begreppsexercis, meningslöshet... Har inte den kritiska teorin på så vis kommit att bli en del av den traditionella vetenskap vars begränsningar den en gång ville befria sig från (Horkheimer)? På vilket sätt medför detta teoretiserande någon befrielse i allmänhet, och ja, på vilket sätt gör den det i relation till klimatfrågan i synnerhet? Konsoliderar den inte bara en akademisk apparat, med sina positioner och karriärvägar, sin byråkrati, sin kvantifiering, sin ideologi? Och hur, om det nu ligger något i den kritiken (ett eko av Sloterdijks kritik av den kritiska teorin (Sloterdijk & Heinrichs 61–62)), tar man sig i så fall ur problemet?

Att kritisera teorin resulterar bara i mer teori. Och att tystna är att uppgivet acceptera Wittgensteins dictum att "därom man inte kan tala måste man tiga". Det är Jean-François Lyotard som formulerar dilemmat

på det sättet i sin essä "Apathy in Theory". Hans svar är, som titeln anger, en form av teoretisk *apati*:

vad vi saknar är ett djävulskap [diablerie] eller en apati som utsätter den teoretiska genren själv för omstörtningar som dess pretentioner inte återhämtar sig från; att den bara blir en genre igen och förskjuts från den position av herravälde eller dominans som den har haft åtminstone sedan Platon; att sanningen blir en stilfråga (149).

Apatin leder ut ur vad Lyotard beskriver som "det lärda samhällets krav". Han hittar denna apati hos Freud, i dennes *Bortom lustprincipen*, som öppnar upp ett affektivt område som undgår både teorins och praktikens krav. Vad det handlar om är att ta sig ur övertygelsen, bevisföringen, argumentationen, konsolideringen av det vi redan vet (ut ur den instängdhet Poppers ideal leder till, med andra ord), för att istället släppa lös nyfikenhet, uppfinnande, affirmation.

Det är, för att återknyta till inledningen, något i detta apatiska men lekfulla ideal som påminner om Pierre Bezuchovs gestalt där på slagfältet. Ja, inkarnerar inte Pierre den hållning Lyotard beskriver? Att lyfta fram detta som en produktiv hållning i relation till klimatfrågan kan naturligtvis framstå som provocerande. Det är inte bara Malm som säger att det som behövs idag är *panik*, som ska leda till *enighet*, som ska omsättas i *handlingskraft*, som ska manifesteras som *motstånd*...⁹ Men vilka omfattas, för det första, av denna *enighet*? Är inte handlingskraften, för det andra, bara en fortsättning på problemets huvudorsak? Och utesluter inte paniken och undergångstron, för det tredje, den *nyfikenhet*, *öppenhet*, *uppfinningsrikedom* och *besinning* som möjligen skulle kunna rädda oss i framtiden? Är inte viljan till *motstånd*, för det fjärde, en reaktiv bekräftelse av det man gör *motstånd* mot?

9 Ett inflytelserikt exempel är Romklubbens klimatupplysningsbok *En jord för alla: Ett manifest för mänsklighetens överlevnad* (*Earth for All: A Survival Guide for Humanity*) där olika framtidsscenarier målas upp: ett där vi gjort för lite, och ett där vi tagit "jättesprånget". Avslutningskapitlet heter "Upprop till handling" (Dixon-Declève, et al.).

Lyotard avslutar sin essä med att understryka att den teoretiska apatin inte är någon depressiv hållning. Det finns inget uppdraget i den, bara en vägran att acceptera den binära fälla som vetenskapen leder oss in i. Lyotard kallar det för "sanningsteori", mot vilket han ställer apatikerns "fiktionsteori".

Teoretisk apati är inte ett depressivt tillstånd, det är förenat med största oförsonlighet mot de diskurser som underkastar sig lagen om sant och falskt. [...] Hoppas därför inte att fiktionsteorins konstnärer lämnar scenen fri åt sanningsteorin: tvärtom, de kommer också att vara närvarande i denna gamla strid och de kommer att tornera (150–151).

De enda som inte tappar huvudet i detta läge är apatikerna. Redan det är tillräckligt för att motivera deras existens.

SVEN ANDERS JOHANSSON, 1968, professor i litteraturvetenskap vid Mittuniversitetet, Sverige. Hans senaste bok är *Litteraturens slut* (2021), och dessförinnan *Det cyniska tillståndet* (2018).

"JAG ÄR BARA HÄR"

Humanvetenskaperna, klimataktivismen och apatin som möjlighet

The article takes as its starting point Leo Tolstoy's character Pierre Bezukhov. His passive presence at the battle of Borodino, in Tolstoy's *War and Peace*, is contrasted with today's climate activism, exemplified by the Swedish human ecologist Andreas Malm. In his book *How to Blow up a Pipeline*, Malm argues that global warming forces scientists and scholars to become activists, and activists to turn to violence. This analysis, the article argues, is based on a simplistic notion of action ("one acts or one does not") and a strong conviction of being right. If this certitude is problematic, it is also typical of our time. Where, then, does this tendency to simplify the complicated, and replace all uncertainty with sureness, come from? One answer is that activism requires determination, which in its turn presupposes access to the truth. Another explanation lies in the binary operations of the digital media we all rely upon. At the most basic level, these operations exclude all

approximation, all nuances, all doubt: the options are one or zero. Against this background, it becomes crucial to defend a research practice that refrains from simplifications. In Sloterdijk, the article finds an argument for interrupting the affective impulses that reach us constantly. From Popper, it fetches an understanding of research as an event. Via Marx's well-known formulation that philosophers must change the world, not just interpret it, the text then moves to Adorno's defense of theoretical thinking. The question is, however, whether critical theory has any edge left. Has it not just become a part of the academic apparatus it once reacted against? The article finds an answer in Lyotard, and his idea of a theoretical apathy. This idea reminds a lot of the starting point of the article: Pierre Bezukhov's comic but clear-sighted passivity on the battlefield.

KEYWORDS

- sv: Andreas Malm, apati, klimataktivism, kritisk teori, AI, Theodor W. Adorno, Jean-François Lyotard
en: Andreas Malm, apathy, climate activism, critical theory, AI, Theodor W. Adorno, Jean-François Lyotard

REFERENSER

- Adorno, Theodor W. "Resignation." *Kulturkritik und Gesellschaft I/II. Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, redaktör Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 1977.
- Adorno, Theodor W. "Kulturkritik och samhälle". Översättning Joachim Retzlaff. *Kritisk teori – en introduktion*, redaktör John Burill. Daidalos, 1987.
- Adorno, Theodor W. *Negativ dialektik*. Översättning Sven-Olov Wallenstein. Glänta produktion, 2019.
- Amoore, Louise & Volha Piotukh. "Interview with N. Katherine Hayles." *Theory, Culture & Society*, vol. 36(2), 2019, 145–155.
- Charpentier Ljungqvist, Fredrik. "Stor osäkerhet om hur klimatet varit förr." *Svenska Dagbladet*, 2023-07-27.
- Dixson-Declève, Sandrine, et al. *En jord för alla: Ett manifest för mänsklighetens överlevnad*. Översättning Joachim Retzlaff, Natur & Kultur, 2023.
- Dorschel, Andreas. "Die Welt Verändern." *Merkur*, nr 890, vol. 77, 2023, 32–43.
- Ernst, Wolfgang. "Existing in Discrete States: On the Techno-Aesthetics of Algorithmic Being-in-Time." *Theory, Culture & Society*, vol. 38(7-8), 2021
- Felski, Rita. *Uses of Literature*. Blackwell Publishing, 2008.

- "Forskarna som aktivister." *Agenda*. Sveriges Television, 2023-04-30, www.svtplay.se/video/epoJkZ4/agenda/son-30-apr-21-15?position=9&id=epoJkZ4. Hämtad 2023-08-29.
- "Geologic temperature record." Wikipedia, en.wikipedia.org/wiki/Geologic_temperature_record. Hämtad 2023-08-25.
- Gerhardt, Karin, et al. "Nog nu, politiker – ta klimatkrisen på allvar." *Aftonbladet*, 2022-08-25.
- Horkheimer, Max. "Traditionelle und kritische Theorie." *Gesammelte Schriften: Schriften 1936–1941*, vol. 4, redaktör Alfred Schmidt. S. Fischer, 1988.
- Hörberg, Thomas, et al. "Forskare kan behöva bli aktivister." *Sydsvenskan*, 2023-03-13.
- Johansson, Sven Anders. "What is a Revolutionary Subject? Activism, Theory, and Theodor W. Adorno's Conception of the Subject." *Critical Theory: Past, Present, Future*, redaktörer Anders Bartonek & Sven Olov Wallenstein. Södertörn Philosophical Studies, 2021.
- Lanchester, John, "Über Mikrochips." Översättning Birthe Mühlhoff. *Merkur* nr 890, vol. 77, 2023, 16–31.
- Latour, Bruno. *Var landar vi? Politisk orientering i den nya klimatregimen*. Översättning Lisa Gummesson & Niklas Haga. Bokförlaget Faethon, 2023.
- Lyotard, Jean-François. "Apathy in Theory." Översättning Roger McKeon, *Lyotard and Critical Practice*, redaktörer Kiff Bamford & Margret Grebowicz. Bloomsbury Academic, 2023, 141–150.
- Malm, Andreas. *Det är vår bestämda uppfattning att om ingenting görs nu kommer det att vara för sent*. Atlas, 2007.
- Malm, Andreas. "Skicka vapen till rebellerna." *Aftonbladet*, 2011-06-30.
- Malm, Andreas. "Seger igen!" *Aftonbladet*, 2011-08-30.
- Malm, Andreas. *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*. Verso, 2018.
- Malm, Andreas. *How to Blow up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*. Verso, 2021.
- Malm, Andreas. "Jag fördömer Hamas." *Parabol*, nr 3, 2023, www.parabol.press/jag-for-domer-hamas/. Hämtad 2023-12-14.
- Marx, Karl. "Tesar om Feuerbach." Översättning Bertil Wagner, i Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx – Friedrich Engels*. Wahlström & Widstrand, 1965.
- Matzner, Tobias. "The Human Is Dead – Long Live the Algorithm! Human- Algorithmic Ensembles and Liberal Subjectivity." *Theory, Culture & Society*, 2019, Vol. 36(2), 123–144.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, 2013.
- Morton, Timothy. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press, 2016.
- Morton, Timothy. *All Art is Ecological*. Penguin Books, 2021.
- Parisi, Luciana. "Critical Computation: Digital Automata and General Artificial Thinking." *Theory, Culture & Society*, vol. 36(2) 2019, 89–121.

- "Pause Giant AI Experiments: An Open Letter." futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/. Hämtad 2023-08-25.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, 2002.
- Scranton, Roy. *Att lära sig dö i antropocen*. Översättning Christian Nilsson, Lil'Lit Förlag, 2019.
- Sloterdijk, Peter & Hans Jürgen Heinrichs. *Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag, 2001.
- Thomas, Chris D. *Inheritors of the Earth: How Nature Is Thriving in an Age of Extinction*. Public Affairs, 2017.
- Tolstoj, Leo. *Krig och fred. Ursprungsversionen*. Översättning Staffan Skott, Albert Bonniers förlag, 2006.
- United Nations, General Assembly, Human Rights Council, Nineteenth Session. "Report on the International Commission of Inquiry on Libya." A/HRC/19/68, 2014-01-28.
- Voosen, Paul. "A 500-million-year survey of Earth's climate reveals dire warning for humanity." *Science*, 2019-05-22, www.science.org/content/article/500-million-year-survey-earths-climate-reveals-dire-warning-humanity. Hämtad 2023-08-25.
- Ware, Richard. "Libya: the consequences of a failed state." House of Commons Library, Briefing Paper, CBP 8314, 2018-05-18.
- Wiltsche, Harald A., et al. "Klimatforskare måste kunna vara aktivister." *Aftonbladet*, 2023-05-07.

EFTER DET KRITISKE SUBJEKT

Ifølge den jamaicanske antropolog og politiske teoretiker David Scott befinder vi os i en "historisk konjunktur hvor de triumferende narrativer om national frigørelse, antiimperialisme og socialisme er blevet udmattede" ("The Tragic Vision" 799). I bøgerne *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* og *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice* og i en række artikler har han overbevisende beskrevet, hvordan de store afkoloniseringsbevægelser er løbet tør for energi og i dag fremstår underdrejede. Forestillingen om den postkoloniale nationalstat som en indløsning og et hjem, "det verdenshistoriske svar på det moralsk-politiske spørgsmål om kolonialismens lidelser", har lidt endeligt skibbrud ("The Tragic Vision" 806).

Scott fokuserer på Jamaica og Latinamerika, men vi kan også kigge på Mellemøsten og Afrika, og billedet ser ikke meget bedre ud. Det Arabiske Forår slog hurtigt om i statsterror og voldsom repression eller decideret borgerkrig som i Syrien, og selv Tunesien, som længe så ud som en succes-historie, er nu fanget i en negativ udvikling. Det hele viste sig at være "en halv eller ingen revolution", som Asef Bayat for nylig har formuleret det om de to 'vellykkede' opstande i Egypten og Tunesien (154). Udviklingen

efter 2011 synes således blot at bekræfte Scotts nedslående analyse. Scott forklarer, at der er sket et skifte fra en antikolonial opstandsromantik til en desillusioneret postkolonial samtid, der står i tragediens tegn. I en lang periode fra Den Haitianske Revolution til efterkrigstidens antikoloniale bevægelser blev fortid, nutid og fremtid kædet sammen i en drøm om en anden verden, hvor den koloniale magt blev udfordret af lokal modstand. Denne drøm om frigørelse findes ikke længere på samme måde. De store nationale moderniseringsprojekter, der blev den form, som de fleste dekoloniale kampe antog i perioden efter Anden Verdenskrig, indfrie aldrig håbet om en egentlig postkolonial verden. "De antikoloniale utopier" er blevet forvandlet til "postkoloniale mareridt" (Scott, *Conscripts of Modernity* 2). Således er de forestillede fremtider ikke længere selvindlysende og udgør ikke en horisont for politisk handling. Som Scott formulerer det, er "de fremtider, som fortiden forestillede sig, nu selv blevet en del af fortiden" ("The Tragic Vision" 799).

I forlængelse af Stuart Hall beskriver Scott den nuværende situation som et "interregnum" ("Kritik efter postkolonialiteten" 8), altså en mellem- eller overgangsperiode, hvor tidligere styrende diskurser mister deres troværdighed, men endnu ikke er blevet afløst af nye fortællinger, som kan udgøre et perspektiv for politiske handlinger. Scott og Hall henviser til den italienske kommunist Antonio Gramsci og dennes analyse af mellemkrigstiden som en brudfyldt overgang, hvor en ældre social og politisk formation går i opløsning. Som blandt andre historikeren Arno Mayer har beskrevet i forlængelse af Gramsci og Trotskij, var denne proces ikke blot ujævn og fyldt med vold, men kendetegnet ved pludselige tilbageslag, som periodens fascistiske bevægelser vidner om. Borgerskabet havde svært ved at blive enig med sig selv om, hvordan det skulle håndtere en stadig mere stridig arbejderklasse og svingede længe mellem voldsom repression og kompromis. Det var denne sammensatte proces efter den store revolutionære proletariske bevægelses nederlag – økonomisk krise og fremkomsten af fascisme – Gramsci beskrev som et interregnum, mens han sad i fængsel. Det var en situation, hvor det gamle dør, men det nye ikke kan opstå (15).

Det er imidlertid, som om Scott har en lidt anden forståelse af interregnum, end Gramsci havde. Gramsci sad ganske vist i fængsel, og den

revolutionære offensiv i 1917-1921 var endt i nederlag, men han abonnerede stadigvæk på en forestilling om en dialektisk historie. Det gamle er brudt sammen, og det nye lader sig endnu ikke identificere, men der var noget nyt, det var Gramsci overbevist om. Proletariatet var blevet splittet og indgik nu som nationaliseret massesubjekt i en fascistisk stat, men det var ikke forsvundet. Scott er mere i tvivl. For ham synes revolutionær politik at være blevet umuligt. Gramscis bittersøde konstatering af midlertidig forsinkelse er afløst af en melankolsk affirmation af revolutionens umulighed.

I *Conscripts of Modernity* bruger Scott den store trinidadiske revolutionære C.L.R. James som eksempel på det skifte, der har fundet sted. Scott peger på de ændringer, James foretog i genudgivelsen af sin bog om Den Haitianske Revolution, *The Black Jacobins*, som oprindeligt udkom i 1938. I 1963-udgaven accentuerer James de ikke blot svære, men tragiske valg, som Toussaint Louverture skal træffe under revolutionen. Scott læser disse som udtryk for en iboende tragisk dimension i revolutioner og frigørelseskampe generelt. Scott har naturligvis ret i, at revolutionære altid er i en situation, hvor kortene ikke er givet til deres fordel. "Mennesker skaber som bekendt deres egen historie, [...] men under forhold, som de umiddelbart forefinder, som er umiddelbart givet og overleveret", som Marx formulerer det i *Louis Bonapartes Attende Brumaire* (240). Det er derfor, enhver revolutionær opstand nødvendigvis har en tragisk dimension. Det har Scott ret i. Der er altid en risiko ved foretagendet, udfaldet er uvist. Og det er umuligt at forudsige konsekvenserne af de revolutionæres handlinger. Samtidig tenderer revolutionære begivenheder til at antage en egen dynamik, hvor revolutionær vold og kontrarevolutionær terror folder sig ind i hinanden i en desperat kamp til forsvar for den gamle orden eller for at sikre det nye. Som Arno Mayer skriver i sin sammenligning af Den Franske og Den Russiske Revolution flyver furierne ud, når den politiske orden udfordres (*The Furies* xiii). Det er denne kontingens, der får James til at forlene Toussaint Louverture med et tragisk skær. James forstår den revolutionære proces som tragisk, som Scott viser, men det tragiske bliver ikke en afvisning af revolution, som det gør hos Scott.

I sin analyse synes Scott at konkludere, at det tragiske i dag umuliggør revolutionære handlinger eller emancipatoriske satsninger, som Alberto

Toscano har påpeget i en oplysende sammenligning af Scott og T.J. Clark (26). Modsætningen mellem (antikoloniale, politiske) intentioner og (postkoloniale) konsekvenser bliver til et vilkår. Vi er ikke bare "efter Bandung", samtiden er en "dead-end", konkluderer Scott (*Conscripts of Modernity* 1). Det er imidlertid at lukke historien. Måske er der en anden måde at tage bestik af de tragiske forløb, der ikke ender med at afskrive muligheden for radikalt emancipatoriske handlinger. Uden at gå så langt som Robert J.C. Young, der håber på, at migranter og flygtninge udgør en ny *Tricontinental* (26), virker det præmaturlig, som Scott gør det, helt at afskrive muligheden for radikale frigørende politiske handlinger.¹

I nærværende tekst præsenterer jeg på baggrund af Scotts tragiske postkolonialisme to forsøg på at tænke et kritisk subjekt efter forvitringen af det revolutionære perspektiv. Jeg diskuterer Jacques Rancières forestilling om politisk subjektivering og Fred Motens begreb sorthed som to forskellige måder at bevare en idé om en antisystemisk overskridelse hinsides en forestilling om en politisk revolution. Jeg starter med i forlængelse af Scott at skitsere den teorihistoriske baggrund for opløsningen af en revolutionær forestillingsevne og det historiske subjekt og ser dernæst på Rancières politiske subjektivering og slutter af med at introducere Motens idé om sorthed som subjektløse livsformer på flugt.

KRITIKKEN AF DET HISTORISKE SUBJEKT

Jeg kritiserede kort Scott for at tendere til at forvandle afkoloniseringsbevægelsernes historiske nederlag til en uoverskridelig betingelse, hvad han beskriver som "postkolonialismens tragedie", hvor revolutionens tragiske karakter ender som revolutionens umulighed, og ikke en dialektisk og sammensat historisk proces, som det var for Gramsci og C.L.R. James.

1 Scotts tekster, inklusive oversættelsen i dette nummer, udmærker sig ved eksplicit at gøre spørgsmålet om det postkoloniale til et strategisk spørgsmål (i en bestemt historisk situation). Det postkoloniale er ikke en disciplin eller et 'emne', bestemte objekter, erfaringer eller kunstværker, men et udpræget politisk spørgsmål, der angår, hvordan verden er indrettet.

Men Scott har naturligvis ret i, at der siden sidst i 1960'erne har fundet en opløsning af den revolutionære forestillingsevne sted. Forestillingen om revolution var et helt centralt element i den politiske horisont fra 1789/91 og frem til begyndelsen eller midten af 1970'erne, men det er den ikke lænere på samme måde (Bolt, *Krise til opstand* 66-72; Buck-Morss, *Revolution Today* 1; Traverso 28-29).

Scott beskriver denne udvikling med udgangspunkt i fremkomsten af en postkolonial teori, som kritiserer de antikoloniale bevægelser for essentialisme. Med inspiration fra strukturalismen og poststrukturalismen kritiserede den antiessentialistiske postkolonialisme de subjektformer, som afkoloniseringsbevægelserne satte deres lid til. Frantz Fanon var skånselsløs i sin kritik af Europas menneskesyn – "Lad os vende ryggen til det Europa, som konstant taler om Mennesket, mens det slagter mennesker overalt, hvor det møder dem, på hvert af sine gadehjørner, i hver en afkrog af verden" (431) – men forsøgte ikke desto mindre nærmest desperat at tænke en "total humanisme".² På baggrund af de afkoloniserede, statsstyrede moderniseringsprojekters sammenbrud ser de postkoloniale teoretikere kritisk på sådanne idéer om nye subjekter, der i virkeligheden fortsat abonnerer på euromoderniteten og dens forskellige subjektforestillinger fra statsborgerskab til klasse. Gayatri Spivaks analyse af de subalterne er eksemplarisk i sin konsekvente insisteren på den uendelige fordring om både at støtte de subalternes hegemoniske projekt og undgå at indskrive dem i en politisk diskurs (127). Scott er sympatisk indstillet over for denne kritiske analyse, men er bange for, at den hverken er strategisk eller tidsvarende ("Kritik efter postkolonialiteten" 5).

Da Hannah Arendt – som ikke kan beskyldes for at være kommunist eller på nogen måde revolutionsapologet – færdiggjorde forordet til sin bog om revolution, *On Revolution*, i 1962, var hun af den overbevisning, at revolutioner var kommet for at blive. At lave revolution var den vigtigste politiske handling. Som hun formulerede det, ville revolutioner, men ikke krige, forblive aktuelle langt ind i fremtiden (14). Arendt tog fejl. Ikke

2 En total humanisme, der tog udgangspunkt i det program af "absolut uorden", som afkoloniseringen nødvendigvis måtte gennemføre (Fanon 66).

lige med det samme, 1960'ernes mange protester kulminerede i det globale maj '68 i Paris, Prag, Mexico City og Berkeley etc., men derfra gik det hurtigt. Nellikerevolutionen i Portugal og den italienske 77'er-bevægelse fremstår i retrospektiv mere som afslutninger end som begyndelser. Hvad Stuart Hall, Doreen Massey og Michael Rustin har kaldt "neoliberalismens konservative kontrarevolution" annullerede effektivt forestillingen om revolution som en omfattende social og økonomisk transformation (Hall et al. 138). En omfattende økonomisk omorganisering, som tog form af afindustrialisering, privatiseringer og nye teknologier, gik hånd i hånd med en storstilet diskursiv omkalfatring, hvor idéerne om samfundet og mennesket blev radikalt ændret. Hvor Hall et al. fokuserede på de ændringer, der skete med staten (han beskrev i 1980'erne Thatchers politiske program som "autoritær populisme" (*The Hard Road to Renewal* 42)), beskrev Michel Foucault tidligt, hvordan markedsbaserede idéer begyndte at sprede sig til mange andre dele af det menneskelige liv (79-89). Et af resultaterne var, at entreprenøren blev en model for alle såvel i deres arbejdsliv som privat: Alle forstod sig som en entreprenør eller en virksomhed, der hele tiden kunne blive mere konkurrencedygtig. Med Hallske termer kan vi sige, at der skete et ideologisk skifte, hvor forestillingen om en sociomateriel og mental omkalfatring blev reduceret til en individuel selvoptimeringsdiskurs (Bolt, *Krise til opstand* 61-86).

Luc Boltanski og Eve Chiapello har beskrevet denne udvikling i deres roste *Le nouvel esprit du capitalisme*, ifølge hvilken kapitalismen formåede at forny sig gennem den kritik, der stillede spørgsmålstejn ved dens eksistens. De to sociologer viser, hvordan nyere managementteknikker indoptog store dele af den kritik, som blev formuleret i maj '68 ved enten at rekonstruere eller udvandre kritikken. Kravene om autonomi og selvstyring blev oversat til fleksibilitet og tilpasningsevne. Revolutionær kritik blev til kapitalistisk innovation.

I 1989, 200-året for Den Franske Revolution, og efter Sovjetunionens sammenbrud i 1991, blev revolutionen så endegyldigt lagt i graven. I virkeligheden havde Den Franske Revolution været overflødig, forklarede den franske historiker François Furet. De politiske og sociale omvæltninger, som revolutionen medførte, kunne sagtens have været opnået uden ræd-

selsregimet. Den amerikanske bureaukrat og politolog Francis Fukuyama forklarede til gengæld, at historiens store ideologiske konflikter var ovre, med Murens fald var vi kommet hjem.

Kritikken af det revolutionære subjekt var imidlertid ikke blot en modrevolutionær politisk mediekampagne, det var i lige så høj grad en selvkritik af den revolutionære traditions måde at forstå historien på. Det var en kritik af marxismens lineære historieforståelse og dens måde at indkredse sociale agenter og forankre dem i historiske forløb på, hvor klassekampen var omdrejningspunktet for historiens gang.³ Problemet var i høj

-
- 3 I en lang periode fra sidst i 1880'erne og frem til sidst i 1980'erne var marxismen "både en metode til at fortolke og til at ændre [verden]", som Eric Hobsbawm har formuleret det (vii-viii). Det var ikke bare en analysemetode, det var en materiel kraft, der skulle forandre verden. Som Hobsbawm skriver, inkluderer historien om marxismen ikke blot det, marxister, i forlængelse af Marx, har skrevet og tænkt, det er også historien om de bevægelser, som trak veksler på marxismen, og de revolutioner, som fandt sted med henvisning til Marx og marxismen. I en første periode inkluderede de bevægelser de europæiske socialdemokratier og den store kadre af teoretikere, der var en del af disse. Senere, efter Oktoberrevolutionen, var det ikke mindst Komintern og de europæiske kommunistpartier og de mange filosoffer, økonomer, historikere og kulturteoretikere, som var en del af disse partier eller orienterede sig mod dem. I løbet af dette historiske forløb blev Marx' analyser af den kapitalistiske produktionsmåde desværre langsomt forvandlet til et system baseret på en række centrale kategorier, som Marx ifølge marxismen havde udviklet: arbejdskraft, klassekamp, merværdi. Som mange kritiske Marx-læsere har påpeget, blev Marx' sammensatte, historisk specifikke og heterogene arbejde dermed forvandlet til såvel en ideologi som et magtinstrument, som den franske Marx-ekspert Maximilien Rubel har formuleret det (8-11). I løbet af dette historiske forløb kæmpede en lang række dissident-marxister fra venstrekommunister til situationister og mange antikolonialister forgæves imod denne reduktion. I forlængelse af disse er det nyttigt at huske på, at termen marxisme oprindeligt blev introduceret af Bakunin som en kritik af Marx og hans støtter i Første Internationale. Og Marx udtalte som bekendt, ifølge Engels, i slutningen af 1870'erne, at han helt sikkert selv ikke var marxist, men det afholdt ikke efterfølgende generationer af socialister og kommunister fra at forvandle termen til et adelsmærke for dem, som dedikerede sig til at foranstalte en gennemgribende transformation af det kapitalistiske samfund, men som desværre sjældent gjorde det. Det var denne udvikling, som i 1950 fik den tyske rådskommunist Karl Korsch til at konkludere, at "alle forsøg på at genetablere den marxistiske lære som helhed og i dens oprindelige funktion som teori for arbejderklassens sociale revolution er i dag reaktionære utopier" (251).

grad, at såvel den etablerede som den anden arbejderbevægelse i løbet af det 20. århundrede var endt med at identificere klassekampens subjekt med den mandlige industriarbejder (Endnotes). Det kom karikeret til udtryk i den sovjetiske agitprop, hvor bredskuldrede murere eller fabriksarbejdere lagde byggestenene til det moderne socialistiske samfund (*Buck-Morss, Dreamworld and Catastrophe*). Der fandt ganske vist hele tiden en intens diskussion sted inden for rammerne af marxismens forskellige retninger, leninisme, stalinisme, syndikalisme, rådskommunisme etc., men stats- og partimarxismen, som var den dominerende op gennem det 20. århundrede, lagde alle sine æg i fabriksarbejderens kurv, selv efter Den Russiske Revolution, der som bekendt ikke ligefrem fandt sted i en af de højt udviklede økonomier, men i en agrarøkonomi (Bordiga).

Hvis det globale maj '68 var en delvis genopdagelse af den revolutionære proletariske offensiv fra 1917-1921, var det også en forskydning af denne henimod et mere sammensat kapitalnegerende agentur. Det var i høj grad unge, migranter og kvinder, der gik på gaden i løbet af 1960'erne. Den traditionelle arbejderbevægelse var for en stor dels vedkommende fusioneret med efterkrigstidens socialstat eller velfærdssamfund i den vestlige verden, og da de nye stridige subjekter afviste hele denne konstruktion, der ganske vist havde forbedret store dele af de lokale arbejderklassers hverdagsliv, men hvilede på et højst ulige verdenssystem, så inkluderede kritikken også den etablerede arbejderbevægelse og dens organisationer. Det såkaldte nye venstre var en afvisning af det vestlige konsumsamfund og dets konforme livsstile, hvor kvinder stadigvæk var underkastet manden i hjemmet, og hvor unge var objekter for en gerontokratisk politisk elites styre. Maj '68 var en afvisning af den etablerede arbejderbevægelse og dens institutioner og partier, som udgrænsede og opdelte proletariatet i 'rigtige' arbejdere og alle de andre, pjalteproletarerne og kvinder, børn, racialiserede og koloniserede subjekter, bønder etc. Men det var også en afvisning af det sovjetiske partidiktatur, det var en global begivenhed, hvor Den Kolde Krigs dikotomi blev udfordret.

Frantz Fanons kritik af Marx' og marxismens affejning af pjalteproletariatet var en tidlig problematisering af den revolutionære traditions eurocentriske måde at forstå revolutionære kampe på:

De mennesker, som befolkningsvæksten på landet og den koloniale ekspropriation har tvunget bort fra fædrene jord, cirkulerer utrætteligt rundt om de forskellige byer, mens de håber en dag at få adgang til dem. Det er blandt disse masser, det er i slumkvarterernes befolkning, hos pjalteproletariatet, at opstanden finder sin vej ind i byerne. [...] Pjalteproletariatet udgør en af de mest spontant og mest radikalt revolutionære kræfter i et koloniseret folk (184).

Lidt senere påpegede radikale feminister som Carla Lonzi og Monique Wittig, i hvor høj grad den revolutionære tradition, og i særdeleshed marxismen, også var kendetegnet ved en eksklusion af kvinder. Marxismens vision om frigørelse var begrænset, da den var funderet på relationen mellem herre og slave, men ikke tog højde for forholdet mellem mand og kvinde. Realiseringen af den kapitalistiske produktionsmådes potentialer ville derfor ikke være en reel frigørelse. Dialektikken var i virkeligheden en fælde, skrev Lonzi (34).

Med det nye venstre blev klassekampen til klassekampe i flertal, hvor heterogene erfaringer indgik i en overskridende koalition. Hvad vi i dag lidt akademisk (og misvisende) måske vil tale om som intersektionalitet.⁴ Pointen var, at det revolutionære subjekt ikke var givet på forhånd, men ville opstå i det revolutionære brud og ofte på baggrund af helt andre erfaringer end fabriksarbejderens. Køkkenet eller viadukten, hvor unge mænd mødes og dyrker sex, og kolonien var lige så vigtige som fabrikken. Feminismen og postkolonialismen var de to måske vigtigste udtryk for dette opbrud, som også inkluderer fænomener som Jacques Derridas dekonstruktion og Gilles Deleuze og Félix Guattaris begærsfilosofi. De var alle enige om at forholde sig kritisk til marxismens 'økonomisme' og fremhævede alle de andre konflikter, som kendetegner et kapitalistisk samfund fra racialisering til sexismen og heteronormativitet. Eksemplarisk for denne udvidelse af marxismen begyndte mange, ikke mindst i Italien, hvor den politiske

4 Fordi forestillingen om intersektionalitet hviler på en implicit opgivelse af det revolutionære perspektiv. Som Elsa Dorlin skriver, tenderer intersektionalitetsteorien til at blive hængende i en analyse af sammenvævningen af former for dominans uden at fremsætte en analyse af, hvordan disse afvises. Dermed tenderer den paradoksalt nok til at forvandle dominansformerne til stabile positioner (Dorlin).

avantgarde var mest radikal og eksperimenterende, efter maj '68, i forlængelse af Foucault og Deleuze, at tale om "mikropolitik", altså hvordan forskellige former for ulydighed og modstand hele tiden underminerede magten. Der var ikke nogen omnipotent og alvidende magt, ikke engang økonomien fungerede på den måde i det kapitalistiske samfund, i stedet var der multiple instanser af modstand og oprør mod disciplinering og normalisering (Foucault, "Støvet og skyen" 26). For såvel de feministiske grupper som de andre såkaldte "opkomne subjektiviteter", der ønskede at leve 'kunstnerisk', flipperne, undergrunden og 'storbyindianerne' i Bologna 1977, var hverdagslivet og det private vigtige rum for kamp og var ikke underordnet økonomien eller det politiske. Det handlede netop om at udfordre den kapitalistiske euromodernitets opdelinger af det menneskelige (og mere end menneskelige) liv. Det var et opgør med 'rigtig politik' og en afvisning af arbejderbevægelsens fiksering på forholdet mellem lønarbejde og kapital (Di Paola 74).

Kritikken af forestillingen om det revolutionære subjekt tog således mange former – fra begærersfilosofiens forsøg på at finde alternative subjektiviteter til den svage tæknings eksplicite affirmation af en ny konjunktur (Vattimo). Men fælles var kritikken af det kritiske subjekt.⁵ Det var ikke længere muligt at agere kritisk, som blandt andre Jean Baudrillard beskrev det i sine bøger fra midten af 1970'erne: *Le miroir de la production* og *L'Échange symbolique et la mort*. Selv de mest subtile forsøg på at agere kritisk på en ny måde kom til kort, jævnfør Baudrillards kritik af Foucault i *Oublier Foucault*, hvor Baudrillard viste, hvordan forsøg på at tænke en molekylær modstand og lokal indisciplin i virkeligheden blot afspejlede den omorganisering af økonomien, der fandt sted på dette tidspunkt (34). Forsøgene på at tænke frigørelse uden for stat og kapital reproducerede blot det nye akkumulationsregime. Løsningen var derfor at forlade den kritiske position.

5 Det er ikke muligt her at redegøre for, hvordan kritikken af det historiske subjekt og forestillingen om revolution hænger sammen med kritikken af subjektet i det 20. århundredes filosofi og tænkning, men spørgsmålet om subjektet som to forskellige, men forbundne processer – *subjectum* og *subjectus* – af underkastelse og suverænitæt gennemkrydser naturligvis den kritiske analyse af det kritiske subjekt. For en glimrende analyse af subjektet som filosofisk problem, se Balibar.

I et teoriehistorisk tilbageblik kan vi sige, at forbindelsen til de strategiske (og politiske) sammenhænge tenderede til at glide i baggrunden med såvel den postmoderne tænkning og dekonstruktionen som postkolonialismen, ligesom analysen af den kapitalistiske økonomi blev langt mindre vigtig. I retrospektiv kan det se ud, som om kritikken af den historiske materialisme åbnede døren for en besinden sig på kapitalismen. Mange af kritikkerne af den kritiske position var funderet på en forestilling om, at kritik forudsætter en umulig position uden for systemet. De mange eksperimenter i 1960'erne var endt med en ironisk kritik af og syret afsked med arbejderbevægelsens institutioner og organer, som tydeligvis ikke udgjorde et alternativ, hvilket de selv havde påstået op gennem det 20. århundrede. Derfor var det nødvendigt at forlade dem: "Efter Marx, juni", som 'storbyindianerne' skrev på murene i Bologna. Det var nødvendigt at opgive dialektikken. En følgeskade af den nødvendige kritik af den marxologiske analysemodel var imidlertid, at kapitalen og dens bevægelseslove lige så stille gled ud af billedet.⁶

SUBJEKTIVERING

Et af de mest interessante nyere forsøg på at tænke et politisk brud efter det kritiske subjekt er af den franske filosof Jacques Rancière, som siden begyndelsen af 1980'erne har udviklet en teori om, hvad han kalder "politisk subjektivering". I forlængelse af Rancières opgør med sin lærer på École Normale Supérieure i begyndelsen af 1970'erne, den franske strukturelle marxist Louis Althusser, og dennes distinktion mellem videnskab og ideologi, som bl.a. medførte, at Althusser affejede de studerendes besættelse

6 Jeg har selv analyseret denne udvikling med fokus på den vestlige marxisme og dennes kritik af den historiske materialismes måde at tænke historien på som en fremadskridende udvikling i 'sidste' (i mange sammenhænge desværre også 'første') instans determineret af økonomien i *På råbeafstand af marxismen*. Den nødvendige analyse af kultur (i forlængelse af de britiske kulturstudier er kultur samlebetegnelse for alle de mange fænomener, den historiske materialisme nonchalant henviste til overbygningen) endte paradoksalt med at 'naturalisere' kapitalen.

af Sorbonne i maj '68, har Rancière vedholdende problematiseret en kritisk position, der udlægger verden og forklarer, hvad der er sandt eller falsk. Ifølge Rancière er filosoffer fra Platon over Marx til Althusser kendetegnet ved at sætte sig i scene som dem, der udlægger verden og forklarer, om der sker noget, som Althusser gjorde det efter maj-juni 1968, hvor han, i overensstemmelse med det franske kommunistpartis udlægning, forklarede, at der faktisk ikke var sket noget af betydning. I en af sine tidlige bøger kalder Rancière denne position for "filosofkongen": Filosoffen fastholder konsekvent de uvidende masser i deres ignorance, skelner mellem empiri og viden, hvorved denne paradoksalt er med til at reproducere det allerede eksisterende sociale hierarki (*Le Philosophe et ses pauvres*). Filosofkens kritiske analyse forudsætter, at livet halter bagefter, eller at masserne aldrig rigtigt er på højde med den historiske udvikling, som filosoffen skal udrede og forklare. Som Rancière forklarer det i en kritisk læsning af Marx, bliver denne mere og mere træt af de håndværkere og arbejdere, der i 1840'erne forestiller sig, at de allerede er i færd med at leve kommunistisk, men ikke forstår de grundlæggende aspekter af den kritiske analyse af den kapitalistiske produktionsmåde og de strukturelle betingelser for dens ophævelse (*Le Philosophe et ses pauvres* 12). Kommunismen kommer senere, der er forskellige faser af udvikling, og det er for tidligt at leve anderledes. Proletariatet er udstyret med en revolutionær mission på grund af objektive forhold, ikke gennem levet erfaring. Rancière afviser denne analyse og forsøger derimod at være affirmativ over for "den alt for lette kommunisme", der hverken tager form af koordinerede angreb på statsmagten eller alenlange teoretiske analyser, men som finder sted i hverdagslivet i små glimt af æstetiske forskydninger, hvor 'almindelige' mennesker, de lavere klasser, agerer kreativt på den ene eller den anden måde, digter eller fælder en æstetisk smagsdom og derved udfordrer den naturaliserede deling af det sanselige, ifølge hvilken kun nogle udvalgte kan digte, forstå kunst eller agere politisk. Arbejdernes liv er ikke kun det arbejde, de udfører, og den revolution, de på et tidspunkt er udset til at gennemføre. De lever allerede et andet liv i dette liv, når de (dag)drømmer, skriver historier og spiller musik, som de håndværkere og arbejdere, Rancière analyserer i *La nuit des prolétaires*, gør det i 1830'ernes Lyon og Paris.

Kritikken af filosofkongens paradoksale bekræftelse af en ulige verden udvides senere til en analyse af den kritiske position i den (anti)kunstneriske avantgarde. I essaysamlingen *Le spectateur émancipé* forklarer Rancière, hvordan avantgardemodernismen på besynderlig vis ender med at reproducere filosofkongens gestus og ligeledes lukker de besiddelsesløse inde i deres mangel. Avantgardister som Bertolt Brecht og Guy Debord forsøger på hver sin måde at aktivere beskueren, enten gennem didaktiske lærestykker, der konsekvent afbryder en teatralisk indlevelse i skuespillerne og stykkets handling til fordel for udviklingen af en undersøgende, nærmest videnskabelig indstilling hos beskueren, eller gennem provokerende aktioner uden for kunstinstitutionen, hvor beskueren bliver skaber af sit eget liv i en radikal afvisning af de forførende repræsentationer, som koloniserer hverdagslivet og den menneskelige forestillingsevne. For såvel Brecht som Debord handler det om at overvinde den kontemplative omgang med det kvasi-auratiske kunstobjekt, hvor beskueren betragter det modernistiske kunstgenis kreative arbejde. Beskueren er passiv og skal aktiveres. Kun sådan kan kunsten overvinde sin relative autonomi og være tro mod sin 'oprindelige' funktion som en reel kritik af et kapitalistisk samfund kendetegnet ved en opdeling af det menneskelige liv. Problemet er imidlertid, påpeger Rancière, at kritikken finder sted på baggrund af en forkert karakteristik af beskueren. Denne forstås konsekvent som ikke blot passiv, men så forankret i fremmedgørelse og uvidenhed, at det næsten fremstår umuligt at aktivere vedkommende. Det er derfor, der er brug for avantgarden: Avantgardens opgave er at rydde ud i alle vildfarelserne og etablere et teater uden beskuer. Beskueren skal så at sige reddes fra sig selv.

Den betragtning eller kontemplation, Debord undsiger, er betragtningen af en fremtræden, adskilt fra sin sandhed, den er det lidelsens skue, som frembringes af denne adskillelse. [...] Hvad mennesket betragter i skuespillet, er den aktivitet, som er blevet det frataget, dets eget væsen, som er blevet fremmed, vendt imod det selv og nu organiserer en kollektiv verden, hvis virkelighed er denne tabte beherskelse (Rancière, *Den frigjorte beskuer* 16).

Samfundet er et dårligt teater, hvor mennesket bombarderes med repræsentationer, der både forhindrer vedkommende i at se verdens splittethed og sit eget hverdagsliv. Og der er ikke nogen udvej. Den etablerede smag

rekupererer ethvert forsøg på at udfordre tingenes tilstand. Derfor er den nødvendigvis melankolske avantgardist tvunget til hele tiden at påpege, hvor dumme masserne er og så desperat forsøge at aktivere dem. Den hyperkritiske avantgarde vil gøre alt for at vække beskuerne fra deres søvn, men det er umuligt, skriver Rancière, for den grundlæggende præmis for den kritiske avantgarde er, at beskuerne slet ikke ved, de er ufrie. Og derfor aldrig formår at frigøre sig. Tesen om skuespillet bekræfter på den måde systemets omnipotens og efterlader konsekvent massen som et subjekt uden hoved og avantgarden som et hoved uden krop (Bolt, "The Self-Deconstruction").

Det er lærerens rolle at ophæve afstanden mellem sin egen viden og den uvidendes uvidenhed. [...] Uheldigvis kan han kun overvinde afstanden ved hele tiden at gendanne den. For at erstatte uvidenhed med viden er han hele tiden nødt til at være et skridt foran og placere en ny uvidenhed imellem sig selv og eleven (Rancière, *Den frigjorte beskuer* 18).

Over for denne konstitutive ulighed, som Rancière finder i såvel Althusers ordensfilosofi som Debords radikale avantgardisme, sætter han en radikal lighed, ifølge hvilken alle kan tale, alle kan tænke. Den vertikale rangorden, som det kritiske subjekt hele tiden samtidigt forudsætter og forgæves forsøger at overvinde, opløser Rancière i en flad verden, hvor der ikke længere er noget at trænge ind i og afsløre. Det er en afsked med den modernistiske dybdemodel, hvor det er kritikens opgave at gennembryde en tom og falsk overflade og finde et skjult indhold, det ubevidste, produktionsbetingelserne etc. "Jeg forsøger at tænke i termer af horisontale distributioner, kombinationer mellem mulighedssystemer, ikke i termer af overflade og grund", som han siger ("The Janus-Face" 49). Derfor skriver Rancière sig sammen med en række undselige historiske skikkelser som snedkeren Gauny og læreren Jacotot. Metode og objekt smelter sammen hos Rancière, der ikke udvikler en egentlig metode eller lære, men skriver en art "historicistisk fænomenologi om lighedens forekomster" (Badiou 194).

Rancière forsøger at foretage en bevægelse fra en afmystificerende gestus, hvor massens illusioner afsløres, til en anarkistisk affirmation af alles evne til at tænke og agere og derved udfordre de sociale roller, de er

blevet tildelt. Det er en radikal lighed, som ikke restløst lader sig indskrive i begreber som klassekamp, revolution eller parti. På den måde placerer Rancièr sig uden for den historiske materialisme og dens måde at tænke historiske forløb på. Det handler ikke om at afdække nogen objektive kausaliteter, der før eller siden vil manifestere sig som klassekamp eller den sidste krise, men om at være affirmativ over for overraskende brud, der pludseligt ryster det fortrolige og viser, at de uvidende ikke blot er klar over de sociale hierarkier, men også formår at udfordre dem.

Rancièr's bøger og tekster er fyldt med eksempler på sådanne udfordringer fra arbejdere i 1830'erne, der drømmer om at være kunstnere, til de studerende i maj-juni 1968, der går rundt i Paris' gader og synger, at de er tyske jøder. I overensstemmelse med Rancièr's aversion mod ordenstænkningens sociologiske determinisme sker der en afidentifikation, når de studerende forlader klasseværelset og går på gaden, kæmper imod politiet eller demonstrerer. For Rancièr er det vigtige, at de studerende bliver til noget andet end den funktion, de er udstyret med (*Ti teser* 90). Og det er ikke som studerende, at der sker en mobilisering. Deres identifikation som tyske jøder skal tages for gode varer: Idet de går på gaden, bryder de med den strukturering, ifølge hvilken de er studerende, som følger undervisning, studerer og uddanner sig for at indtage deres plads som funktionærer på det franske arbejdsmarked.⁷ Det fiktive udsagn er virkeligt, kan man sige, de er ikke længere studerende, men noget andet og mere.

Rancièr kalder i forlængelse af Foucault denne proces for "politisk subjektivering". Hvor Althusser detaljeret beskrev, hvorledes det selvbevidste og handlende subjekt var et resultat af en interpellation, hvis arbejde forblev usynligt (57), så beskriver Rancièr, hvordan mennesker manifesterer sig som et overskud i forhold til samfundets roller og dukker op andre steder, end det er meningen, de skal befinde sig. Hvor der finder en subjektivering sted: Pludselig er de, der ikke får løn for at være kreative,

7 De studerendes slogan var naturligvis også en kritik af den franske stats forsøg på at udvise Daniel Cohn-Bendit, en af de ledende studentereaktivister. For Rancièr er det væsentlige imidlertid, hvordan de studerende tager fat i et "tomt ord" og bruger det til at udfordre delingen af det sanselige (*Ti teser* 91).

kunstnere, og pludselig er de, der får betaling for ikke at tage del i diskussionen om indretningen af samfundet, politiske. Virkelighed og fiktion glider over i hinanden, og anonyme skæbner frigør sig. De forlader ikke blot 'den naturlige orden', men viser, at den kan ændres, at kompetencerne kan fordeles på en anden måde. At arbejderne eksempelvis er digtere, eller migranter uden papir er fuldgyltige medlemmer af det franske samfund.

Rancières politiske subjektivering er et af de mest interessante samtidige forsøg på at tænke radikalt antihierarkisk – snedkeren Gauny fælder en æstetisk smagsdom, når han standser i sit arbejde og kigger ud ad vinduet – men han går så langt i sin antisociologiske insisteren, at den tenderer til at gøre bruddet mellem agens og historie absolut. Ved at betone, at subjektiveringen er en begivenhed, der aldrig kan aflæses af de historiske omstændigheder, er Rancière faretruende tæt på at hypostasere bruddet mellem subjekt og kontekst. Samtidig er der en risiko for, at den intellektuelle frigørelse altid allerede har fundet sted, den anarkistiske lighed er jo konstitutiv, den går forud, den er netop ikke et mål, det er ikke et program, der skal realiseres, men en forudsætning, der skal aktualiseres. Derved forvandles bruddet til "det politisk transcendentale invariant", som Antonia Birnbaum påpeger (22). Ligheden er mere forudsætning end produktion. Betegnelserne dækker jo aldrig de faktiske kroppe, der er noget mere, end politiet siger, de er. Det sanselige kan altid deles på en anden måde, men sker det? Det er, som om den allerede etablerede orden i mindre grad ændres, end den virtuelt altid allerede er transformeret.⁸ Arbejderne lever anderledes om natten, men om morgenen skal de stadigvæk på arbejde.

Opgraderingen af 'fiktion' som materielle omorganiseringer af tegn og repræsentationer, "forholdene mellem det, man ser, og det, man siger, mellem det, man gør, og det, man kan gøre" (Rancière, *Den frigjorte beskuer* 188), gør det muligt at afvise stort set alle institutionelt sanktionerede hierarkier, men det medfører også, at økonomiske forhold næsten ikke spiller nogen rolle. Rancière har således ikke meget at sige om kapitalens

8 I Rancières skrifter om kunst og æstetik er dette særligt tydeligt, idet det æstetiske regime allerede i sig selv er kendetegnet ved en grundlæggende radikal åbenhed, hvor alt kan være kunst.

bevægelseslove. Kritikken af den politiske økonomi og alle dens begreber finder ingen anvendelse hos Rancière, der foretrækker at operere på et symbolsk og kulturelt niveau. I forlængelse af den postmoderne optøning af marxismens totaliserende analytiske tendenser har Rancière naturligvis ret i, at kapitalen langt fra determinerer alle forhold, men helt at undlade at inkludere den i analysen er imidlertid at gå meget langt i den modsatte retning.

SORTHED/SORTE LIVSFORMER

For Rancière som for flere andre postalthusserianske filosoffer som Alain Badiou og Ernesto Laclau går kritikken af den historiske materialisme og det historiske subjekt gennem en opprioritering af den politiske begivenhed, der unddrager sig den sociale orden. Dette skridt åbner et radikalt horisontalt felt for politisk handling, men det har også visse omkostninger. I den ranciørske begivenhedsfilosofi tenderer specifikke historiske erfaringer nemlig til at blive eksempler på delen-uden-del. Der sker en formel reduktion, hvor kvinders kamp for retten til egen krop eller kampen for ophævelsen af slaveri blot bliver eksempler på den sociale ordens fravær af fundament. Alle konflikter, uanset hvor forskellige de er, fra Gaunys ubekymrethed over Den Algierske Befrielseskamp til Majrevolten, bliver det samme: en fortsat og uafgørlig kamp mellem orden og delen-uden-del.

En af de teoridannelser, som forsøger at undgå denne formelle reduktion, er den sorte radikale tænkning, som tager udgangspunkt i slavegørelsen af afrikanere og den fortsatte anti-sorte vold, afrikanskamerikanere og andre subjekter racialiseret som sorte udsættes for, og på den baggrund udvikler en forestilling om en frigørelse for sorte, der bygger på slavemodstand, *marronage* og *quilombos*-samfund. Udgangspunktet for denne kritik er marxismens manglende evne til at analysere den kolonial-raciaale vold. Som den afrikanskamerikanske politiske filosof Cedric Robinson beskriver i sin *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, er marxismen forblevet uløseligt knyttet til den europæiske civilisation og har derfor været ude af stand til overbevisende at analysere slavegørelsen af afrikanere og den kolonial-raciaale vold, der var en konstitutiv del af ikke blot den

europæiske imperialisme, men kapitalismen i det hele taget. Marxismen analyserer den kapitalistiske produktionsmådes iboende modsigelser med henblik på en overskridelse af denne, men den formår ifølge Robinson ikke at redegøre for den fortsatte eksistens af racisme. Allerede eksisterende former for racial forskelsgørelse, der retfærdiggjorde undertrykkelse og ulighed, forsvandt ikke med overgangen fra feudalisme til kapitalisme, skriver Robinson. Da Marx og Engels satte deres lid til det moderne samfunds rationaliseringsproces, overså de de nye former, som den raciale forskelsgørelse antog i takt med, at kapitalismen bredte sig (Robinson 2). Det er således spørgsmålet, om marxismen kan bryde med den europæiske civilisations arv og dermed også bidrage til sort frigørelse.

En af de vigtigste nyere repræsentanter for denne sorte radikale tænkning er digteren og teoretikeren Fred Moten, som i en række bøger har udviklet en original idé om sorthed som både radikal udelukkelse og en særlig frisathed. I forlængelse af Robinson og den såkaldte afropessimisme, ikke mindst Saidiya Hartman og Frank B. Wilderson III, er udgangspunktet for Moten en anden måde at forstå slavegørelse på, der i mindre grad fokuserer på slaveri som udbytning og mere på, hvordan slavegørelsen var en antropologisk proces, hvor afrikanske mennesker blev forvandlet til fungible ting, der kunne sættes til at arbejde og reproducere, men også blev objekter for alskens former for vold og destruktion.

Ifølge afropessimismen hænger den moderne forestilling om mennesket uløseligt sammen med forestillingen om den sorte slave. Modsætningen er konstitutiv for euro-moderniteten. Den vestlige verden er bygget på en inkluderende eksklusion af sort ikkeværen. Ifølge afropessimisterne produceres det sorte menneske som sort kød, der er fanget i en tilstand af "social død" (Wilderson 36). Der findes ikke noget subjekt, som er sort. Det er en selvmodsigelse. At være sort er at være radikalt udelukket, berøvet muligheden for at være et subjekt med selvbevidsthed og agens. Slavegørelsen producerede dem som kød, ikke en krop med juridisk status, som kan indgå i en politisk offentlighed og kæmpe om politisk anerkendelse. Den sorte kan ikke optræde som "juniorpartner i civilsamfundet" (Wilderson 23). Som Moten formulerer det, er "sorthed det sted, hvor absolut intethed og tingenes verden konvergerer" (Harney og Moten 95).

For afropessimismen som for Cedric Robinson udgør Mellempassagen ikke blot en historisk, men en art ontologisk cæsur, hvor et sort subjekt produceres, men produceres som fravær. Det sorte subjekt er forvandlet til et stykke sort kød, reduceret til løvsøre eller til en talende vare. Slavegørelsen var ikke en hændelse, der tilfældigvis skete for sorte mennesker, men en ontologisk proces, hvor den sorte blev tømt for enhver personlig, kollektiv og historisk erfaring. Og denne begivenhed er aldrig blevet afsluttet, der har ikke fundet nogen juridisk proces sted, hvor denne helt særlige tort er blevet vurderet og udmålt, straffet og erstattet. I stedet har slavegørelsen antaget andre former. Som Saidiya Hartman formulerer det: "Slavegørelsen har etableret en målestok for mennesket og en hierarkisering af liv og værdi, der endnu mangler at blive omgjort" (16). Formel lighed dækker således over fortsat, endda intensiveret vold, prekaritet og elendighed (Sexton 66).

Afropessimisternes radikale analyse af den antisorte struktur punkterer med stor kraft enhver forestilling om en 'politisk' løsning på slaveriets efterliv i USA. Det er ikke et spørgsmål om (flere) politiske rettigheder, en bedre uddannet politistyrke, en sort præsident eller bedre adgang til arbejdsmarkedet, antisortheden er konstitutiv. Og der er ikke nogen 'demokratisk' løsning på problemet, deraf også den voldsomme debat, som afropessimismens performativt udsigtsløse analyser har rejst i en US-amerikansk akademisk og aktivistisk kontekst.⁹

Udgangspunktet for Moten er det samme som for Hartman, Wilderson og de andre afropessimister: en konstatering af den altomfattende vold, den sorte har været og er udsat for. Men Moten tager denne negative analyse om den strukturelle antisorthed og giver den et overraskende tvist, hvorved den bliver til en teori om en subjektivitetsform, der afviser det, den er blevet

9 Frank B. Wilderson III insisterer konsekvent på umuligheden af at omgøre den antisorte struktur. Afropessimismen afviser enhver optimistisk læsning af muligheden for en anerkendelse af sort humanisme. Kun en altomfattende transformation af verden, som den eksisterer, vil gøre noget sådant muligt. Som talrige analytikere har påpeget, tenderer Wilderson til at totalisere sociale praksisser, der er historisk specifikke. Omvendt er der en tendens til, at mange kritikere af afropessimismen ofte glemmer, hvor genstridige og uløselige specifikke historiske konflikter faktisk kan være.

nægtet, nemlig subjektivitet, og gør det til et nyt modstandsparadigme. Moten følger Wilderson og de andre hele vejen, læser, kommenterer og omformulerer afropessimisternes totaliserende analyser af den antisorte vold, affirmerer dem og tilslutter sig dem, men han bruger dem til at skitserer en teori om en radikalt antagonistisk subjektivitetsform, der hele tiden er på vej væk fra enhver institutionel anerkendelse og tilfangetagelse. Den kontinuerlige terror og perverse negrofobi, som den sorte krop udsættes for, hvad Moten kalder "inkorporativ eksklusion" (*Stolen Life* 215) åbner for en paradoksal exitstrategi, hvor umulighedsbetingelse bliver til mulighedsbetingelse, hvor fraværet af subjektstatus bliver til en ny social livsform uden for staten og dens institutioner fra plantagen og fængslet til parlamentet.

Det er ofte analyser af jazz, kunst og poesi, som gør det muligt for Moten at bruge den voldsomme negation af sort identitet som trædesten for formuleringen af en anden forståelse af et sort subjekt, som ikke er et subjekt i traditionel moderne forstand. Forholdet mellem jazzsaxofonisten, der spiller en solo, og bandet, der akkompagnerer solisten, er eksemplarisk for Moten, som beskriver det som "en differentiell integritet i og med enheden" (*The Universal Machine* 69). Solisten er ikke et autonomt individ med en indre bevidsthed, der kan træde ud i verden og gøre den til sin. Det er ikke euro-modernismens romantiske kunstnergeni, der suverænt (gen)skaber verden i sit billede. Det sorte subjekt, Moten beskriver, er en figur, der har givet afkald på idéen om interioritet til fordel for en idé om en åben kollektiv skabelse, hvor solisten og bandet både er et hele, men også adskiller sig.

Det er ikke en letkøbt kvasi-modernistisk idé om kunstnerisk skabelse, Moten skriver frem. Den vedholdende og konsekvente reduktion af slaven lader sig ikke overvinde, det betoner han konsekvent, så det er med udgangspunkt i den radikale tømning af individualitet – at slaven aldrig kan blive et subjekt – at der opstår noget andet, som ikke lader sig indskrive i euro-modernitetens kategorier og tankeformer.

Kun ved at være affirmativ over for den radikale nægtelse af subjektstatus, ved at indvillige i afvisningen, er det muligt at forstå den sorte livsform, skriver Moten. Sorthed er derfor ikke noget, man kan besidde eller eje, det er "en åben kollektiv væren" på baggrund af en kontinuerlig

terroristisk fratagelse af agens. Derfor betoner Moten også gang på gang, at "sorthed ikke kan reduceres til sorte mennesker" (*The Universal Machine* 67). Sorthed er hverken en identitet eller en ejendom. Det er en performance, hvor de, der er frataget subjektstatus, producerer "en altid åben enstemmighed", som tager afsked med behovet for et selv (95).

Mennesker racialiseret som sorte har en privilegeret adgang til sorthed gennem slavegørelsens forvandling af dem til ting, men det er ikke deres identitet. Solidaritet eksisterer ikke som en funktion af en identitet, den er ikke givet, men skal netop skabes i aktuelle kampe (Moten, *Stolen Life* 223). Det er en identitetspolitisk fejlslutning at identificere sorte mennesker med sorthed som berøvelse og destruktion, det er Motens kritik af Fanon i det hundrede sider lange sidste kapitel i *Consent not to be a single being*, Motens trebindsværk fra 2018.¹⁰ Fanon ser kun den kolonial-rationale vold som en negation, der skaber et fravær af væren i det sorte ikke-subjekt (Moten, *The Universal Machine* 160). Moten argumenterer for, at negationen løbende har antaget form af en sort socialitet, et sort liv, der virtuelt skaber en anden verden i denne verden. Motens sorthed bliver på den måde en generel teori om en anden subjektivitetsform, der angår kampen mod euro-modernitetens epistemiske og politiske former. Som han formulerer det, er indsatsen suverænitet på et individuelt såvel som et geopolitisk niveau: Sorthed er en afvisning af såvel borgeren som nationalstaten, hvad han et sted kalder "en ny internationale for oprørske følelser" (*Stolen Life* 216) eller et "førogefterparti" (189).

For Moten handler det i stedet om at give afkald på det aldrig indfrieede løfte om at få adgang til at blive et autonomt subjekt, hvorved racialiserings negative bestemmelse af den sorte som social død også forkastes til fordel for andre muligheder, som han ser i solisten, men også i den sorte radikale traditions kampe mod kolonial-rationale vold. Som han formulerer det i en typisk detaljeret og svimlende samlæsning af Fanon og jazzpianisten Cecil Taylor: "Taylor taler om og ud fra de muligheder indeholdt i det

10 Ligesom det er Motens kritik af Wilderson. Moten forsøger at være affirmativ over for Wildersons radikale analyse af sorthed, men udvider den til en mere generel subjektteori om ufuldstændighed.

sociale liv, som Fanon taler om, og som han først og fremmest taler om som negation og umulighed" (*The Universal Machine* 160). Taylor opfinder noget ud af intet, skaber med udgangspunkt i en afvisende accept af den inkorporative eksklusion, som forudbestemmer den sorte til aldrig at blive en del af den politiske sfære. "En sådan afvisning, en sådan dissens tager form af en fælles affirmation, en åben konsensus givet i den usandsynlige, mere end u/mulige, indvilligelse i, med Glissants ord, 'ikke at være et enkelt væsen'" (Moten, *The Universal Machine* 136).

Den sorte canadiske kulturhistoriker Rinaldo Walcott argumenterer i bogen *On Property* for, at forestillingen om abolitionisme i dag skal forstås som en erstatning for kommunisme. Kommunismens kapitalnegerende perspektiv fortsætter nu med udgangspunkt i den sorte erfaring af slavegørelse og fortsat dominans (Walcott 11). Vi kan på den baggrund måske beskrive Motens sorthed som en abolitionistisk kommunisme, hvis vi med kommunisme forstår en samfundsomvæltende praksis, som inkluderer en opgivelse af såvel ydre som indre institutioner, inklusiv det moderne subjekt, som den sorte krop aldrig fik adgang til.

I modsætning til Rancière fastholder Moten den konkrete henvisning til den sorte krop, der er blevet nægtet repræsentation, og han formår også at beskrive, hvordan dominans og udbytning virker sammen. Den udvidede forståelse af sorthed står ikke uimodsagt (Ajari). Pointen for Moten er at fastholde det radikalt institutionskritiske perspektiv – den sorte krop kan ikke inkluderes i den politiske orden – men også indgå i en samtale om relationen mellem historiske og igangværende kampe. På den måde indgår afropessimismens performative separatisme i en åben og prøvende, men ofte meget konkret aktivisme, hvor subalterne kampe ikke udelukker, men potentielt krydsbestøver hinanden.

EMANCIPATION UDEN SUBJEKT

For et mere traditionelt emancipatorisk marxistisk perspektiv kan det være svært helt at se, hvordan Motens kreative opgivelse af selvbestemmelse og politisk suverænitæt kan blive et varigt politisk projekt, men en af pointerne med den paradoksale affirmation af afvisningen af subjektet er naturligvis

at bevæge sig væk fra modernitetens teleologiske programmatisme, der konsekvent fokuserede på mål og resultater. Det er kun for så vidt, vi tænker det kritiske subjekt med udgangspunkt i en grundlæggende flertydighed, der aldrig finder sin mening i en fast form, at vi kan redde det kritiske perspektiv og dets agentur, der alt for længe var låst fast i oppositionen mellem det moderne subjekt og dets racialiserede og terroriserede anden. Vi kan måske forstå det i forlængelse af Robinsons kritik af marxismen som en forskydning af proletarietets indeni-og-imod kapitalismen til en hinsides-og-imod euro-modernitetens subjekt.

Hvis det 20. århundrede og drømmen om en ny verden fremstår som ét langt mareridt, som T.J. Clark nedslået konstaterer i "For a Left With No Future" (8), er det ikke så underligt, at de sidste årtier af århundredets teori-dannelser, fra strukturalisme og dekonstruktion til den postkoloniale teori, sætter det kritiske subjekt under pres.¹¹ Det var nødvendigt at undersøge

11 Den palæstinensiske kamp mod israelsk bosætterkolonialisme kan stå som et trist eksempel på den udvikling, som David Scott analyserer, hvor antikolonial opstandsromantik bliver til en tragisk postkolonial situation. I tilfældet med Palæstina afløses en sekulær socialistisk antiimperialisme, i en lang periode repræsenteret af Arafats PLO, af islamistisk militans i skikkelse af Hamas. Kampen mod den israelske stats apartheidstyre antager nu en desperat og millenaristisk form. Med henvisning til forløbet i Palæstina kan vi udvide Scotts analyse og notere os, hvordan den antikoloniale modstands sammenbrud i Mellemøsten (men også andre steder) i høj grad også er et spørgsmål om en kontrarevolutionær dynamik, hvor Israel oprettes som en jødisk stat for at sætte en prop i afkoloniseringen. Som venstrekommunisterne fra Théorie Communiste forklarer, er Israel en kontrarevolutionær anordning, der bremser radikaliseringen af Mellemøstens befolkning, militariserer regionen og forvandler millioner af palæstinensere til pjalteproletarer i lejre (ikke blot i Gaza og på Vestbredden, men også i nabolande som Libanon og Jordan). Opløsningen af de postkoloniale staters revolutionære ambitioner er ikke blot historien om forvandlingen af repræsentanter for det lokale småborgerskab til en ny herskende klasse – revolutionære som Amilcar Cabral forudså tidligt i forløbet, at disse ville forråde revolutionen, medmindre de begik selvmord som klasse (41) – men i endnu højere grad spørgsmålet om etableringen af neokoloniale forhold som erstatning for kolonialisme og imperialisme. Som antropologen James Ferguson skriver, har den seneste runde af verdensomspændende kapitalistisk omstrukturering ikke givet ret mange lande i det globale syd anden funktion end at tilbyde råvarer (8).

det kritiske subjekt. Ifølge David Scott endte kritikken imidlertid ofte ud i en ukritisk og ahistorisk antiessentialisme, der mistede enhver fornemmelse for strategi og kappede forbindelsen til de politiske kampe. Moten forsøger på interessant vis at bruge antiessentialismen hinsides begavede analyser af den antikoloniale traditions iboende mangler. Det handler simpelthen om at skabe et nyt politisk parti, som ikke er et politisk parti, men et "ekstrapolitisk parti for dem, der ikke har noget parti" (Moten, *Stolen Life* 189). Faktisk er referencerne for Motens nye parti ikke politiske, men musikalske, det er Duke Ellingtons "Harlem Air-Shaft" og nyere jazzkomponister som Vijay Iyer. Det er et parti, der er en fest, en spontan forsamling i et kvarter eller en riot. Der sker således en organisering, der er nogen, der gør noget sammen, men det er noget helt andet end et politisk parti eller en avantgarde. Som Moten proteansk og underfundigt forklarer det:

Dette parti er nyt, fordi det ikke er politisk. Det er det nye politiske parti, der gør en ende på alle politiske partier. [...] Det kan kaldes et *house party*, men det skal ikke få dig til at tro, at 'hus' inkluderer ejerskab: Dette *house party* er for de besiddelsesløse, dem der frasiger sig ejerskab (*Stolen Life* 188).

De subalterne har ikke fundet sig et hjem, men de holder fest, og den bliver vild.

Mikkel Bolt er professor ved Institut for Kunst- og Kulturvidenskab, Københavns Universitet, og forfatter til en række bøger og artikler om de (anti)kunstneriske avantgarder, fascismens æstetisering af det politiske og den revolutionære traditions mellemværende med kunst som revolutionært medium. Seneste udgivelser inkluderer *Dialog med de døde. Essays om avantgarderne og deres efterliv i den politiserede samtidskunst og nyere aktivisme* (Antipyrene, 2023), *Late Capitalist Fascism* (Polity, 2021, spansk oversættelse på Már-mol-Izquierdo, 2023, italiensk oversættelse på Malamente, 2024), *På råbeafstand af marxismen. Studier i den vestlige marxismes selvkritik, udvidelse og afvikling* (Antipyrene, 2019) og *Hegel after Occupy* (Sternberg Press, 2018, fransk oversættelse på Divergences, 2020).

KEYWORDS

DK: postkolonialisme, kritik, revolution, David Scott, Jacques Rancière, Fred Moten

EN: postcolonialism, critique, revolution, David Scott, Jacques Rancière, Fred Moten

AFTER THE CRITICAL SUBJECT

The article revisits the question of the critical subject through a reading of Jacques Rancière and Fred Moten. It starts out by giving an account of a longer historical trajectory where the notions of critique and revolution have run into the ground. David Scott's nuanced analysis of the shift from an anticolonial romantic revolutionary perspective to a tragic postcolonial stance is both affirmed and challenged. Affirmed in so far as Scott's analysis is embedded in a broader historical context, challenged by the presentation of two attempts to think the notion of a critical subject after the disappearance of a previous notion of an antisystemic subject. The second half of the article is a discussion of Rancière's notion of a political subjectivation that is not based on pre-existing identities but is a break with the logic of a functionalist society. Followed by a discussion of Moten's concept of Blackness that follows the Afro-Pessimist reading of the radical dispossession of Blacks but turn it into a possibility for a different kind of community.

LITTERATUR

- Ajari, Norman. "Chair en miettes. Pessimisme, optimisme et tradition radicale noire." *Multitudes*, nr. 89, 2022, s. 149-157.
- Althusser, Louis. *Ideologi og ideologiske statsapparater [Idéologie et appareils idéologiques d'état, 1970]*, oversat af Finn Frandsen og Kasper Olsen, Grus, 1983.
- Arendt, Hannah. *Om revolution [On Revolution, 1963]*, oversat af Joachim Wrang, Klim, 2012.
- Badiou, Alain. *Grundrids af metapolitikken [Abrégé de métapolitique, 1998]*, oversat af Kåre Blinkenberg, Slagmarks Skyttegravsserie, 2007.
- Balibar, Étienne. "Subjetcus/Subjectum". *Citoyen sujet et autre essais d'anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, 2011, s. 67-84.
- Baudrillard, Jean. *At glemme Foucault [Oublier Foucault, 1977]*, oversat af Finn Frandsen, Rhodos, 1982.
- Bayat, Asef. *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. Stanford University Press, 2017.
- Birnbaum, Antonia. *Égalité radicale. Diviser Rancière*. Éditions Amsterdam, 2018.
- Bolt, Mikkel. *Krise til opstand. Noter om det igangværende sammenbrud*. Antipyrene, 2013.
- Bolt, Mikkel. "The Self-Destruction of the Avant-Garde". *The Idea of the Avant-Garde*, redigeret af Marc-James Léger, Manchester University Press, 2014, s. 121-130.
- Bolt, Mikkel. *På råbeafstand af marxismen. Studier i den vestlige marxismens selvkritik, udvidelse og afvikling*. Antipyrene, 2019.

- Bordiga, Amadeo. *Struttura economica e sociale della Russia d'oggi* [1955]. Sinistra.net, <https://www.sinistra.net/lib/bas/progra/stru/index.html>
- Buck-Morss, Susan. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. MIT Press, 2000.
- Buck-Morss, Susan. *Revolution Today*. Haymarket, 2019.
- Cabral, Amílcar. "A arma da teoria" [1966]. *A arma da teoria*. Editoria Codecri, 1980, s. 21-52.
- Clark, T.J. "For a Left With No Future". *New Left Review*, nr. 74, 2012, s. 53-75.
- Di Paola, Furio. "Dopo la dialettica". *Aut-Aut*, nr. 165-166, 1978, s. 63-103.
- Dorlin, Elsa. "Introduction". *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. PUF, 2009, s. 5-20.
- Endnotes. "A History of Separation: The Rise and Fall of the Workers' Movement, 1883-1982". *Endnotes*, nr. 4, 2015, s. 70-192.
- Fanon, Frantz. *Fordømte her på jorden* [*Les damnés de la terre*, 1961], oversat af Adam Diderichsen, Informations Forlag, 2021.
- Ferguson, James. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Duke University Press, 2006.
- Foucault, Michel. *Biopolitikens fødsel. Forelæsninger på Collège de France 1978-1979* [*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, 2004], oversat af Peer Bundgaard, Hans Reitzels Forlag, 2009.
- Foucault, Michel. "Støvet og skyen" ["La poussière et le nuage", 1980], oversat af Carsten Sestoft. *Slagmark*, nr. 66, 2013, s. 19-30.
- Fraser, Nancy. *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born*. Verso, 2019.
- Fukuyama, Francis. *Historiens afslutning og det sidste menneske* [*The End of History and the Last Man*, 1990], oversat af Ole Lindegård Hansen, Gyldendal, 1993.
- Furet, François. *Penser la Révolution française*. Gallimard, 1978.
- Gramsci, Antonio. *Fængselsoptegnelser i udvalg* [*Quaderni dekl carcere*, 1929-1935], oversat af Gert Sørensen, Museum Tusulanum, 1991.
- Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Verso, 1988.
- Hall, Stuart, Doreen Massey og Michael Rustin. *After Neoliberalism? The Killburn Manifesto*. Lawrence & Wishart, 2015.
- Harney, Stefano og Fred Moten. *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*. Minor Compositions, 2013.
- Hartman, Saidiya. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- Hobsbawm, Eric. "Preface". *The History of Marxism. Vol. I: Marxism in Marx's Day*, redigeret af Eric Hobsbawm, Harvester Press, 1982, s. vii-xxiv.
- Korsch, Karl. "10 teser om marxismen i dag" ["Zehn Thesen über Marxismus heute", 1950], oversat af Kjeld Schmidt. *Staten og kontrarevolutionen*, Jørgen Paludans Forlag, 1972, s. 251-252.
- Lonzi, Carla. *Spatiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*. Rivolta femminile, 1974.

- Marx, Karl. "Louis Bonapartes Attende Brumaire" [*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852], oversætter ikke anført. *Marx/Engels. Udvalgte skrifter*, bind 1. Forlaget Tiden, 1976, s. 236-336.
- Mayer, Arno. *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*. Pantheon Books, 1981.
- Mayer, Arno. *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton University Press, 2000.
- Moten, Fred. *Consent Not to Be a Single Being: Stolen Life*. Duke University Press, 2018.
- Moten, Fred. *Consent Not to Be a Single Being: The Universal Machine*. Duke University Press, 2018.
- Rancière, Jacques. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Fayard, 1981.
- Rancière, Jacques. *Le Philosophe et ses pauvres*. Fayard, 1983.
- Rancière, Jacques. "The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in Interview with Gabriel Rockhill". *The Politics of Aesthetics*. Coontinuum, 2004, s. 49-66.
- Rancière, Jacques. *Den frigjorte beskuer/Det sanseliges deling* [*Le spectateur émancipé*, 2008/*Le partage du sensible*, 2000], oversat af Peter Borum, Informations Forlag, 2021.
- Rancière, Jacques. *Ti teser om politik* ["Dix thèses sur la politique, 1990], oversat af Anton Lilleør, Aleatorik, 2021.
- Robinson, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* [1983]. The University of North Carolina Press, 2000.
- Rubel, Maximilien. *Marx critique du marxisme*. Payot, 1974.
- Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Duke University Press, 2004.
- Scott, David. *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*. Duke University Press, 2014.
- Scott, David. "The Tragic Vision in Postcolonial Time". *PMLA* vol. 129, nr. 4, 2014, s. 799-808.
- Scott, David. "Kritik efter postkolonialiteten" ["Criticism after Postcoloniality", 1999], oversat af Morten Visby. *K&K*, nr. 137, 2024, s. 13-36.
- Sexton, Jared. "Ubærlig sorthed" ["Unbearable Blackness", 2015], oversat af Tone Andreassen. *Sorthed: Fanon, Wilderson, Hartman, Sexton*, redigeret af Mikkel Bolt og Jakob Jakobsen, Nebula, 2018, s. 65-99.
- Spivak, Gayatri med Ellen Rooney. "In a Word. Interview". *Differences*, vol. 1, nr. 2, 1989, s. 124-156.
- Théorie Communiste. "La seconde intifada". *Théorie communiste*, nr. 18, 2003, s. 123-147.
- Toscano, Alberto. "Politics in a Tragic Key". *Radical Philosophy*, nr. 180, 2013, s. 25-34.
- Traverso, Enzo. *Revolution: An Intellectual History*. Verso, 2021.
- Vattimo, Gianni. *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nelle cultura post-moderna*. Garzanti, 1985.
- Walcott, Rinaldo. *On Property: Policing, Prisons and the Call for Abolition*. Biblioasis, 2021.
- Wilderson III, Frank B. "Fængsels-slaven som hegemoniets (tavse) skandale" ["The Prison Slave as Hegemony's (Silent) Scandal", 2003], oversat af Tone Andreassen. *Sorthed: Fanon, Wilderson, Hartman, Sexton*, redigeret af Mikkel Bolt og Jakob Jakobsen, Nebula, 2018, s. 23-40.
- Young, Robert J.C. "Postcolonial Remains". *New Literary History*, vol. 43, nr. 1, 2012, s. 19-42.

ET ANTI-FASCISTISK MANIFEST

Hvordan "gender" blev til (d)et onde

Judith Butler

WHO'S AFRAID OF GENDER?

Farrar, Straus and Giroux, 2024

Jeg husker, at Judith Butler i begyndelsen af århundredet tog eksplis- cit afstand fra fænomenet "butle- rism". Med det mente de (Butler er genderqueer og foretrækker fler- talspronomen) den idoldyrkelse og ukritiske beundring, der mødte kulturfatteren til skelsættende pionerværker som *Gender Trouble* (1990) og *Bodies that Matter* (1993). For en hel generation af kønsbal- lademagere var Judith Butlers ord lov. Jeg selv var en af dem, for jeg var så inspireret af, hvordan But-

lers begrebsapparat kunne kaste lys over Karen Blixens univers, at jeg var nødt til at afprøve det i en ph.d.-afhandling, som jeg sammen med *Seven Gothic Tales* i 2005 i Lon- don kunne forære filosoffen i fød- selsdagsgave. En ring blev sluttet.

I dag er Butler højt respek- teret i mange kredse, forkæret i an- dre og direkte dæmoniseret blandt store grupper, ofte ikke- (eller anti-) intellektuelle, højreorienterede verden over, der typisk aldrig har læst en linje af bøgerne. Det be- gyndte i 2017 i São Paulo, hvor en menneskemængde demonstrerede udenfor en konferencebygning og satte ild til en djævedukke med ka-

rikeret jødiske træk, horn i panden, hale og bikini(!). Antisemitisme og misogyni går her hånd i hånd. I lufthavnen blev de og hustruen Wendy Brown fysisk angrebet, men en ung mand med en rygsæk kastede sig imellem. Den navnløse helt takkes som den første i efter-skriften til *Who's afraid of gender?*.

Bogen er blandt meget andet Butlers søgen efter svar på, hvor dette enorme had kommer fra, hvordan det er blevet orkestreret og manipuleret af meget forskellige kræfter, og – mere overordnet – hvordan et begreb som "gender" er blevet fejlkonstrueret og dæmoniseret som verdensomspændende fare og samfundsomstyrtende "ideologi". Bogen rummer en yderst værdifuld kortlægning af den slagmark, begrebet "gender" nu udgør, sammen med en højaktuel politisk analyse af de forskelligartede globale farer i en verden, der synes stadig mere truet af (proto-) fascistiske og autoritære regimer. Ungarn, Rusland, Polen, Italien og Brasilien er skræmmeksempler, men også Vatikanet, diverse såvel katolske som evangeliske bevægelser og sågar visse feministiske, såkaldt "gender-kritiske" fraktioner har taget "gender"-begrebet som

gidsel for autoritære, ekskluderende og stigmatiserende bestræbelser.

For slet ikke at tale om Donald Trump og den amerikanske højrefløj, der fører aktiv kamp mod reproduktive rettigheder og især LGBTQ+-personer. Guvernøren for den stat, jeg selv bor i, Ron DeSantis har erklæret krig mod en imaginær modstander, han kalder "woke", blandt andet inden for undervisningen i Florida: krav om en revisionistisk historiefortælling, der også medtænker slaveriets fordele(!) for de slavegjorte og forbud mod omtale af andre seksualiteter og køn end cisnormativ heteroseksualitet i de mindre klasser og på skolebiblioteker. Barnets uskyld er det retoriske lokkemiddel, som mange konservative gladeligt hopper på.

Ingen ved bedre end Judith Butler, at afstanden fra guddommeliggørelse til dæmonisering er kort. I en af mine yndlingsanalyser fra *Bodies that Matter* nær- og skævlæser de tre linjer fra Nella Larsens klassiske Harlem-roman *Passing* fra 1929, hvor en hvid, racistisk ægtemand opdager, at hans hustru, der kan passere som hvid, rent faktisk er sort. Han har muligvis under-

bevidst haft det på fornemmelsen, for hans kælenavn for hende er "Nig"(!). Men da sandheden kommer for dagen, udbryder han: "Nig./ My God./ Nig". Butler læser dette som en spontan glidning fra degradering til guddommeliggørelse og tilbage, en synkron nedgøring og ophøjelse af den begærede kvinde, som – symbolsk nok – ender sine dage med et voldsomt fysisk fald. Vertikalitet er kodeordet i Larsens fremsynede analyse af racialisering, der næsten fremstilles som en dynamisk proces analog med Butlers begreb om kønning.

Der er et klart personligt motiv for Butlers undersøgelse, og dette er med til at gøre bogen medrivende og relevant. Deres tidligere bøger var ekstremt teoritunge med et ofte lidt lukket og hermetisk sprog, men *Who's afraid of gender?* er som den første rettet mod et bredt publikum og er slet ikke bange for at levere konkrete handlingsanvisninger i aktuelle politiske og etiske kampe. Dette gør den til en atypisk Butler-bog. Værket har karakter af manifest, og det er forfriskende og for mig sågar terapeutisk at læse så skarpe analyser i sætninger, der ikke konstant fører semiotisk guerrillakrig mod gængse ordklasser,

sætningsstrukturer og klassisk grammatik. Dette er en aktuel brugsbog, muligvis med indbygget forældelse, en dugfrisk og knivskarp kortlægning af vigtige slagmarker. Der udkommer naturligvis mange værker, der analyserer og kritiserer de aktuelle, globale højre-populismer, og de mange, autoritære, proto-fascistiske bevægelser og regeringer, men ingen har så klart og konsekvent diagnosticeret hvilken rolle, krigen mod "gender" spiller i denne slagmark. Selv Messerschmidt og Dahl er inkluderet i Butlers omfattende skurkeliste.

Som så mange af Butlers værker rummer også denne bog vigtige selvopgør og revisioner af tidligere tankegange og eksperimenter. Butler er nemlig alt andet end "butlerist", og de er aldrig bange for at indrømme fejl og svagheder, at tænke nyt og om i stadig dialog med andre tænkere og en stadig forandret politisk realitet. Her er det især det forkætrede og misforståede begreb om kønsperformativitet fra *Gender Trouble*, der nuanceres. Dette skete allerede i *Bodies that Matter*, der understreger forskellen mellem a) performance, en forestilling om et færdigskabt subjekt, der frit kan vælge dagens

køn og b) performativitet, der mere komplekst understreger, hvordan "kønning" ("gendering") løbende indgår i subjektiveringsprocesser, der på et oversubjektivt plan gør nogle kroppe til genkendelige individer, mens andre (som intersex eller transpersoner) gøres uforståelige eller monstrøse. Retrospektivt kan Butler måske angre, at de lige valgte dragforestillingen som eksempel på kønning, for det blev hurtigt fejllæst som *eksemplarisk*.

Den nye bog nuancerer atter begreberne med inddragelse af især nymaterialisme og transteori. Skønt *Gender Trouble* ikke havde nogen intention om at være transkritisk (eller endnu mindre det noget inflatoriske "transfobisk"), er det vanskeligt at komme udenom, at fortællingen om kønsperformativitet som en legende eksistentiel "ballade" med et subversivt potentiale havde vanskeligt ved at rumme det faktum, at for visse individer er køn eller kønning et påtrængende problem og et eksistentielt smertepunkt, bogstavelig talt et spørgsmål om liv og død. Kønsbekræftende operationer gøres nærmest meningsløse i et univers, hvor kønning – indrømmet let karikeret – kunne fremstå

som et subtilt og muligvis elitært lingvistisk spil for ordekvilibrister som Butler. I senere værker som *Undoing Gender* leverer de anderledes eksplicite forsvar for transliv, og *Who's afraid of gender?* er lidenskabeligt investeret i at sikre "levedygtighed" ("livability") for sårbare og marginaliserede gruppe som transunge og homospirer. At give plads for mangfoldige eksistenser er måske Butlers dybeste etiske og politiske projekt.

Også forholdet mellem performativitet og materialitet nuanceres. Et smukt, klart essay: "Nature/Culture: Towards Co-Construction" går i produktiv dialog med feministiske biologer, der understreger, at også den kønnede materialitet har en historie, der bør underkastes kritisk dekonstruktion, og som er uløseligt forbundet med racialisering. Butler konkluderer: "Vi må forstå, hvad "materiel konstruktion" betyder, og hvordan slaveri og kolonial magt – og deres toksiske fantasmer – historisk har præget det, vi kalder kønnets materialitet" (211).

Dette videreudvikles i et kort postkoloniale kapitel "Racial and Colonial Legacies of Gender Dimorphism", der på spændende vis

antyder, hvordan heteronormativ binaritet og vores begreber om mand og kvinde og den heteronormative familie var dele af et koloniale overgreb på befolkninger med helt andre køns- og seksualitetsnormer og forestillinger. Disse ideologiske overgreb havde også konkrete, materielle manifestationer på især slavegjorte befolkningsgrupper: "Disse forventninger og former for kønsidealisme, der er sammenvævet med racistiske fantasmer, eksisterer ikke kun i sindet: De blev voldeligt påtvunget som den levende og toksiske arv fra en historie præget af racisme og koloniale overgreb" (228).

Det er magtpåliggende for Butler at understrege, at deres begreb om "gender" – og intersektionel feminisme mere bredt – ikke er en vestlig tænkning, der udgør endnu et neo-kolonialistisk overgreb på 3-verdenslande eller Det globale Syden, der angiveligt har en mere autentisk og uspoleret ("naturlig") tilgang til køn og seksualitet. Det er netop Vatikanet og en række konservative, kristne bevægelser på stand, når de kritiserer progressive feminister og LGBTQ+-organisationers angivelige ideologiske korrumpation af andre dele af verden.

Og herved er vi kommet til bogens hovedærinde: at vise hvordan konservative og autoritære bevægelser og regimer verden over nu indgår i taktiske samarbejder for at begrænse kvinder og diverse minoriteters rettigheder med deres fordrejede og populistiske forestillinger af "gender" som hovedvåben. "Gender" karikeres her som en vestlig ideologi, der påtvinges andre lande og kulturer i forlængelse af andre, især økonomiske udbytningsformer. Butler selv anvendes her som skræmmebilledet på den fantasmagoriske forestilling om en ny diktatorisk kønsordning, der vil opløse de "naturgivne" køn, prædike perversioner og transkøn til uskyldige mindreårige i en form for grooming, som åbner for misbrug og pædofili.

I sine analyser af "gender"-fjendernes retorik demonstrerer Butler sin frygtede skarphed, og denne første del af bogen er en fest at læse. En hovedfjende er den på overfladen progressive Pave Frans, der i spørgsmål om LGBTQ+-rettigheder foretager en kompleks linedans mellem inklusion og fordømmelse. På den ene side ønsker han en mindre dømmende og mere rummelig kirke, der del-

vis anerkender homoseksuelle og transpersoner, på den anden fordømmer han homoseksualitet som praksis, og kønsbekræftende operationer anses for en diabolisk bestræbelse på at tilrane sig Guds skaberevne og en trussel mod menneskelig værdighed. Surrogatreproduktion fordømmes ligeledes, for den eneste acceptable familieform er den traditionelle, hetero-patriarkalske. "Gender-ideologien" (som Butler betoner *ikke* er nogen ideologi) er Vatikanets aktuelle hovedfjende, og Paven sammenligner undervisning i socialt køn med den hjernevask, der fandt sted i Hitler-Jugend(!).

En generel strategi i Butlers tålmodige og grundige polemik mod "gender"-modstanderne er en version af "det-man-siger-er-man-selv". Når den katolske kirke angriber "gender"-fortalerne for at manipulere og sågar misbruge børn, er Butlers tolkning, at det er kirkens manglende evne til at konfrontere sin egen historik med dens utallige (og fortløbende) pædofili-skandaler, der får den til at projicere dette misbrug over på et eksternt fjendebillede.

Samme læsemåde anvender Butler på en gruppe, de med gruser som i ledtog med ultrakonser-

vative og religiøse højregupper, de såkaldte TERFs, trans-exclusionary radical feminists, der i deres kritik af transkvinder (og transmænd) ofte ender i fjendens lejr. Disse britiske grupperinger, hvis mest berømte fortalere er Harry Potter-forfatteren J. K. Rowling, insisterer på, at kun kvinder, der er tildelt kønnene ved fødslen, er kvinder. Transkvinder dæmoniseres ofte som forklædte mænd og kobles til voldtægter og overgreb. I deres kritik af transkvinder insisterer de på at kæmpe for ("rigtige") kvinders rettigheder, men Butler hævder, at de dermed – i tråd med højrebevægelserne – fratager sårbare grupper retten til eksistens overhovedet. TERFernes tilbagevendende skræmmescenarie af transkvinden, der som "forklædt mand" (en ulv i forklæde!) nu har carte blanche til at voldtage kvinder på dametoiletter og i kvindefængsler, er netop endnu et fantasme, der sin absurditet til trods har en forbavsende levedygtighed og overbevisningskraft, ligesom i øvrigt den gender-ideologiske lærer, der hjernevasker uskyldige børn ved at normalisere transkøn og alskens perversioner har det.

Politisk karakteriserer Butler

de populistiske højrebægelsers modsætningsfyldte og ofte ulogiske og usammenhængende angreb på "Gender"- "ideologerne" som et røgslør, der narrer udsatte befolkningsgrupper fra at konfrontere de egentlige farer: hyper-kapitalistiske, neoliberale og neokoloniale udbytningsformer af forskellig art. Under maske af at ville sikre "naturlige" køn og familieformer og ved at spille på angstforestillinger og fobier indfører autoritære regimer og populistiske bevægelser med "gender" som skræmmebillede løbende restriktioner, forbud og censur, der indskrænker levevilkårene for stadig flere sårbare grupper.

Jeg ville have forsvoret det i forhold til Butler, men jeg savner faktisk lidt mere teoretisk refleksion i denne bog. Dette gælder især det psykoanalytiske begreb "fantasme", sandsynligvis det ord, der efter "gender" oftest nævnes i bogen. Det skyldes først og fremmest, at begrebet igen og igen tilskrives en enorm forklaringspotens i forhold til alle de modsætninger, højrefløjten forener i sin komplekse og vildt fordrejende konstruering af "gender" som "ideologi", samfundsfare og trussel mod både naturen og virkelighe-

den. "Fantasme" anvendes løbende til at forklare det skræmmebillede, fjenden konstruerer af socialt køn som på én gang hyperkapitalistisk (Butlers jødiske baggrund påkaldes igen og igen i strategier ikke ulig nazismens) og kommunistisk/marxistisk. Ligesom drømmen er fantasmen ingenlunde forpligtet på logik eller konsistens.

Min anke er ikke, at begrebet ikke er relevant og yderst produktiv - "drømmetydning" virker faktisk som den måske bedste metode til at forstå nyfascisternes ulogiske og affektive sammenrod af projektioner og forskydninger - men når fantasme-begrebet skal forklare så meget, kunne det med fordel være defineret mere udførligt. Men dette er måske prisen, Butler denne gang betaler for at gøre bogen tilgængelig. Et andet problem med fantasmebegrebet er, at det slører historiske dimensioner. Feministiske dæmoniseringer af transkvinder har mindst et halvt århundrede på bagen, ligesom koblinger mellem (især mandlig) homoseksualitet og pædofili har en århundredlang historie.

Modgiften til disse toksiske politikker med deres "moraliserende sadisme" (et begreb, der synes

lånt fra Michel Foucault) er at indgå vanskelige og ubekvemme alliancer, der erkender forskelligheder, men alligevel samarbejder om det radikalt demokratiske projekt om at imødegå de mange nye former for fascisme og deres uhyggelige koalitioner. Interne kampe risikerer at lamme denne modstand eller ligefrem fremme fjendens sag som i tilfældet med TERFs. Det omvendte er målet: "Vi bør i stedet realisere de radikalt demokratiske potentia-

ler fra vores stadig ekspanderende alliancer, som kan vise, at vi kæmper for liv, der kan leves, kærlighed med alle dens vanskeligheder og frihed. Vi skal gøre disse idealer så tvingende, at ingen kan vende blikket fra dem. Vi skal igen gøre begær værd at begære på en sådan måde, at mennesker har lyst til leve og lade andre leve i en verden, hvor vi forestiller os, at køn og begær hører til det, vi forstår ved frihed og lighed" (264). •