

FÆLLESSKAB SOM FÆLLESGØRENDE BEVÆGELSE? – MUSLIMSKHED, FÆLLESHED OG BELONGING

Iram Khawaja¹

Denne artikel udforsker mulighederne for at udtænke et begreb om fællesskab inden for et poststrukturalistisk paradigme. Der er skrevet meget om relationer, grupper og inklusion, men fællesskab er i mindre grad et teoretiseret og analyseret begreb. Ambitionen er teoretisk at arbejde mig frem til en poststrukturalistisk informeret conceptualisering af fællesskab på basis af en empirisk interesse i at undersøge unge muslimers deltagelse i religiøse fællesskaber i København. Fem dimensioner identificeres som særlig vigtige i denne forbindelse: 1. Fællesskab som proces, 2. Fællesskab som noget, man kan tale om, og som noget, der konstant forhandles, 3. Fællesskab som situeret og forbundet med subjektivering, 4. Fællesskab, som hverken overindividuel eller subjektiv bevægelse og 5. Fællesskab som forbundet med belonging. Artiklen bevæger sig imellem teoretisk og empirisk analyse og inddrager et fokus på belonging som en central dimension i forståelsen af konstruktionen af fællesskaber.

1. Indledning

En del studier, både nationalt og internationalt, viser en tendens til stigende religiøsitet, forstået som øget interesse og engagement i islam blandt unge muslimer (Roy, 2004; Lassen & Østergaard, 2006; Schmidt, 2007; Gilliam, 2008). Ofte er dette øgede engagement forbundet med deltagelse i religiøse fællesskaber og foreninger – og ofte er fællesskaberne sammensat af unge med forskellige etniske og nationale baggrunde. Disse fællesskaber kan beskrives som diasporiske eller transnationale (Clifford, 1994), idet de går på tværs af nationale grænser og forskelle (Khawaja, 2007). Religiøse fællesskaber med islam som fortegn bliver ofte set som forbundet med en øget sandsynlighed for radikalisering. Det er bl.a. af denne grund interessant at se nærmere på, hvordan det er muligt at blive til som muslim i religiøse fællesskaber, og hvordan det er muligt overhovedet at tænke fællesskab i en ver-

1 Iram Khawaja er uddannet psykolog, og har en ph.d. i psykologi fra Roskilde Universitet. Hun er på nuværende tidspunkt ansat i en postdoc-stilling ved Institut for Uddannelse og Pædagogik på Danmarks Pædagogiske Universitet, Aarhus Universitet.

den, som er karakteriseret af opbrud og bevægelse. Det var et af de centrale spørgsmål, jeg satte mig for at undersøge i min ph.d.-afhandling.

1.1. Unge muslimer, fællesskab, belonging og selvkonstruktion

I løbet af 2006-2009 udførte jeg feltobservationer og interviews i forskellige muslimske organisationer i København, særligt centreret om Forum for Kritiske Muslimer, UngeMuslimer-Gruppen og Muslimer i Dialog. De forskellige organisationer repræsenterer forskellige slags religiøst betonedede fællesskaber med forskellige sammensætninger af kategorielt tilhørsforhold med hensyn til køn, etnicitet, alder og religiøsitet (shia/sunni). Nedenfor følger en kort oversigt over foreningerne og den udførte empiri:

Forum for Kritiske Muslimer: Blev grundlagt i 2001 af Sherin Khankan (se Khankan, 2006) og samfundsforskeren Henrik Plaschke. Foreningen repræsenterer en reflekterende og nysgerrig holdning til islam. Deres mål er, i følge deres "Manifest", at arbejde for:

"en rationel, dynamisk og åben koranforståelse der forsøger at finde og bruge sine moralske, filosofiske, politiske og spirituelle værdier: lighed for alle uanset køn, race, nationalitet, social status eller religion. I stedet for blindt at efterligne andre muslimers overleveringer og fortolkninger af Koranen, opfordrer vi den enkelte til at bruge sin fornuft og selv studere Koranen" (<http://www.kritiskemuslimer.dk/muslimskmanifest.asp>).

Forum for Kritiske Muslimers aktiviteter består af debatarrangementer og koranmøder, som afholdes hver 2. eller 3. måned. Koranmøderne er mindre studiekredse, hvor et bestemt emne tages op til diskussion. Derudover har foreningen en kvinderådgivning.

Muslimer I Dialog (MID): Blev grundlagt i 2003 og er en af de største muslimske foreninger i København. De har underafdelinger i bl.a. Odense og Århus. Foreningen har en bred skare af medlemmer med forskellige uddannelsesmæssige, jobmæssige og etniske baggrunde og spænder aldersmæssigt vidt. På deres hjemmeside www.muslimerialog.dk beskrives foreningens vision: "Vi arbejder for at synliggøre muslimske værdier via aktivt medborgerskab og dialog, samt styrke den unge dansk-muslimske identitet" (<http://muslimerialog.dk/om-os/mission-maal/>). MID arrangerer mange forskellige aktiviteter, hvoraf et udpluk er seminarer/oplæg med islamiske lærde, debatarrangementer om relevante politiske emner, studieture til historiske og religiøse steder, herunder pilgrimsrejser, samt velgørenhedsarbejde.

UngeMuslimer-Gruppen (UMG): UngeMuslimer-Gruppen kalder sig selv for: "en interesseorganisation for muslimske danskere tilhørende shia-skolereetningen" (<http://www.ungemuslimer.dk>). Organisationen blev grundlagt i 2003 af fem unge shia-muslimer og har følgende formål: "UMGs ypperste mål er at være hovedaktør i at skabe et multi-religiøst og multi-etnisk Danmark, hvor alle samfundets fraktioner lever i harmoni." Organisationen har fokus på at skabe grobund for bedre viden og oplysning om shia-islam. Organisationen står for flere hjemmesider, som bl.a. består af debatforummet

www.shia-online.dk, der har over 700 medlemmer (i 2008). Ud over internetbaserede aktiviteter afholder UngeMuslimer-Gruppen ugentlige arrangementer for henholdsvis kvindelige og mandlige medlemmer, som inkluderer svømning, hyggeaftener, fællesspisning og større årlige arrangementer i forbindelse med shia-muslimske mærkedage.

Jeg har fulgt foreningerne gennem online- og offline-deltagerobservationer og udført narrativt orienterede livsformsinterviews med 17 unge mænd og kvinder i alderen 19-36 år. De interviewede unge har forskellige etniske baggrunde og tilgange til islam. Jeg har valgt at beskrive disse foreninger i detaljeret grad, da de forskningsdeltagere, som indgår i afhandlingen og i denne artikel, er associeret med en eller flere af dem. Undersøgelsen har inkluderet forskellige slags foreninger og organisationer for at åbne op for varierede og multiple tilblivelsesmåder (Søndergaard, 1996; Søndergaard, 2005; Staunæs & Søndergaard, 2005) – herunder særligt måder at skabe muslimskhed, belonging og fællesskab på. Geografisk har jeg afgrænset mit fokus til København for at indfange en urban sammenhæng. Eksisterende studier viser, at det særligt er i urbane kontekster, at det er muligt at undersøge forhandlinger, redefinitioner og overskridelser af etniske, nationale og kulturelle demarkationer og kategorier (Giddens, 1990; Bhabha, 1990/1996; Appadurai, 2003; Braziel & Mannur, 2003). Dette, mener jeg også, kan overføres til kategorien religiøsitet og fællesskab.

Jeg har valgt at kalde ovenstående foreninger for fællesskaber, men hvad implicerer det, og hvordan er det muligt at anvende fællesskab som begreb i forhold til ambitionen om at afdække processer af tilblivelse og konstruktion? Jeg vil i det følgende dykke ned i dette spørgsmål igennem en teoretisk udredning og diskussion af fællesskabsbegrebet, hvilket vil blive fulgt op af empiriske eksempler. Min ambition i denne artikel er således tosidet. Jeg vil udforske det teoretiske grundlag for at tænke fællesskab inden for en poststrukturalistisk ramme, hvilket udgør første del af artiklen, og samtidig inddrage empiri og analysere de komplekse processer, hvor igennem fællesskaber bliver til, konstrueres og anvendes. Sidstnævnte fokus på empiriske eksempler udgør anden del af artiklen. Artiklen er således struktureret om teoretisk-begrebslige og empirisk-analytiske bevægelser, og de empiriske eksempler anvendes i denne forbindelse som et argument for at nytænke fællesskabsforståelsen i en poststrukturalistisk retning.

1. Fællesskab – Teoretiske landskabsmålinger, udgrænsninger og mødepunkter

Min ambition med dette teori afsnit er på den ene side at teste og udfordre rammerne og fleksibiliteten inden for det poststrukturalistiske felt i forhold til at kunne tænke fællesskab. På den anden side handler det om at nytænke og fremtænke det, som allerede ligger som tænkningspotentialer inden for

dette metateoretiske univers. Det er en bevægelse, der trækker i mange retninger – indefra og ud samt tilbage og frem. Jeg må søge ud for at orientere mig og forstå, hvordan det er muligt at tænke fællesskab som dynamisk og foranderlig proces, og tilbage i forhold til, hvordan fællesskab er blevet tænkt i mere klassisk form.

Fællesskab figurerer ikke som et centralt begreb inden for den poststrukturalistiske socialpsykologi. Det er faktisk meget vanskeligt at finde litteratur om emnet. Der er skrevet en del om betydningen af relationer, om grænsekonstruktioner og -figurer, inklusion og eksklusion samt andetgørelse (Gergen, 1994; Phoenix, 2001; Davies, 2001; Staunæs, 2007), men næsten intet om fællesskab. Når vi bevæger os inden for et felt med fokus på det magtrelationale, kontekstuelle og subjektets tilblivelse, er det på sin vis tankevækkende, at man ikke i højere grad retter blikket mod fællesskab. Når fællesskab endelig tages op og anvendes som begreb, sker det på to måder, som på forsimplet vis kan beskrives som enten en forståelse af fællesskab som et meget abstrakt fænomen eller som et meget specifikt subjektært begreb. Førstnævnte ses i Margaret Wetherell, Michelynn Laflèche & Robert Berkeleys bog *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion* (2007). Her fremtræder det ikke nogetsteds tydeligt, hvordan community defineres. Community synes her at dække over en bred betegnelse for nærmiljø, og de forskellige bidragsydere i bogen synes mere at være optagede af lokale positioneringer og andetgørelsesprocesser (fx Brah, 2007; Clarke et al., 2007). Den sidstnævnte tendens til en subjektær begrebsliggørelse af fællesskabet ses repræsenteret hos Bronwyn Davies (1990b) i hendes analyser af agency og desire blandt skolebørn og hos Jette Kofoed (2004), som i sin afhandling *Elevpli. Inklusions- og eksklusionsprocesser blandt børn i skolen* sætter fokus på elevers tilblivelsesmuligheder i den danske folkeskole. Kofoed ser bl.a. på udspændtheden mellem individualitet og fællesskab. Her er der ikke tale om fællesskab som en generaliseret størrelse, men snarere om et fokus på den meget konkrete kontekst, hvori den dynamiske relation mellem individualitet og fællesskab kommer til syne (Kofoed, 2004, p. 56). Kofoed (2004) opererer med betegnelsen “det kollektive vi-subjekt” (p. 116, p. 284), men afholder sig fra at sige noget nærmere om, hvor fællesheden skabes. Fællesheden forbindes med diskursive disciplineringsprocesser og -handlinger, og det fremhæves, at fællesheden og fortællingen om “det kollektive vi-subjekt” kommer til udtryk i hendes interviews med eleverne, men at det ikke nødvendigvis er der, fællesheden skabes. Kofoed udfører nogle meget tankevækkende analyser i bestemte kontekstnære praksisser, men man savner samtidig en forståelse af, hvordan kollektivitet og fællesskab egentlig forstås og bliver til. Hos Davies er fokus rettet mod forholdet mellem det enkelte subjekt og “collectivities” (Davies, 1990b) og i mindre grad på selve fællesskaberne. Hun går ikke i dybden med, hvad “collectivity” er. Begrebet anvendes snarere som forklaringsbaggrund for subjektiveringsprocessen og udviklingen af agency (ibid.). Spørgsmålet er, om det er muligt at operere

med fællesskab på et subjektært niveau uden at reducere det til noget subjektivt. Der er nemlig risiko for, at man med et subjekt- og kontekstnært perspektiv reducerer det fælles til blot at være et biprodukt af allerede identificerede diskursive processer. På den anden side er det modsatte spørgsmål lige så relevant – om det er muligt at arbejde med fællesskab som begreb uden at gøre det til en abstrakt og given størrelse. Dette er min initiale undren og udfordring: At være i stand til at arbejde med fællesskab på en hverken subjektivistisk eller overindividualiserende måde. Det vil mere konkret, i forhold til de unge muslimer og foreninger, jeg har været ude blandt, sige hverken at behandle de religiøse fællesskaber som biprodukter af subjektiverings- og positioneringsprocesser, eller at operere med fællesskaberne som determinerende og distancerede kategorier, som de unge ikke er med til at præge og skabe sig igennem. For at komme frem til, hvorvidt det er muligt, har jeg afsøgt, hvordan andre relaterede teoriretninger har arbejdet med og defineret fællesskab. Det skal i denne forbindelse gøres tydeligt, at jeg med denne afsøgning af andre teoriretninger ikke har til hensigt at vurdere, om der er tale om mere eller mindre gode teorier. Det skal snarere ses som en refleksionsbevægelse, hvor etablerede teoretiseringer af fællesskab anvendes som inspiration og drivkraft til at komme nærmere, hvad der skal til for at kunne operere med et begreb om fællesskab, der er funderet i en poststrukturalistisk optik.

2.1. Det klassiske fællesskabsbegreb

Fællesskab er på ingen måde et uudforsket begreb i socialvidenskaben – snarere tværtimod. Ferdinand Tönnies' klassiske sociologiske formulering af den basale skelnen imellem *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* fra 1887 repræsenterer en af rødderne for tænkningen vedrørende fællesskab. Hos Tönnies står fællesskabet (*Gemeinschaft*) for ideen om det nære, emotionelle og ægte fællesskab i modsætning til samfundet (*Gesellschaft*) (Rønsbo, 2004, p. 39; Bauman, 2001, p. 9). I nogle sammenhænge har man oversat *Gesellschaft* til "selskab" (Falk, 1996 p. 58), som i højere grad konnoterer den enkelte som én, der vælger en bestemt association til eller fra i forhold til en bestemt interesse og et bestemt formål. Det står i modsætning til det naturlige og indre fællesskab med sine egne, som ligger i *Gemeinschaft*-begrebet (ibid., p. 59). Hos Tönnies er fællesskabet altså kendetegnet af en underliggende, ureflektet og naturlig fælles forståelse (se også Bauman (2001, p. 10). Fællesskab betegner en udgrænsning af en særlig fysisk og social kontekst, der er relationelt omsluttet. Med Tönnies' egne ord fremtræder *Gemeinschaft* i denne forbindelse som:

“Al fortrolig, hjemmevant, eksklusiv sameksistens bliver forstået gennem fællesskab (...) I fællesskab med sine egne befinder man sig fra fødslen af forbundet gennem alskens ve og vel ...” (Tönnies, 1972, pp. 3-4, citeret i Falk, 1996, p. 58).

Fællesskabet står i modsætning til Gesellschaft for de nære bånd, og det er i høj grad dette, man ser repræsenteret i de fleste anvendelser af fællesskabsbegrebet i dag (fx Berliner, 2004; Wetherell et al., 2007). Man kan således tale om en bestemt diskursiv konstruktion og brug af fællesskab som et begreb, der betegner en særlig form for “god”, “nær” og “tæt” social organisering (Alexander, 2007). Det er fx muligt at tale om “det danske samfund”, men det er noget andet at tale om “det danske fællesskab”. Det klassiske fællesskabsbegreb kan således siges at konnotere nogle særlige diskursive betydninger, der relaterer sig til idealet om den “rette” og “gode” måde at leve på (Bauman, 2001, p. 2). Tönnies fremhæver, at “Gemeinschaft er den vedvarende og ægte måde at leve sammen på, Gesellschaft er kun en forbigående og skinbarlig” (Tönnies, 1972, p. 5, citeret i Falk, 1996, p. 63). Fællesskab repræsenterer samhørighed, solidaritet, lighed og et følelsesmæssigt tilhørsforhold (Falk, 1996, p. 59; Rønsbo, 2004; Nissen, 2012). Et fokus på “det danske fællesskab” kan derfor siges at indebære et fokus på det, der binder “os” sammen som et folk, hvorimod et fokus på “det danske samfund” i højere grad synes at være forbundet med en opmærksomhed på systemet, den bredere samfundsmæssige struktur og institutionelle opbygning.² Det er interessant at se, hvorvidt “det muslimske fællesskab” eller “det muslimske samfund” vil give samme associationer.

Tönnies giver os en forståelse af fællesskab, som er anvendelig, og som kan overføres til mange forskellige kontekster. Hans forståelse har gennemsyret den eksisterende socialforskning og vores almene forståelse af, hvad et fællesskab er,³ men hvis jeg skal se på muligheden for at anvende denne klassiske sociologiske forståelse ud fra mit poststrukturalistiske udgangspunkt, er der en del aspekter, der fremtræder som problematiske. Et af problemerne er, at Tönnies’ fællesskabsforståelse ikke rummer grundforståelsen af, at sociale relationer og grupperinger må ses som processuelle. Selvom Gesellschaft som selskab rummer et fokus på konflikt og konstruktionen af forskellige alliancer, så er Gemeinschaft-begrebets grundlæggende forståelse af en naturlig og prægiven fælleshed udtryk for en meget idealistisk tilgang. Denne idealforståelse kommer også til udtryk hos Bauman (2001), som arbejder videre med Tönnies’ Gemeinschaft-forståelse. Hos Bauman ses en forståelse af, at det ideelle fællesskab er tabt for os, og at vi ikke har mulighed for at genvinde det (2001), selvom vi hele tiden forsøger at skabe noget, der ligner det. Han omtaler fællesskabet som “Paradise lost” (ibid., p.

2 Man kan sige, at denne forskel i betydning ikke kun konnoteres anderledes pga., at der er tale om enten “fællesskab” eller “samfund”, men at det også er forbundet med kategorien “dansk”.

3 Det er i denne forbindelse interessant, at Carsten Østerlund i sin undersøgelse (se også Østerlund & Carlile, 2005) viser, at 85 % af de artikler, der arbejder med socialpraksisteoretiske definitioner af fællesskab, opererer med en forståelse af fællesskabet som prædefineret homogent, harmonisk og uforanderligt (i Lave, 2008, p. 290).

3). Bauman (2001) opererer herudover med en skelnen mellem community som det imaginære, forestillede ideal om samhørighed, enshed og harmoni og det realiserede fællesskab, som på ingen måde kan leve op til idealet om community, kaldes for collectivity⁴ (ibid., p. 4). I forhold til min opmærksomhed på de nævnte religiøse foreninger giver det ikke mening at tage udgangspunkt i en sådan skelnen, idet jeg ikke skelner mellem det reelle og det imaginære. Et poststrukturalistisk fokus på fællesskab implicerer, at fællesskab som udgangspunkt ses som konstrueret, imaginært og processuelt. Dette kommer til udtryk hos Benedict Anderson (1983). Anderson kan siges at repræsentere en anderledes og, på daværende tidspunkt, nyere stemme om fællesskabet. I hans banebrydende bog *Imagined Communities* (1983) fremlægger han en historisk analyse af nationalisme og introducerer ideen om det nationale fællesskab som idemæssigt og diskursivt konstrueret. Andersons fokus er anderledes end Baumans og Tönnies', idet han ikke tager udgangspunkt i, at der er et bestemt ideal-fællesskab, som er mere autentisk og rigtigt. Det handler snarere om at se på de samfundsmæssige processer, der muliggør tilblivelsen af et nationalt fællesskab. Dette fokus er meget på linje med den poststrukturalistiske opmærksomhed på tilblivelse og konstruktion. Ud fra denne optik må man se fællesskabet i dets ikke-essens – dvs. som en proces, og ikke som noget, der er tabt (Paradise lost), men derimod som noget, der konstant forhandles, tabes og vindes.

Derudover kan man med poststrukturalistiske briller fremhæve det problematiske ved, at Tönnies og Bauman behandler fællesskab på et niveau, hvor det fremstår som et overindividuel fænomen, der eksisterer som en prægiven enhed. Man taler om fællesskab isoleret fra de konkrete kontekster og subjekter, hvorigennem fællesskaber opstår og opretholdes. Tönnies' udprægede universalistiske og ontologiske fokus på fællesskab er på denne måde vanskeligt at forene med det epistemologiske perspektiv, der er kendetegnende for den poststrukturalistiske tilgang. Det samme kan siges om Baumans udgangspunkt, som også i høj grad baserer sig på en forståelse af fællesskabets væsen og prægivne eksistens, og som ikke tager stilling til spørgsmålet om, hvordan fællesskab bliver til som et fænomen, vi overhovedet kan tale om. Man kan i denne forbindelse anføre, at det ikke er en fair kritik, eftersom jeg her forsøger at trække et bredere sociologisk fokus ind over min socialpsykologiske opmærksomhed på det subjekt- og hverdagsnære. Der er således tale om forskellige empiriske og analytiske projekter, men ikke desto mindre hjælper denne bevægelse mig med at fokusere min optik på fællesskabet inden for en poststrukturalistisk optik. En sådan optik må kunne rumme et processuelt udgangspunkt, hvor opmærksomheden er rettet på kon-

4 Morten Nissen (2012) opererer også med en skelnen imellem collectivity og community, men denne skelnen baserer sig på en tanke om, at community repræsenterer det brede og generaliserede koncept, hvorunder der kan være mange forskellige slags collectivities.

struktionen af fællesskab, og hvor fællesskabets eksistens ikke kan tages for givet som “ægte”, “god” eller “naturlig”. Det er muligt at gå i denne mere processuelle retning ved at kaste et blik på nyere teorifelters arbejde med fællesskabsbegrebet. Jeg har i denne forbindelse set nærmere på beslægtede teoritraditioner som social praksisteori.

2.2. Det dynamiske fællesskab – social-praksisteoretiske perspektiver

Ved social praksisteori mener jeg de forskellige teoretiske perspektiver, som bl.a. kommer til udtryk i situeret læringsteori (fx Lave & Wenger, 1991; Lave 2008) og den danske udvikling af kritisk psykologi (fx Dreier, 1994; Mørck, 2006). Social praksisteori har rødder i den historisk dialektiske materialisme og har været præget af et centralt fokus på subjektets førstepersonsperspektiv og sammenhængen mellem handling og praksis (Holzkamp, 1985; Dreier, 1994; Jartoft, 1996; Mørck, 2006). Teorifeltet har en lang og frugtbar tradition for at forsøge at forstå, udvikle og begrebssette fællesskabet på en processuel og dynamisk måde ud fra et kontekstuel og subjekt-nært perspektiv (Lave & Wenger, 1991; Nissen, 2004; Østerlund & Carlile, 2005; Mørck, 2006). Man har i denne forbindelse arbejdet meget konkret med fællesskab, bl.a. som en ramme for forståelsen af subjektets deltagelses- og handlemuligheder. Det er her en grundide, at subjektivitet formes og bliver til via den enkeltes deltagelse i bestemte fællesskaber (Lave & Wenger, 1991; Dreier, 1994; Nissen, 2012). Jean Laves og Etienne Wengers populære begreb “communities of practice” (1991) blev fx udviklet for at kunne bevæge sig væk fra abstrakte og universalistiske forståelser af fællesskab (Lave, 2008). Det handler i stedet om at kunne arbejde hen imod et mere konkret, situeret og processuelt begreb, der kan indfange, at “people are mutually engaged in doing things together” (p. 285). Det er handlingen – dét, der gøres – der er i fokus for denne konceptualisering af fællesskabet. Ifølge Lave & Wenger udgør et praksisfællesskab “et virksomhedssystem, hvor deltagerne har en fælles forståelse af, hvad de laver, og hvad det betyder for deres liv og for deres fællesskaber” (2003, in Mørck, 2006, p. 16). Den “fælles forståelse” er her central, og man kan til dels se linjer tilbage til Tönnies’ definition af fællesskabet som kendetegnet af en fælles og naturlig forståelse. Line Lerche Mørck (2006) arbejder videre med denne fællesskabsforståelse og uddyber i denne forbindelse, at et praksisfællesskab:

“er kendetegnet ved at være samlet om en praksis med et fælles indhold, med særlige måder at gøre tingene på, særlige måder at tale om det, man laver (jargon), og uskrevne regler for hvad der anses som hhv. legitime og illegitime væremåder” (p. 16).

Mørck videreudvikler dette perspektiv i forhold til sin definition og anvendelse af grænsefællesskabet, hvor hun forsøger at indfange de forskelle og forandringer, der finder sted over tid i forhold til marginaliserede unges

livsbaner og kontekstuelle muligheder. Hun retter i denne forbindelse fokus på, hvad det er for handlinger og hvilken konkret praksis, der kan skabe et fælles indhold. Med social-praksisteoretiske briller kan man sige, at der åbnes for en optik, hvor det er muligt at se fællesskabet som konkret og situeret og med fokus på subjektets tilblivelse via disse fællesskaber. Der er således nogle relevante perspektiver i dette teoriunivers, som kan sammenholdes med et poststrukturalistisk udgangspunkt, men det kræver lidt oversættelsesarbejde. Hvis man skal oversætte ovenstående citat fra Mørck (2006) i et poststrukturalistisk sprog, kan man tale om fællesskab som defineret af, at der er en fælles diskursiv ramme for, hvad der sanktioneres som legitimt, rigtigt og sandt, og at disse diskurser er med til at definere særlige positioneringsmuligheder for de subjekter, der deltager i fællesskabet. Særlige positioneringer og subjektpositioner kan i denne forbindelse siges at være forbundet med større eller mindre mulighed for inklusion eller eksklusion og første- eller andetgørelse. Så vidt så godt, men denne oversættelse er ikke helt ukompliceret. Det er nemlig et væsentligt forhold, at social praksisteori er præget af et dialektisk materialistisk og ontologisk realistisk videnskabsteoretisk ståsted, som er anderledes, og som på nogle punkter står i modsætning til poststrukturalismens relativistiske og epistemologiske udgangspunkt. Denne forskel har implikationer for, hvordan det er muligt at arbejde med fællesskabsbegrebet. I Mørcks praksisfællesskabsdefinition og i min oversættelse er der eksempelvis forskel på de begreber, der anvendes, og disse begrebers forankring i forskellige videnskabsteoretiske paradigmer. I og med at jeg introducerer begreber som diskurs (Foucault, 1977) og positionering (Davies & Harre, 1990), er fokus rettet mod bevægelige, relationelle og til dels ustadige processer, hvor det kan være vanskeligt at udsige noget om, hvorvidt der nødvendigvis er tale om én fælles forståelse i og af fællesskabet. Der er snarere tale om mange forskellige diskurser og dermed angiveligt mange forskellige fælles forståelser (se også Elgaard Jensen, 2004). Dette var også noget, jeg kunne observere i mine deltagerobservationer og interviews. De unge muslimer, jeg har interviewet, og de foreninger, jeg har set på, er ikke entydigt afgrænsede og definerbare. De unge indgår i og lader sig definere af mange forskellige fællesskaber, og disse fællesskaber er omvendt præget af mange forskellige diskurser og subjektiveringstilbud. Jeg vil komme nærmere ind på dette senere i artiklen, men her fremhæve, at mange af de unges fortællinger peger hen imod, at "det fælles" er i konstant forhandling. Det er ikke for at sige, at den kritisk psykologiske og situerede læringsteoretiske forståelsesramme ikke har øje for det procesuelle og foranderlige. Det kommer bl.a. til udtryk hos Mørck (2006), som retter fokus mod de forskellige måder, fællesskab bruges og bliver del af unges livsbaner på, men min pointe er her at belyse, at der er en væsentlig forskel i det videnskabsteoretiske udgangspunkt. Udgangspunktet for et poststrukturalistisk ståsted er ikke antagelsen om, at der må eksistere en fælleshed, eller at der kan eksistere en eller flere fælles forståelse(r). Det episte-

mologiske udgangspunkt fordrer derimod en nysgerrighed over for præmisserne for, at noget kan opfattes som en fælles forståelse, og dermed for, at noget overhovedet kan kaldes for et fællesskab. Det er bl.a. her, at man må sige, at vandene skiller for henholdsvis den social-praksisteoretiske og den poststrukturalistiske forståelsesramme. Inklusion og eksklusion – eller fuldgyldig deltager eller illegitim deltager – er ikke noget, man bliver som resultat af fællesskabets eksistens som bestemt realiserbar enhed. Det må snarere ses som en del af fællesskabets tilblivelsesproces.

2.3. Fællesskab og subjektivitet – interpellation og subjektivering

Vandene imellem den social-praksisteoretiske og poststrukturalistiske tilgang er dog ikke så klart adskilte. Det er måske mere korrekt at sige, at der er tale om mudret vand imellem de to tilgange, idet det er vanskeligt blot at definere forskellene mellem dem som en simpel kontrast mellem et nominalistisk/relativistisk og et realistisk udgangspunkt. En central tanke i det social-praksisteoretiske univers, som i høj grad er relevant for min tænkning i forhold til de religiøse fællesskaber og de unge muslimer, er forståelsen af, at subjektet (den unge) bliver til gennem sin deltagelse i fællesskaber. Det peger hen imod en vigtig konceptualisering af fællesskabets interdependente forhold til den enkelte og muligheden for at tænke imod en overindividuel begrebssætning af fællesskabet. Dette perspektiv på det konstruerende forhold mellem subjekt og fællesskab kommer særligt til udtryk hos socialpsykologen Morten Nissen (2004), som taler om de forskellige måder, hvorpå subjekt og fællesskab spiller sammen. Nissen taler i denne forbindelse om interPELLerende fællesskaber (2004/2005) og kommer ind på, hvordan interpellation er forbundet med fællesskab:

“Når fællesskaber definerer sig selv ideologisk, bekræfter man sig selv og hinanden i, hvad man altid allerede har været, paradoksalt nok især ved at opstille en vision. Visionen er så tilpas abstrakt, at den, ligesom en horisont, hele tiden forskubber sig ved mødet med den virkelighed, der viser konturer, som man ikke havde forventet” (Nissen, 2004, p. 110).

Dette perspektiv baseres på en videreudvikling af den marxistiske filosof Louis Althusser (1983) begreb om interpellation. Grundtanken er, at subjektet bliver til gennem en allerede eksisterende ideologisk praksis, der kan præge den enkelte som et allerede eksisterende subjekt (Althusser, 1983, p. 52; Nissen, 2004). Det giver i denne forbindelse mening, at Foucault var studerende hos Althusser, for man kan i høj grad spore samme grundtanke i Foucaults begreb om subjektivering. Althusser og Foucault er altså fælles om en forståelse af, at subjektet ikke er en præ-eksisterende enhed, og at det bliver til gennem en dobbeltproces. Subjektet bliver til qua den praktisk-materielle ideologiske praksis, hvis man tager udgangspunkt i Althusser, eller qua de eksisterende diskurser med udgangspunkt i Foucault. Forholdet mellem ideologi og subjekt defineres på følgende måde hos Althusser:

“subjekt-kategorien er konstitutiv for enhver ideologi, men i samme nu tilføjer vi, at subjekt-kategorien kun er konstitutiv for enhver ideologi for så vidt som enhver ideologi har til funktion (hvad der definerer den) at “konstituere” konkrete individer som subjekter” (1983, p. 49).

Dette er en definition, som ikke ligger så langt fra Foucaults konceptualisering af subjektivering som et dobbeltforhold mellem på den ene side at være underkastet de allerede eksisterende diskurser, mens det på den anden side netop er gennem den enkeltes anvendelse af diskurserne, at de opretholdes og rekonstrueres, og at den enkelte bliver til som bestemt subjekt (Foucault, 1977/1994; Khawaja, 2005). Der er således en del lighedspunkter mellem interpellation og subjektivering, og det er fx muligt at se Bronwyn Davies anvende interpellation som et centralt begreb i sit arbejde med kategorisering og desire (Davies, 1990a, p. 503). På den anden side er det ikke helt uproblematisk at bruge interpellationsbegrebet inden for et poststrukturalistisk begrebsunivers. Interpellation er nemlig i høj grad bundet til en konkret “materielt forankret og ideologisk proces” (Mørck, 2006, p. 19). Det bunder i begrebets rødder i Althusseres strukturelt marxistiske ambition om at undersøge “objektive strukturer” (Månson, 1996, p. 145) og reproduktionen af gældende produktionsforhold og -betingelser (Althusser, 1983). Forståelsen af ideologi er hertil baseret på to teser, som går på, at ideologi skal forstås som grundlæggende materialistisk og som evigt gældende (ibid.). Ideologi repræsenterer individers “imaginære forhold til deres reelle eksistensbetingelser” (ibid., p. 41), men selve dette forhold er “udstyret med en materiel eksistens” (ibid., p. 45). Det materielle ligger i ideologiens forankring i konkrete handlinger, ritualer og praksisser. De diskursive subjektiveringsmuligheder, sådan som de tænkes hos Foucault, kan også være konkrete og ideologiske, men de er mere end det. Tesen om ideologi som grundlæggende materiel og som evigt gældende er således vanskelig at overføre i min optik, hvor man ikke skelner mellem det imaginære og det reelle i forhold til det materielle. Det historiske perspektiv på ideologien eller de eksisterende diskurser er hertil heller ikke begrænset til klassesamfundets historie, sådan som det fremtræder hos Althusser (Frandsen et al., 1983). Derudover har Foucault fremsat tre kritikpunkter i forhold til den historisk-materialistiske forståelse af ideologi, som for det første går ud på, at ideologi oftest kommer til at stå i modsætning til ideen om “den store sandhed” og “den reelle virkelighed”, og at man således opererer med et koncept om, at noget er mere eller mindre sandt (ibid., pp. 95-96). Hos Foucault og følgelig i mit poststrukturalistiske perspektiv handler det ikke om at se på, hvad der er sandt, men snarere at se på sandhedseffekter i forhold til de måder, diskurserne virker på (Foucault, 1977; Frandsen et al., 1983). For det andet er det ifølge Foucault nødvendigt, at ideologien henviser til et subjekt, og for det tredje anfører han, at det er et problem, at ideologien står i en sekundær position

i forhold til et fokus på reproduktionen af de gældende produktionsforhold og klassekampen (Frandsen et al., 1983, p. 87). Foucault ser ideologierne, oversat til diskurserne, som det primære, hvorfra magt, reproduktion af eksisterende praksisser og modstand må forstås (Foucault, 1972/1977). Det første og det tredje kritikpunkt er det efter min mening stadig væsentligt at tage højde for i forhold til brugen af interpellationsbegrebet, men det andet punkt, mener jeg, Althusser i høj grad selv har fokus på. Althusser sammenholder ideologi og subjekt og skriver at, “der findes kun ideologi ved subjektet og for subjekter” (Althusser, 1983, p. 49). Han får netop gennem interpellation præciseret den ideologiske proces, hvorved et individ bliver til som et bestemt slags subjekt. Det problematiske ligger altså hovedsageligt i, at interpellationsbegrebet er indlejret i en historisk-materialistisk ramme, hvorfor jeg mener, det i min optik er mere brugbart at tage udgangspunkt i subjektiveringsbegrebet. Ved således at anvende subjektivering frem for interpellation er det muligt at komme ud over en vidensteoretisk kontrast imellem Althusserens genlæsning af marxismen og Foucaults videreudvikling af denne i en poststrukturalistisk retning.

Et fokus på interpellationsbegrebet hjælper mig med at skærpe min forståelse af sammenhængen mellem subjekt og fællesskab, og oversættelsen fra interpellation til subjektivering muliggør i denne forbindelse, at subjektivering tænkes frem som et centralt ankerpunkt i min konceptualisering af fællesskabet som proces.

2.4. Det epistemologiske og det ontologiske fællesskabsbegreb

Risikoen ved at anlægge et udpræget subjektiveringsfokus på fællesskabets konstruktion er dog, at man kan gå i retning af en subjektivistisk fællesskabsdefinition. Selvom subjektivering er en proces, der baserer sig på overordnede diskurser og magtrelationelle disciplineringsstrategier, er det muligt med socialpsykologiske briller at gå i den teoretiske fælde, hvor fællesskab egentlig blot bliver til et spørgsmål om subjektivering. Her mener jeg, at det social-praksisteoretiske begreb om fællesskab kan noget særligt. Det er i stand til at bevæge sig mellem det overindividuelle og det subjektive niveau, idet fokus ligger på praksis – det, som sker. Det er måske derfor, det er muligt i Mørcks (2006) forskning blandt gadeplansarbejdere i København at se begrebet “kollektive vi”, mens man hos Kofoed ser begrebet “det kollektive vi-subjekt” (2004). “Det kollektive vi” konnoterer fællesskabet som “afhængigt” af den subjektive deltagelse, men det er ikke reduceret til det. “Det kollektive vi-subjekt” er til sammenligning et begreb om fællesskab, der meget konkret er bundet til subjektet og den konkrete positioneringssammenhæng. Et begreb om fællesskab bør dog også kunne belyse dét, som går ud over den enkeltes konkrete subjektiverings- og positioneringsbevægelser. Det er interessant at se nærmere på dette og på, hvordan det er muligt at arbejde med begge niveauer – det subjektive; subjektiveringsbevægelserne i de konkrete kontekster og samtidig det bre-

dere niveau; hvordan fællesskaber opstår som noget, vi kan definere, tale om og have med at gøre. Muligheden for at tale om fællesskab som eksisterende ud over og i samspil med subjektet er forbundet med en bredere diskussion om et epistemologisk kontra et ontologisk udgangspunkt, som jeg kort vil komme ind på.

Det særlige, som kendetegner kritisk psykologisk og situeret læringsteoris begrebsætning af fællesskabet, er, at man har villet se på fællesskaber som eksisterende enheder i verden og samtidig har villet fremhæve fællesskaber som processuelle størrelser (Lave & Wenger, 1991; Nissen, 2004; Mørck, 2006). Selvom man er optaget af at definere fællesskabet på en dynamisk måde, og man retter fokus mod, hvordan fællesskaber bliver til, har man som udgangspunkt en forståelse af, at fællesskaber eksisterer i sig selv. De har en ontologisk eksistens. Lave (2008) er i sit nyeste arbejde dog gået i en lidt anden retning, eller man kan sige, at hun i højere grad betoner en epistemologisk optik, idet hun fremhæver, at “communities of practice” ikke skal ses som en teori om et bestemt slags fællesskab, men snarere som en optik på fællesskab. “It is a way of looking, not a thing to look for” (p. 290). Hun kommer dog på denne måde uden om at tage stilling til den sociale praksisforsknings lange tradition for at arbejde ontologisk med fællesskabsbegrebet. Spørgsmålet er nemlig, hvorvidt man ser på fællesskabet som et bestemt fænomen, der har en væren i verden (ontologisk perspektiv), eller om man ser fællesskab som en særlig måde at organisere og skabe viden i verden på (epistemologisk perspektiv). Er det muligt med udgangspunkt i min optik at rumme begge perspektiver? Dette spørgsmål er relateret til et filosofisk spørgsmål om, hvorvidt man overhovedet kan tale om konstruktionen af noget uden at antage, at dette noget eksisterer og har en væren. Den italienske filosof Giorgio Agamben spørger således:

“how is it possible to speak without sup-posing, without hypo-thesizing and subjectifying that about which one speaks?” (1999, p. 33).

Poststrukturalismens epistemologiske opmærksomhed kan i denne sammenhæng kritiseres for ikke at kunne sige noget om tilblivelsen som produkt. Det er ikke muligt at sige noget konkret om det “noget”, der skabes. I forhold til mit fokus handler det om, hvordan det er muligt at tale om fællesskabet som noget, der eksisterer, uden at gå i retning af Tönnies’ ontologiske ståsted, hvor fællesskab repræsenterer en universel og overindividuel enhed. Mere konkret kan jeg stille spørgsmålet om, hvordan jeg overhovedet kan sige, at der er tale om fællesskaber i forhold til de muslimske foreninger og kontekster, jeg har deltaget i. I handlingen af at benævne dem som fællesskaber ligger en antagelse om, at der må være “noget” ude i verden, som har en eksistens, og som jeg kan identificere, men er det muligt at konceptualisere dette “noget” som i konstant bevægelse og under konstruktion? Med dette nærmer jeg mig spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at operere med

en dynamisk og processuel ontologi om fællesskabet. Et bud på, at det er muligt, ses hos Agamben (1993), som i sin bog *The Coming Community* udvikler en forståelse af fællesskabet som hverken en "essence or an existence" (p. 27), men snarere:

"not a being that is **in** this or that mode, but a being that is **its** mode of being (...) such a being is neither accidental nor necessary, but is, so to speak, **continually engendered from its own manner**" (ibid., p. 27).

Agamben placerer sig ontologisk i forhold til grundideen om, at essensen (*what something is*) ligger i den enkeltes eksistens (*that something is*), og den enkeltes eksistens er altid in becoming – dvs. altid under tilblivelse (Agamben, 1993, p. 97, 99; Agamben, 1999, p. 33). Agamben kan således bruges til at besvare spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at sige noget om fællesskab i sig selv fra et videnskabsteoretisk ståsted, der er præget af en epistemologisk og anti-essentialistisk opmærksomhed. Agamben bidrager med en forståelse af, hvordan noget kan være defineret af sin tilblivelse. Dvs. hvordan noget er kendetegnet af altid at være i processen af at blive til. Dette fokus på tilblivelse i forhold til fællesskab kan sammenholdes med Gilles Deleuzes (1990) opmærksomhed på den sociale virkeligheds konstante og flerrettede rhizomatiske tilblivelse. På denne måde er jeg kommet nærmere en forståelse af fællesskabet som en proces i sig selv og nærmere muligheden for at arbejde med både et fokus på fællesskabet i sig selv og fællesskabets konstruktion. Det vil jeg vende tilbage til senere, og jeg vil nu lave den sidste detour i det socialpsykologiske landskab for at indfange en anden teoriretning, der arbejder med fællesskabet.

2.5. Community-psykologi

Et teoretisk felt, som i nogle versioner tager udgangspunkt i en poststrukturalistisk/diskursorienteret og i andre en mere økologisk-psykologisk tilgang til fællesskaber, er community-psykologi (Berliner & Refby, 2004, p. 19; Refby et al., 2005). Community-psykologi dækker over en helhedsorienteret, situeret og kontekstualiseret tilgang til det enkelte subjekt. Målet er at bevæge sig væk fra personaliserede fremstillinger til forståelser, der tager udgangspunkt i "person-in-context" (Kristensen, 2004, p. 58). Community-psykologi bidrager med et perspektiv på, hvordan det er muligt at gå uden om den førnævnte teoretiske fælde, hvor fællesskab reduceres til subjektivering. Tilgangen er præget af en dynamisk, men samtidig pragmatisk interventionsrettet tilgang og bidrager med et handlingsorienteret perspektiv på, hvordan det er muligt at gøre noget for den enkelte i hans/hendes konkrete livssammenhæng. Det handler om forandring af diskurser og muligheder for positionering i konkrete kontekster gennem de-personaliserede og fællesskabsrettede interventionstiltag, og det ligger

som en grundide, at subjekt og objekt ikke er på forhånd definerede størrelser, men at der er tale om konstruktionsprocesser, hvor materielle, sociale og diskursive netværk og kræfter spiller sammen (Berliner & Refby, 2004). Socialkonstruktionismen og Foucaults magt- og diskursbegreb er i denne forbindelse af afgørende betydning i forståelsen af det enkelte menneske og betydningen af fællesskab (Refby et al., 2005). Psykologen Jacob Cornett (2003) præsenterer således begrebet “fællesskabende community psykologi” (p. 85) i forhold til sit fokus på recovery i socialpsykiatrien, hvilket peger hen imod opmærksomheden på fællesskabet som en proces. Han taler i denne sammenhæng om fællesskaber som “subjektiveringsmaskiner” (p. 88) og peger på sammenhængen mellem subjektivering og fællesskab, hvilket som nævnt er meget relevant for mit perspektiv. Community-psykologien bidrager med et perspektiv på vigtigheden af at forstå det enkelte subjekt og fællesskabet som indlejret i kollektive processer. Subjektet decentraliseres for så vidt også her, som det ses inden for poststrukturalismen, men ud fra et fokus på kollektive tilblivelsesprocesser og en økologisk helhedsorienteret optik, hvilket accentuerer en opmærksomhed på, at fællesskab eller subjektivering ikke kan behandles som separate størrelser. I bogen *At fare vild sammen* (Refby et al., 2005), som handler om et community-psykologisk projekt med kriminelle unge på Grønland, fremhæves netop, “at såvel individ som fællesskab er punktueringer, dvs. forskellige måder at belyse en sammenhængende praksis på” (p. 67). Det er særlig interessant, at man i community-psykologien ikke lader de kollektive tilblivelsesprocesser være begrænsede til humane aktører. Man inddrager også, inspireret af aktør-netværksteorien (Law, 1997; Law & Mol, 2000), et fokus på nonhumane materielle og teknologiske aktører (Refby et al., 2005, p. 46). Overført til et fokus på religiøse fællesskaber handler det altså også om at inddrage et fokus på de fysiske, materielle og teknologiske aspekter af, hvordan foreningerne opererer og bliver til. Dette er en opmærksomhed, som jeg tager videre med mig i mine analyser af de unges deltagelse i religiøse fællesskaber. Religiøsitet og positionen som muslim bliver således ikke behandlet som blot et spørgsmål om den enkeltes individuelle valg, men må ses i en bredere livssammenhæng i forhold til et fokus på tilblivelse som en i grunden fælles proces, der inkorporerer både humane og nonhumane kræfter. Den community-psykologiske tilgang fremhæver således, ligesom den social-praksisteoretiske retning, et meget væsentligt aspekt, som jeg mener, kan bæres videre i min optik, nemlig at fællesskabet er en social praksis (Rønsbo, 2004, p. 47). Community bliver defineret som:

“en form for handlerum, der opstår gennem en praksis, med særlige markører, der adskiller dette rum fra andre rum (...) Et community bør derfor betragtes som et abstrakt fænomen, der dannes som en næsten håndgribelig størrelse gennem praksis” (Refby et al., 2005, p.68).

Fællesskaber kan således forstås som situerede i og skabt af sociale/diskursive og historiske processer. Det er derfor ikke muligt endegyldigt at definere, hvad et fællesskab er, eftersom det ændrer sig, ligesom praksis ændrer sig i forhold til de gældende diskursive og sociale forhold. Det er muligt at overføre disse community-psykologiske perspektiver til min tilgang til de unge muslimer og de foreninger, de tager del i, uden det store oversættelsesarbejde, idet community-psykologien i høj grad trækker på poststrukturalistiske grundideer. Forskellen imellem min tilgang og community-psykologien ligger dog i, at sidstnævnte mere direkte er interventions- og forandringsrettet og hertil integrerer flere forskellige teoretiske perspektiver fra økologisk psykologi til traumepsykologi (Refby et al., 2005). Mit forskningsprojekt med de unge fokuserer ikke på at skabe en lokal interventionsrettet forandringsproces, og jeg har derfor valgt at holde mig mere stringent inden for et poststrukturalistisk begrebsunivers for at skabe teoretisk kontinuitet.

Man kan derudover spørge, hvorvidt det er muligt at oversætte community, som anvendes meget bredt inden for den engelsksprogede litteratur, og som community-psykologien har taget til sig, med fællesskab. Community-begrebet kan dække over en lang række forskellige sammenhænge, som kan strække sig fra et afgrænset geografisk område til et bestemt folk eller til en bestemt institutionel kontekst (Kristensen, 2004, p. 58; Alexander, 2007, p. 121). Det engelske begreb lader sig ikke let oversætte til det mere specifikke danske begreb fællesskab. Det bliver fremhævet af socialpsykologen Ole Steen Kristensen (2004) i hans pointe om, at “der synes at ligge mere end fællesskab i begrebet community, idet interessen knytter sig til sociale mønstre, der skaber menneskers interaktion med hinanden” (p. 59). Jeg vil i det følgende se nærmere på muligheden for at arbejde med en reformulering af fællesskabsbegrebet.

3. Fællesskabet som fællesgørende bevægelser

I sammenhæng med de perspektiver, der er blevet belyst ved et fokus på den social-praksisteoretiske forståelse af fællesskabet og den videnskabsteoretiske diskussion og inddragelsen af community-psykologi, er det nu muligt for mig mere specifikt at sige noget om, hvordan jeg tænker fællesskab i en poststrukturalistisk ramme i forhold til mit forskningsfelt, unge muslimer i religiøse fællesskaber. Fire centrale opmærksomheder kan i denne forbindelse opsummeres.

1. Fællesskab som proces.
2. Fællesskab som noget, man kan tale om, og som noget, der konstant forhandles.
3. Fællesskab som situeret og forbundet med subjektivering.
4. Fællesskab som hverken overindividuel eller subjektivt.

Jeg vil komme nærmere ind på disse punkter i det følgende og i denne sammenhæng inddrage empiriske eksempler fra feltarbejdet i de muslimske fællesskaber, som vil blive anvendt til at argumentere for en nytænkning af fællesskab i et poststrukturalistisk perspektiv.

3.1. Fællesskab som proces – om bevægelige begreber

Spørgsmålet er, om “fællesskab” er i stand til at rumme de fire ovenstående opmærksomheder. Er begrebet i stand til at indfange det processuelle, eller er fællesskabsbegrebet i sig selv indlejret i en essentialistisk, statisk og reduktionistisk forståelsesramme? Jeg har i denne forbindelse været inspireret af antropologen Birgitta Frellos arbejde med “overskridelsesbegreber” (Frello, 2006/2007/2008). Overskridelsesbegreber dækker over begreber, der bruges til at indfange, hvad der er på spil, når etablerede kategorier overskrides. Eksempler på sådanne begreber er fx “transnationalitet”, “kompleksitet”, “in-between” og “hybriditet” (Frello, 2006). Frello har arbejdet med hybriditet som et overskridelsesbegreb, og hun har rettet et dekonstruerende fokus på naturliggjorte kategorier som nation og race (fx Frello, 2007). Det er efter min mening muligt at tænke fællesskab i en overskridelsesoptik. På denne måde er det i højere grad muligt at forstå fællesskab som noget bevægeligt og overskridende i sig selv i henhold til Agambens forståelse af fællesskabet som konstant “in becoming”. Deleuze (1990) kan i denne forbindelse inddrages, da han også fremhæver, at det er væsentligt, at begreber ikke ses som betegnelser for essenser, men snarere som udtryk for hændelser, bevægelser og processer (p. 35).

“... concepts don’t, first of all, turn up ready-made, they don’t pre-exist: you have to invent, create concepts, and this involves just as much creation and invention as you find in art and science” (ibid., p. 36).

Det handler om at arbejde med et begreb, der skaber bevægelse, og som selv er i bevægelse, hvilket Deleuze kalder for “intellectually mobile concepts” (ibid., p. 122). Deleuze kan tænkes sammen med Frello, idet hans grundperspektiv er rettet mod bevægelse og foranderlighed. Fordelen ved at tænke bevægelse som metafor i forhold til blot overskridelse er, at bevægelse ikke nødvendigvis har en bestemt retning. Overskridelsesbegrebet kan siges at være kendetegnet af at have en retning fra noget, men ikke en specifik retning mod noget. Det vil sige, at jeg tænker fællesskabet som en bevægelse, der gives forskellig form og i forskellige magtrelationelle kontekster bliver synlig/ikke-synlig og legitim/ikke-legitim. Ved at tænke fællesskab som en rhizomatisk bevægelse kan man sige, at jeg er i gang med at dekonstruere og rekonstruere, hvordan det er muligt at tænke fællesskab. Det næste skridt, som er væsentligt at tage, er at overføre bevægelsesmetaforikken fuldt ud og

således tale om fællesskab som “fællesgørelser” eller “fællesheder.”⁵ Begrebet fælleshed konnoterer en momentvis samhed, som i det næste moment kan blive til noget andet, mens fællesgørelse indfanger det bevægelige, processuelle og konstruerende aspekt. Hvis man tænker fællesskab med dette in mente, bliver fællesskabsbegrebet ikke så meget dækkende for en bestemt afgrænset enhed ude i verden, men snarere nogle særlige bevægelser, der samler sig på bestemte måder i bestemte momenter, og som nogle gange gives mere fast form (fx formaliserede deltagelsesbetingelser ved fx generalforsamlinger) og andre gange mere flydende form (fx netbaserede fora). Det handler altså ikke om at se på fællesskabets oprindelse, men om at se på dets konstruktion her og nu i forskellige kontekster. Her bliver det tydeligt, hvordan et poststrukturalistisk begreb om fællesskab kan bidrage med ny begrebsliggørelse, der inddrage et fokus på bevægelighed via begrebet “fællesgørelse”. Community-psykologien og den social-praksisteoretiske tilgang kan siges at have et fokus på det dynamiske og kontekstuelle fællesskab, men man tager ikke den yderste konsekvens af dette ved at bryde med selve community-begrebets rammer.

3.2. Fællesskab som noget, man kan tale om, og som noget, der konstant forhandles

Man kan dog sætte kritisk spørgsmålstejn ved, hvorvidt dette fokus er alt for abstrakt. Er det overhovedet muligt at sige noget konkret om konstruktionen af fællesskab, hvis det er bevægelserne og flugtlinjerne, man følger, og hvordan er det muligt at beskrive en bevægelse uden på den ene eller anden måde at fastfryse denne? Dette er igen et bredere filosofisk spørgsmål, som vanskeligt lader sig besvare entydigt, men det er ikke desto mindre relevant at have for øje for ikke at forsvinde i et kosmos af flydende og bevægelige diskursiveringer. Jeg mener, at det i denne forbindelse er vigtigt at tænke Deleuzes bevægelsesmetaforik sammen med Agamben, idet de begge retter fokus mod tilblivelsesprocesser og foranderlighed, men hvor Deleuze kan siges at repræsentere et udpræget epistemologisk perspektiv, repræsenterer Agamben en radikaliseret dynamisk og processuel ontologisk tilgang. Ved at trække på begge teoretikers forståelser i forhold til min begrebssættelse af fællesskabet er det muligt at balancere opmærksomheden på, på den ene side at kunne tale om fællesskab i sig selv og på den anden side at tale om fællesskab som konstant i bevægelse. Ved at integrere de to perspektiver skabes det ontologiske og det epistemologiske fokus ikke som modstridende kræfter, men derimod som interdependente og komplementære,⁶ og det bliver muligt at forstå

5 Se også Krøjer (2003), som i sin afhandling arbejder med “fælleshed” som et mere relationelt begreb i forhold til “fællesskab”, og Kofoed (2004), der også anvender “fælleshed” i sine analyser af “det kollektive vi-subjekt.

6 Opløsningen af et ontologisk og et epistemologisk udgangspunkt er noget, som særligt forskeren Karen Barad har arbejdet med i et forsøg på at sammentænke diskurs/mate-

fællesgørelse som netop en momentvis fastfrysning af noget, der altid er under konstruktion. Det dikotomiske skel mellem ontologi og epistemologi opløses således i en forståelse af fællesheden og subjektiviteten som en altid potentiel og tilblivende proces af materiel, kropslig og diskursiv konstruktion. Dette perspektiv kan sammenholdes med en post-konstruktionistisk tænkning. Kønsforskeren Nina Lykke (2008) anvender begrebet post-konstruktionisme til at betegne nyere perspektiver inden for det kønsteoretiske felt, der fx udvider forståelsen af, hvordan krop, materialitet og subjektivitet bliver til i simultane og multiple processer (fx Barad, 1998/2003).

Denne måde at forstå fællesskab som fællesgørelse på implicerer konkret i mit forskningsarbejde, at jeg har bevæget mig fra en mere afgrænset opmærksomhed på de udvalgte foreninger til et decentraliseret fokus. Da jeg startede mit feltarbejde, lagde jeg ud med at ville undersøge bestemte foreninger, særligt Muslimer i Dialog, Forum for Kritiske Muslimer og Unge-Muslimer-Gruppen, men gennem mødet med den virkelighed, som de unge deltager i, og via det teoretiske arbejde med fællesskabet som begreb, blev det mere tydeligt for mig, at jeg vanskeligt kan definere disse foreninger som afgrænsede fællesheder. For det første fordi foreningerne er knyttet til andre foreninger, initiativer og positioneringskontekster. Fx er UngeMuslimer-Gruppen relateret til foreningen Salam, som består af unge kvindelige shiamuslimer. De unge kvinder er også medlemmer af UngeMuslimer-Gruppen, men har samtidig skabt deres egen kontekst for fællesgørelse. Forum for Kritiske Muslimer er heller ikke en ensartet og afgrænset enhed. De har fx kvinderådgivningen, som fungerer under Forum for Kritiske Muslimer, men som består af en bestemt samling af mere eller mindre aktive kvindelige medlemmer i foreningen. De har deres egen særlige interesse og et bestemt engagement investeret, som går på tværs og/eller er sammenflettet med foreningens øvrige aktiviteter. Muslimer i Dialog er på samme måde forbundet med fx Muslimernes Fællesråd og andre organer og tiltag. Den anden årsag er, at en del unge deltager i mange forskellige foreninger og dermed skaber fælleshed på forskellige måder via deres forskelligartede positioneringer i disse foreninger. Fællesgørelsen er således oftest ikke afgrænset til en bestemt forening, men går på tværs af forskellige foreninger og mere eller mindre formaliserede kontekster. Et eksempel er den 27-årige Saqib, som i sin fortælling om sig selv og sin hverdag sammenholder sit engagement i Muslimer i Dialog med sin deltagelse i Muslim Student Association på hans studiested, som han samtidig ser som forbundet med hans forsøg på at tage i den lokale moske hver fredag for at bede. Der er forskellige fællesgørende og subjektiverende bevægelser på spil i hans fortælling, som går på tværs af

rialitet og krop/bevidsthed som simultane og sammenhængende processer (Barad, 1998; Barad, 2003; Lykke, 2008; Juelskjær, 2009). Hun udvikler i denne forbindelse begreberne "epistem-onto-logi" eller "onto-epistem-ologi" (Barad, 1998, p. 120; Barad, 2003, p. 829, se også Lykke, 2008, p. 149).

de kontekster og fællesheder, han nævner. Saqibs og generelt de interviewede unges gørelser af muslimskhed og fælleshed finder altså sted på mange måder i de forskellige foreningskontekster, og det skaber mangfoldige subjektiverings- og fællesgørelsesmuligheder, som går på tværs af de foreninger, de tager del i. Mit fokus har således flyttet sig gradvist fra at se på foreningerne som udtryk for enkelte fællesskaber til at se på de dynamiske flugtlinjer, bevægelser og retninger, som fællesgørelserne kommer til udtryk i. Her ses, hvordan en ændret optik på fællesskab som fællesgørelse hænger sammen med en ændring i det metodologiske og analytiske udgangspunkt i undersøgelsen af unge muslimers deltagelse i religiøse fællesskaber.

3.3. Fællesskab som situeret og forbundet med subjektivering

Det er i forlængelse heraf vigtigt at medtænke tid og kontekst i forhold til fællesgørelsen. Dvs. fællesgørelsens situerethed (se også Nissen, 2012, p. 70). En fællesgørelse er en bevægelse i tid og kontekst, hvor der er særlige muligheder for at gøre fælleshed og for at blive til som subjekt. I forhold til mit fokus på de muslimske foreninger er det fx væsentligt at tage højde for, hvilke slags lokale og nogle gange translokale lokationer, der skabes ved de forskellige arrangementer og møder, der afholdes, og hvordan de unges aktiviteter i disse foreninger kan være fællesgørende på måder, som overskridet tid, sted og rum. Et eksempel på dette ses i interviewet med den 28-årige konvertit Yakoub, som er aktiv i MID. Han fortæller om sin religiøse fællesgørende praksis:

“Jamen, det er ... vi er alle sammen tilknyttet til en Sheikh, som er en, hvad kan man sige, vi kalder det også en Murshid, det er sådan en form for vejleder, som er bosat i Jordan, lidt uden for Amman. Og han har tilhængere, eller det man kalder Murids – følgere – i stort set hele verden, faktisk. Og primært, måske Europa, USA, men også store dele af Mellemøsten, men også Subkontinentet, Pakistan og Indien, har han også følgere. Og, jamen, altså, han er, han er jo situeret der i Amman, lidt uden for Amman, ikke, så det meste foregår der, men han uploader en – noget undervisning, en Dars, som man kalder det, en gang om ugen. Som de forskellige murids, verden rundt, downloader, og så sætter sig og lytter til, sammen. Og vi har sådan nogle forskellige ritualer i forbindelse med det, som vi også udfører”.⁷

Yakoub mødes med denne gruppe en gang om ugen, hvor de sammen sidder og lytter til de sessioner, der uploades. Der er på denne måde tale om en lokalt situeret, men samtidig translokal fællesgørelsesbevægelse. Hans fortælling belyser de komplekse relationer mellem lokale “her” – som kan være internettets hjemmeside, gruppens møder, hans hverdagslige ritualer – og translokale “der”, som kan være fjerne, men ikke desto min-

7 Shadilli er en bredere sufi-orden, som særligt er udbredt i Nordafrika. Der er flere forskellige undergrupperinger i denne orden, og Yakoub tilhører i denne forbindelse Darqawi-grenen.

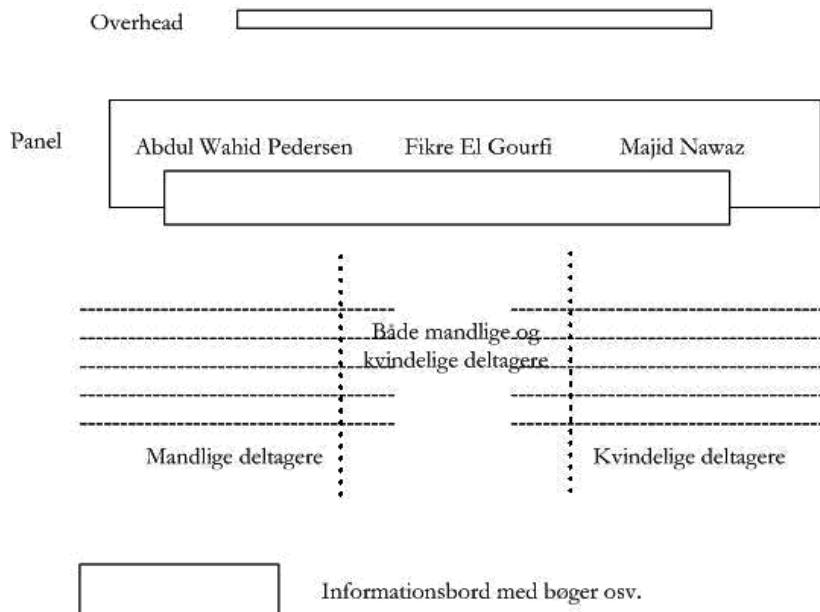
dre vigtige i opretholdelsen af en fælleshed omkring en bestemt praksis og selvforståelse som muslim. Yakoub bliver til som et særligt slags subjekt gennem deltagelsen i disse forskelligrettede fællesgørelser. Internettet som teknologi spiller i denne sammenhæng en central rolle for mulighederne for at skabe transnationale og -lokale fællesgørelser. Yakoub er fx i stand til at opretholde en fællesgørende relation til en sufi Sheikh, som holder til i Jordan, men som har forgreninger mange forskellige steder i verden. Sheikhen udgør i denne sammenhæng et punkt i et bredere rhizomatisk netværk af fællesgørende og subjektiverende flugtlinjer. Cyberspace kan i denne forbindelse ses som en virtuel kontekst for konstruktionen af fælleshed og midlet til at foretage fællesgørende bevægelser, der både kan fastfryse og overskride tid, rum og sted (Bhachu, 1996; Vertovec, 1999a; Kalra et al., 2005). Her ses betydningen af et fokus på det teknologiske aspekt, hvor internettet fremstår som translokalt fællesgørende middel i forhold til at skabe religiøs fælleshed. Denne fælleshed er forbundet med Yakoubs subjektiveringsmuligheder. I hans konkrete måde at praktisere sin religiøsitet på ses altså det interdependente forhold imellem fælleshed og subjektivering, og internettet bruges i denne forbindelse som kollektivt medium til at skabe religiøs fællesgørelse på tværs af landegrænser og andre skel. Dette empiriske eksempel, hvor Yakoub taler om sine religiøse aktiviteter, analyseres ud fra en grundopmærksomhed på, at hans religiøse fælleshed ikke er en statisk eller abstrakt størrelse, men at det snarere er en kollektiv bevægelse, som går igennem forskellige kontekster, handlinger og personer. Det poststrukturalistiske perspektiv muliggør her, at man kan sammentænke disse forskellige dimensioner i forståelsen af, hvordan muslimsk fælleshed og selvforståelse konstrueres og praktiseres.

3.4 Fællesskab som hverken overindividuel eller subjektiv

At forstå fællesskab som forbundet med de unges forskellige subjektiveringsmuligheder og konkrete religiøse praksisser implicerer, at fælleshed hverken reduceres til subjektivering eller til en abstrakt overindividuel størrelse. Fællesheden skabes via den enkeltes positioneringer i praksis, og de er i nogle tilfælde ikke kun bundet til den enkeltes egne positioneringer, men ligeledes til bredere og formaliserede praksisstrukturer. Det kommer fx rent fysisk til udtryk i den måde, hvorpå bestemte arrangementer og rum organiseres og struktureres i foreningerne. Størstedelen af de arrangementer, der afholdes i de forskellige foreninger, jeg har besøgt, har været præget af en form for rumlig opdeling i en mere eller mindre maskulin eller feminin del. Det er et gennemgående træk ved de arrangementer, der afholdes i MID og også i UngeMuslimer-Gruppen. Et eksempel er følgende topologiske overblik over et debatarrangement i MID:

Paneldebat d. 9. december 2007, *Muslimer og deres engagement i samfundet*

Arrangementet foregår på Østerbro, Hjørtinggade, i salen i Charlottet haven.

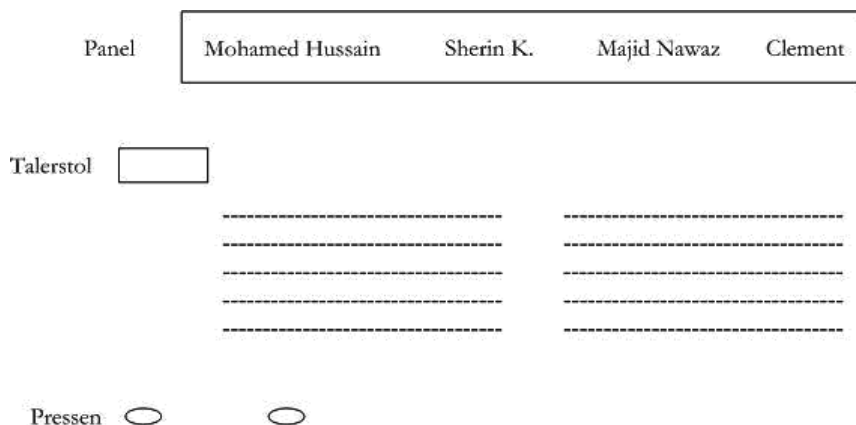


Figur 1

Rummenes organisering af stole, borde og andre objekter i to afgrænsede områder udtrykker en fastfrysning af en bestemt fællesgørende bevægelse. Det vil sige en bestemt måde at tænke “fælles arrangement” i foreningen, hvor den religiøse fællesgørelses kønnede fortegn bliver strukturelt tydelig. Der er i denne forbindelse en særlig udtalt måde at agere og positionere sig på, på den korrekte måde. For at blive til som acceptabelt og legitimt subjekt og tage del i fællesgørelsesbevægelsen uden at bryde med denne må man afkode de gældende positioneringsmuligheder. Denne synlige kønnede strukturering af positioneringsmulighederne kommer i mindre grad til udtryk i Forum for Kritiske Muslimer. Deres koranmøder kan have forskellig form, men oftest er der tale om en mindre kreds, der mødes, og som allerede kender hinanden. Der er ikke en klart kønnet opdeling af rummet, og det samme kan siges om deres debatarrangementer. Det ses fx udtrykt i følgende topologiske figur, som kan sammenholdes med ovenstående fra MID.

Debatmøde i Forum for Kritiske Muslimer, d. 4. april 2007 i Vartov, Indre København.

Det moment af fællesgørelse, som her fastfryses, ligner umiddelbart MID's i den spatiale struktur, med et panel og opstilling af stolerækker. Indholdsmæssigt tales der begge steder om vigtigheden af at være opmærksom på radikaliserende kræfter i samfundet, og hvordan det er muligt at leve som muslim i vesten, men de to kontekster tager sig forskelligt ud, idet de udfyldes forskelligt og åbner for forskellige fællesgørelser. Hos Forum for Kriti-



Figur 2

ske Muslimer ses en anden deltagereskare, som er mere blandet, hvis man ser på intersektioner af køn, etnicitet og religiøsitet. Hovedparten af deltagerne er etnisk danske og ikke-muslimer, som synes at være interesserede i at vide mere om radikaliserings og islam, hvilket de spørgsmål, der kommer fra salen i den sidste del af debatarrangementet, afspejler. Der er heller ikke tale om en klart kønnet opdeling salen. At blive til som subjekt i dette arrangement og dermed som en del af den fællesgørende bevægelse som Forum for Kritiske Muslimer skaber, er i mindre grad bundet til subjektpositionen som muslim eller som henholdsvis mand/kvinde. Fællesgørelsen synes i højere grad at være forbundet med en særlig form for nysgerrighed og åbenhed, og det kan tænkes, at der er tale om andre kategorier, som virker fællesgørende i denne sammenhæng, såsom uddannelsesbaggrund og social status. Det er fx generelt gældende i Forum for Kritiske Muslimer, at de tiltrækker og selv består af højt uddannede individer. Foreningen repræsenterer således en særlig akademisk klasse. De konkrete positioneringsmuligheder i de forskellige foreningskontekster skaber således forskellige muligheder for at gøre fælleshed, som samtidig afspejler, hvordan muslimskhed skabes i forskellige fællesgørelser. Dette fokus på sammenhængen imellem fælleshed og subjektivering i forhold til konstruktionen og intersektionen af rum, kroppe og tid giver et analytisk snit, der hverken konstruerer fællesskab som en abstrakt overindividuel enhed eller som et subjektivistisk biprodukt af den enkeltes deltagelse og positionering.

4. Fælleshed, desire og belonging

Jeg er således kommet nærmere, hvordan det er muligt at tænke fællesskab inden for en poststrukturalistisk forståelsesramme, hvor – inspireret af social

praksisteori og community-psykologien – nøglen synes at være at tænke fællesskab som en fællesgørende bevægelse, men et væsentligt punkt, som ikke belyses, er, hvorfor nogle unge vælger at associere sig med én og ikke en anden forening. Hvorfor formes fællesgørelsen om nogle særlige bevægelser og rettigheder? Mange af de unges fortællinger om, hvorfor de vælger at tage del i en bestemt religiøs forening eller fælleshed, er præget af en søgen efter at kunne høre til. Man søger hen til de kontekster, man oplever, at man kan “identificere” sig med – dvs. der, hvor man kan skabe en samthed med foreningens budskab og arbejde. For bedre at kunne forstå denne søgen er det nødvendigt at inddrage et femte punkt i min konceptualisering af fællesskab som fællesgørelse. Dette punkt drejer sig om inddragelsen af en emotionel og kropslig dimension via begreberne *desire* og *belonging*.

Med *desire*-begrebet trækker jeg på Judith Butlers (1999), Dorte Marie Søndergaards (2002) og Bronwyn Davies (2000) arbejde med at indfange det emotionelle aspekt ved subjektivitet. *Desire* kan i sig selv ikke siges at have en forhåndsbestemt retning og form (Butler, 1999), og det er et tomt begreb, for så vidt det ikke er rettet mod noget. *Desire* i forhold til fællesgørelse går ofte i retning af *desire* efter at høre til og blive genkendt og anerkendt i fællesheden, også kaldet “longing for belonging” (Davies, 2000; Brah, 2007, se også Yuval-Davies, 2006; Diprose, 2008). Jeg vælger ikke at oversætte *belonging*, da det er vanskeligt at oversætte med begrebet “tilhøre”. *Belonging* indeholder “longing”, som kan siges at dække over den følelsesmæssige dimension af at længes efter noget – at have et *desire* for noget. Denne dimension er ikke på samme måde til stede i begrebet “at tilhøre”. Man kan i denne forbindelse diskutere, hvorvidt der er forskel på *belonging* og *desire*. De to begreber er udviklet i forskellige teorifelter. *Belonging* ses særligt udviklet inden for socialantropologisk og postkolonial forskning (Brah, 1996; Yuval-Davies, 2006; Anthias, 2009), hvor *desire* er udviklet inden for en teoretisk dimension af poststrukturalistiske perspektiver (Davies, 1990a; Davies, 2000; Butler, 1999; Søndergaard, 2002). Det er dog ikke en hindring for at kunne anvende dem i forhold til hinanden. Begge begreber betegner et “drive” og en længsel efter noget, som er uopnåeligt. På denne måde er de to begreber forenelige, sådan som det fx kommer til udtryk hos Davies (2000). For mig at se handler det om at arbejde ud fra grundforståelsen om, at diskurser også i høj grad er følelsesmæssigt og kropsligt investerede. Kropslighed og *desire* er således noget, jeg kan arbejde videre med inden for rammerne af min optik på fællesskab som fællesgørelse, hvor det viser sig som et væsentligt element i bl.a. de unges fortællinger om at søge ind i bestemte foreninger. Blandt de unge muslimer ses en søgen efter *belonging* – ikke blot udtrykt i den reflekterede og italesatte konstruktion af samthed og fælleshed med bestemte foreninger, men også den kropslige oplevelse af at kunne være til stede og bare “være sig selv”. Noor, som er 35 år og medlem af Forum for Kritiske Muslimer, fortæller fx om baggrunden for sit engagement i foreningen:

“Men samtidig med det opdagede jeg, at det er et forum, hvor jeg kan være mig selv. Fordi Wakf⁸ det ville ikke være mig, det tror jeg ikke, det ville være for firkantet for mig at komme derude. Altså, jeg følte jeg kunne ånde og være mig selv, og der var en respekt og en interesse for folk, der også interesser sig for tassawuf⁹ og andre typer muslimer også, hvad enten man er mere eller mindre praktiserende, men man synes, man er muslim, ikke?”.

Her kan man se, at belonging bliver talt frem gennem en fortælling om at skabe fælleshed i en bestemt kontekst og i forhold til en bestemt forening, hvor man kan være fælles om at være muslimer, uanset om “man er mere eller mindre praktiserende.” Det afgørende er at finde en fællesgørende sammenhæng, som “er hende.” Man kan her igen se dobbeltbevægelsen imellem fælleshed og subjektivering, hvor man på den ene side lader sig selv komme til udtryk i fællesheden, og på den anden side lader fællesheden udtrykke det subjekt, man mener, man er. Noor udtrykker her oplevelsen af at være i en fælleshed, hvor hun både kropsligt og i mere overført forstand kan “ånde”. Denne oplevelse af belonging skal dog ikke kun ses som forbundet med kontekst. Ideologier, religiøse bevægelser og dermed bredere idestrømninger kan også anvendes til at skabe ankerpunkter og tilhørsforhold. Davies inddrager for eksempel ikke et fokus på disse mere abstrakte og nogle gange translokale bevægelser i sine analyser af belonging og subjektivering. Hendes opmærksomhed på situerethed og den enkeltes “longing for belonging” er begrænset til bestemte steder, men belonging og fællesgørelse er ikke kun forbundet med “space” (Diprose, 2008) eller “landscape” (Davies, 2000). Det er muligt at se blandt mange af de unge muslimer, jeg har interviewet. Deres fortællinger om belonging medieres på mange niveauer, i forhold til mange positioneringer, tider og kontekster. Religion – her islam – og kategorien muslimskhed, figurerer i denne sammenhæng som centrale ankerpunkter i konstruktionen af fælleshed. Det bliver også tydeligt i citatet af Noor, hvor hun fremhæver, at det, der er afgørende, er, at de i foreningen kan være fælles om at se sig som muslimer. Muslimskheden fremhæves ligeledes i følgende interviewuddrag med den 36-årige konsulent Azam:

“I am not home anywhere but I am home wherever there is Muslim and that is what fascinates me about it. I can go here to a Muslim community and get along ... And I am gonna be accepted because I am a Muslim.”

8 Wakf er navnet for “Det islamiske trossamfund i Danmark”, som har base i København, og som har mange forskellige aktiviteter såsom koranundervisning og generel undervisning i islam. For mere information, se deres hjemmeside www.wakf.com

9 Tassawuf står for en spirituel retning i islam og repræsenterer en særlig gren i de mange forskellige islamiske praksisser og grupperinger.

Azam er meget opmærksom på, at han ikke er “home”, men samtidig konstruerer han en position som muslim, hvorfra han kan påkalde sig hele verden som sit hjem. Det er en interessant bevægelse, som i sig selv kan ses som en deterritorialiserende konstruktion af belonging. Han skaber en fælleshed med alle andre muslimer i verden og mener, at han kan høre til hvor som helst, så længe der er andre muslimer til stede. Muslimskheden bliver her en stærk **fælleskaldende kategori**, hvilket er tydeligt at spore hos størstedelen af de unge, som er interviewet. Belonging og fællesgørelse må altså ikke kun ses som forbundet med geografiske og nationale kontekster og lokationer, men må *også* ses i forhold til bestemte subjektpositioner og kategorier – her illustreret ved positionen muslim. Et fokus på belonging og desire åbner således analytisk op for den fællesgørende bevægelse – dvs. spørgsmålet om, hvad det er, der gør, at man konstruerer en fælleshed om noget, og at man ser sig selv og oplever sig som tilhørende en bestemt gruppe.

5. Konklusion

Jeg vil afslutningsvis forsøge at samle de forskellige tråde op om fællesskab som fællesgørelse i bevægelsen fra et teoretisk udforskende blik til et fokus på de forskellige måder, hvorpå muslimskhed, belonging og fælleshed konstrueres blandt de unge. Jeg har i denne forbindelse optegnet en bestemt begrebsliggørelse af fællesskab som fællesgørende baseret på fem centrale punkter, som udgør interdependente, men forskellige dimensioner af et fællesskabsbegreb, der tænkes ind i en poststrukturalistisk optik. Det drejer sig om følgende punkter:

1. Fællesskab som proces.
2. Fællesskab som noget, man kan tale om, og som noget, der konstant forhandles.
3. Fællesgørelse som situeret og grundlæggende forbundet med subjektivering.
4. Fællesgørelse som hverken overindividuel eller subjektiv bevægelse, men begge dele på én og samme gang.
5. Fællesgørelse som forbundet med belonging.

Tilsammen bidrager disse punkter med et nuanceret og multidimensionelt begreb om fællesskab, som kan tænkes ind i en poststrukturalistisk optik, hvilket der har været en mangel på inden for den eksisterende poststrukturalistiske litteratur. Det første og andet punkt om forståelsen af fællesskab som proces er forbundet med en deleuziansk konceptualisering af fællesskab som bevægelse og Agambens perspektiv på fællesskabet som defineret af altid at være i processen af at blive til. Der er tale om en teoretisk og analytisk brobygning mellem et dynamisk ontologisk og et epistemologisk ståsted. Fæl-

lesgørelser er således prægede af multiple og flerrettede konstruktioner af sammehed og andethed. Det viser sig ved de unges forskellige måder at skabe fælleshed på, hvor det fx er muligt at konstruere og positionere sig i multiple og simultane fællesgørende bevægelser inden for samme eller flere foreninger. Punkt 3, som retter fokus på fællesgørelsens situering og interdependente forhold til subjektivering, trækker særligt på social-praksisteoretiske og community-psykologiske perspektiver og viser sig bl.a. i de unges fortællinger om, hvordan de vælger foreninger, som de kan genkende sig selv i. Det er muligt at blive til som en bestemt slags subjekt ved at positionere sig i bestemte fællesheder, og omvendt er bestemte fællesheder med til at definere kropslige, emotionelle og spatiale muligheder for positionering og fællesgørelse. Punkt 4 om fællesgørelse som en hverken overindividuel eller subjektiv bevægelse ses bl.a. i fælleshedernes spatiale og rumlige strukturer, som skaber bestemte muligheder for at kunne blive genkendt og anerkendt som del af fællesheden. Her ses, hvordan den konkrete sociale praksis udtrykt i den kønnede opdeling af et debatarrangement skaber særlige muligheder for gøre fælleshed og blive til som mere eller mindre passende subjekt. Dette er forbundet med det sidste punkt, nemlig oplevelsen af belonging. Gennem belonging som begreb bliver det tydeligt, hvorfor de unge orienterer sig mod bestemte fællesheder, og hvordan desire for belonging synes at være den gennemgående tråd, der væver den enkeltes forskelligartede positioneringer sammen.

Jeg når ikke frem til ovenstående punkter uden at orientere mig, lade mig blive inspireret af og udfordret af eksisterende teoretiske perspektiver på fællesskab. Jeg er i denne forbindelse selv engageret i en bevægelse, hvor jeg skaber andetheder, sammeheder og brudflader med de eksisterende teoretiske perspektiver og ad denne vej konstruerer en særlig forståelse af, hvordan fællesskab kan tænkes som fællesgørelse. Formålet har været at skabe en refleksionsbevægelse og positioneringsbevægelse, hvor det forhåbentlig i stigende grad er blevet tydeligt, hvor jeg selv positionerer mig, og hvordan jeg på dette grundlag tænker fællesskab som fælleshed og fællesgørelse. Potentialitet i denne måde at conceptualisere fællesskab som fællesgørelse på er en nuanceret forståelse af unge muslimers deltagelse i religiøse foreninger og kontekster, hvor religiøsitet og muslimskhed ikke behøves at forstås som deterministiske kræfter, men snarere som forhandlede kategorier – kategorier, der forhandles gennem den enkeltes dynamiske og flerrettede måder at skabe fælleshed og belonging på.

REFERENCER

- Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (1999). *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.

- Alexander, C. (2007). Cohesive Identities: The Distance between Meaning and Understanding. In M. Wetherell, M. LaFleche & R. Berkeley (Eds.), *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London: Sage Publications.
- Althusser, L. (1983). *Ideologi og ideologiske statsapparater (Forskningsnotater)*. Arbejdstekster. Århus: Forlaget Grus.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anthias, F. (2009). Translocational Belonging, Identity and Generation: Questions and Problems in Migration and Ethnic Studies. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 4(1).
- Appadurai, A. (2003). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In J. E. Braziel & A. Mannur (Eds.), *Theorizing Diaspora*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Barad, K. (1998). Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10(2).
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs – Journal of Women in Culture and Society*, 28(3).
- Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press.
- Berliner, P. (2004). *Fællesskaber – en antologi om community psykologi*. København: Frydenlund.
- Berliner, P., & Refby, M. H. (2004). Community psykologi – en introduktion. In P. Berliner (Ed.), *Fællesskaber – en antologi om community psykologi*. København: Frydenlund.
- Bhabha, H. (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bhabha, H. (1996). Culture's In-Between. In P. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Bhachu, P. (1996). The Multiple Landscapes of Transnational Asian Women in the Diaspora. In V. Amit-Talai & C. Knowles (Eds.), *Resituating Identities – The Politics of Race, Ethnicity and Culture*. Canada: Broadview Press.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of diaspora – contesting identities*. London: Routledge.
- Brah, A. (2007). Non-binarized Identities of Similarity and Difference. In Wetherell et al. (Eds.), *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London: Sage Publications.
- Braziel, J. E., & Mannur, A. (2003). Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies. In J. E. Braziel & A. Mannur (Eds.), *Theorizing Diaspora*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Clarke, S., Gilmour, R., & Garner, S. (2007). Home, Identity and Community Cohesion. In Wetherell et al. (Eds.), *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London: Sage Publications.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3).
- Cornett, J. (2003). Fællesskabende – En problematisering af recovery-tænkningens individualisering og et udkast til en community psykologisk socialpsykiatri. *Social Kritik*, 86.
- Davies, B., & Harré, R. (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 20.
- Davies, B. (1990a). The Problem of Desire. *Social Problems*, 37(4).
- Davies, B. (1990b). Agency as a Form of Discursive Practice: A Classroom Scene Observed. *British Journal of Sociology of Education*, 11(3).
- Davies, B. (2000). *(In)scribing body/landscape relations*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Davies, B., Dormer, S., Gannon, S., Laws, S., Rocco, S., Taguchi, H., & McCann, H. (2001). Becoming Schoolgirls – The Ambivalent Project of Sub-jertification. *Gender and Education*, 13(2).
- Deleuze, G. (1990). *Negotiations*. New York: Columbia University Press.

- Diprose, R. (2008). "Where your people from, Girl?" Belonging to Race, Gender, and Place *Beneath Clouds. differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 19(3).
- Dreier, O. (1994). Personal locations and perspectives – psychological aspects of social practice. *Psychological Yearbook*, 1.
- Elgaard Jensen, T. (2004). The Networking Arena. In T. Elgaard Jensen & A. Westenholz (Eds.), *Identity in the Age of the New Economy*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Falk, J. (1996). Ferdinand Tönnies. In H. Andersen & L. B. Kaspersen (Eds.), *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Cornwall: Tavistock Publications.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish. The birth of the prison*. London: Penguin Books.
- Foucault, M. (1994). *Viljen til viden – Seksualitetens historie 1*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.
- Foucault, M. (2008). *Ethics – Subjectivity and Truth*. Rabinow, P. (Ed.), New York: New Press.
- Frandsen, F., Jørgensen, J., & Olsen, K. (1983). Louis Althusser – Ideologiteori mellem marxisme og psykoanalyse. In *Ideologi og ideologiske statsapparater (Forskningsnotater)*. Arbejdstekster. Århus: Forlaget Grus.
- Frello, B. (2006). Cultural Hybridity – Contamination or Creative Transgression? *AMID Working Paper Series*, 54.
- Frello, B. (2007). Om distributionen af hvidhed – race, raceoverskridelse og racisme i John Fords Forfølgeren. *Kontur*, 15.
- Frello, B. (2008). *Towards a discursive analytics of movement: On the making and the unmaking of movement as an object of knowledge*. Tekst til ph.d.-kursus: En invitation til empirisk analyse af rod og kompleksitet, København: Danmarks Pædagogiske Universitet.
- Gergen, K. (1994). *Realities and Relationships – Soundings in Social Construction*. New York: Harvard University Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press.
- Holzkamp, K. (1985). Mennesket som subjekt for videnskabelig metodik. Stencil. Oversat fra K. Braun, W. Hollitscher, K. Holzkamp & K. Wetzel (Eds.), *Karl Marx und die Wissenschaft vom Individuum* (1983). Marburg: Verlag Arbeiterbewegung Gesellschaftswissenschaft. Oversættelse af Kommunistiske Studenter på Psykologi, Københavns Universitet, 1985.
- Jarftoft, V. (1996). Den kritiske psykologi – en videnskab med fokus på subjektivitet og handling. In C. Højholt & G. Witt (Eds.), *Skolelivets socialpsykologi – Nyere socialpsykologiske teorier og perspektiver*. København: Unge Pædagoger.
- Juelskjær, M. (2009). "En ny start"- bevægelser igennem tid, rum, krop og sociale kategorier via begivenheden skoleskift. Ph.d.-afhandling. Danmarks Pædagogiske Universitetsskole, Århus Universitet.
- Kalra, V., Kaur, R., & Hutnyk, J. (2005). *Diaspora and Hybridity*. London: Sage Publications.
- Khankan, S. (2006). *Islam & Forsoning – en offentlig sag*. Frederiksberg: Lindhardt & Ringhof.
- Khawaja, I. (2005). Det selvkonstruerende menneske – en teoretisk udforskning af idéen om det selvkonstruerende menneske. *Nordiske Udkast*, 33(1).
- Khawaja, I. (2007). "Muslim allerførst" – om religiøsitet og diasporiske selvkonstruktioner. *Tidsskrift for Islamforskning*, 1.
- Khawaja, I., & Mørck, L. (2009). Researcher Positioning: Muslim "Other-ness" and Beyond. *Qualitative Research in Psychology*, 4,(1-2).
- Kofoed, J. (2004). *Elevpli – Inklusions- og eksklusionsprocesser blandt børn i skolen*. Ph.d.-afhandling. København: Danmarks Pædagogiske Universitet.

- Kristensen, O. S. (2004). Mennesker og systemer i bevægelse. In P. Berliner (Ed.), *Fællesskaber – en antologi om community psykologi*. København: Frydenlund.
- Lave, J., & Wenger. E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lave, J. (2008). Epilogue: Situated Learning and Changing Practice. In A. Amin & J. Roberts (Eds.), *Community, Economic Creativity and Organization*. New York: Oxford University Press.
- Law, J. (1997). *Topology and the naming of Complexity*. Centre for Science Studies, Lancaster, Lancaster University.
- Law, J., & Mol, A. (2000). *Situating Technoscience: an Inquiry into Spatialities*. Centre for Science Studies, Lancaster, Lancaster University
- Lykke, N. (2008). *Kønsforskning – En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Mørck, L. L. (2006). *Grænsefællesskaber – Læring og overskridelse af marginalisering*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Månson, P. (1996). Marxisme. In H. Andersen & L. B. Kaspersen (Eds.), *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Nissen, M. (2004). Communities og interPELLerende fællesskaber. In P. Berliner (Ed.), *Fællesskaber – en antologi om community psykologi*. København: Frydenlund.
- Nissen, M. (2005). The Subjectivity of Participation – sketch of a theory. *Critical Psychology*, 15.
- Nissen, M. (2012). *The Subjectivity of Participation – Articulating Social Work Practice with Youth in Copenhagen*. London: Palgrave-Macmillan.
- Phoenix, A. (2001). Racialization and gendering in the (re)production of educational inequalities. In B. Francis & C. Skelton (Eds.), *Investigating Gender – Contemporary Perspectives in Education*. Buckingham: Open University Press.
- Refby, M., Berliner, P., & Hakesberg, S. (2005). *At fare vild sammen- Introduktion til community psykologi*. København: Forlaget Frydenlund.
- Rønso, H. (2004). Fællesskaber i antropologien. In P. Berliner (Ed.), *Fællesskaber – en antologi om community psykologi*. København: Frydenlund.
- Staanæs, D., & Søndergaard, D. M. (2005). Interview i en tangotid. In J. Margareta & M. M. Nanna (Eds.), *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Staanæs, D. (2007). Subversive analysestrategier – eller governmentality med kjole, fjerboa og sari. In J. Kofoed & D. Staanæs (Eds.), *Magtballader – 14 fortællinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse*. København: Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.
- Søndergaard, D. M. (1996). *Tegnet på kroppen – køn, koder og konstruktioner blandt unge voksne i akademien*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Søndergaard, D. M. (2002). Subjektivitet og desire – begreber på empirisk arbejde i akademien. *Psyke & Logos*, 23(1).
- Søndergaard, D. M. (2005). At forske i komplekse tilblivelser. Kulturanalytiske, narrative og poststrukturalistiske tilgange til empirisk forskning. In T. Bechmann Jensen & G. Christensen (Eds.), *Psykologiske og pædagogiske metoder*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Vertovec, S. (1999a). Three meanings of “diaspora”, exemplified among South Asian religions. *Diaspora*, 8. Downloaded on the 6th August 2009: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/diaspora.pdf>
- Wetherell, M., LaFleche, M., & Berkeley, R. (2007). *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London: Sage Publications.
- Yuval-Davies, N. (2006). Belonging and the Politics of Belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3).
- Østerlund, C., & Carlile, P. (2005). Relations in Practice: Sorting Through Practice Theories on Knowledge Sharing in Complex Organizations. *The Information Society*, 21.