

Den identitære by og nærhedens konstante potentiale

Af: Jeppe Wedel-Brandt Nov-26-2017

Vi lever i en tid, hvor nationalisme, i sammenhæng med en lang række andre identitære bevægelser, baseret på religion, race, klasse, osv., tiltager sig større og større magt over vores fælles liv. At være dansker, muslim, franskmand, kroat, russer, ortodoks kristen, osv. bliver i forskellige sammenhænge til en dyrkelse af noget evigt og uforanderligt, noget der konstant afgrænses og markeres som betydende noget særligt, som noget, man på en snæver måde skal leve op til for at kunne finde nydelse i og få del i goderne af at være. Ikke i første omgang, som det ellers lyder mange steder i den offentlige debat, på grund af identitetspolitik, hvor uligheder og uretfærdigheder baseret på diskrimination af bestemte grupper påpeges med henvisning til gruppeidentiteter. Men på grund af identitær politik, hvor hierarkier og ulige fordeling etableres eller fastholdes med henvisning til evige og uforanderlige gruppeidentiteter. Identitære bevægelser, der ikke er baseret på en særlig etik eller tanke om *det gode*, men på det simple faktum, at man *er* noget, vokser i disse år næsten overalt. Men at være f.eks. dansk har ikke mening i sig selv, det er en konstruktion, der har en historisk og social funktion og på den måde ikke er uden betydning, men det er netop en konstant konstruktion, hvis afgrænsning og betydning er til forhandling, og har derfor ikke nogen iboende mening. Identitære bevægelser må igen og igen med konkret eller symbolsk vold insistere på betydningen og afgrænsningen.

Edin Hajdarpašić har foreslået at se nationalisme som "et politisk projekt, der er fundamentalt uafsluttet og umuligt at fuldføre."¹ Et projekt, der indeholder en tvangslignende bevægelse, der igen og igen må nationalisere det nationale subjekt og afgrænse det.² Vi behøver ikke at se dette, som noget, der kun gælder nationalisme, men kan se det som gældende for identitære bevægelser generelt, eksempelvis når det at være muslim ikke handler om en stræben efter det princip om *det gode*, som gud er udtryk for, men en identitet, der konstant skal afgrænses og dyrkes. Identitære projekter er homogeniserende bevægelser, men livet er heterogent, udgjort af forskelle, og derfor må de identitære bevægelser igen og igen konstruere den evige og afgrænsede identitet, de dyrker.

Ofte bliver byen sat op som modpolen til nationalisme og andre identitære projekter, som smeltediglen hvor det homogene blandes og bastardiseres, som et per definition antiidentitært og heterogent rum. Med udsagn som, at 'i byen er der plads til at være anderledes,' findes ofte et fokus på mange grupper og (sub)kulturers samtidige eksistens i byen, som modsætning til landsbyen.³ Eller i en mere kompleks forståelse, byen som rum, hvor 'det civile' kan finde sted, og nye normer og identiteter skabes på grund af nærheden til de andre og det deraf følgende behov for at løse konkrete problemer sammen.⁴ Jeg vil ikke komplet afvise disse klassiske måder at se byen på, men vil her forsøge at kvalificere dem og udfordre forståelsen af byen som en simpel antiidentitær konstant ved at påpege, at det netop ofte er i byrummet, at også identitære bevægelser udfolder sig.

Det delte rum og det delte liv

Identitære bevægelser udfolder sig i rum gennem den voldsige insisteren på identitet og nedlukning af rum for alternativer. Men det betyder ikke, at rum i sig selv er et neutralt felt, et blankt eller abstrakt rum. Rum er per definition heterogent. Rum er skabt gennem dets belevning, gennem at det altid er (potentielt) delt med andre. Det er erkendelsen af den andens potentielle eksistens i et delte rum; mødet

med den anden, selv når det skabes gennem negationen af dette møde.

At leve er altid at leve i rum, ikke et abstrakt eller geometrisk rum, men et konkret rum. Et rum, der kan sanses og erfares. Men også et rum, man belever og dermed skaber. At leve er at bygge, rykke rundt på ting og skabe tegn i rummet, men det er også konstruktionen af en psykogeografi, der skaber ruter for bevægelse og blikke, og forståelse af og betydning til det rum, man belever. Når jeg kigger ud ad vinduet, ser jeg ikke et abstrakt, geometrisk rum, jeg ser husene på den anden side af gaden, der sammen med husene på min side, danner den gade, jeg er vant til at erfare som rum, nærmest uden at tænke på det. Det er altså et konkret, givet rum, jeg erfarer. Derfor er det også et rum, jeg ikke er alene om at erfare. Det er et rum, jeg deler med andre, som andre også potentielt kan befinde sig i og erfare. Det er fordi, at livet er knyttet til den rumlige eksistens, at livet altid er forbundet med den andens (potentielle) eksistens i det samme rum som en selv. En anden, der eksisterer i det samme rum som mig, men også en anden, der ligesom mig skaber dette rum, vi deler, bygger det, sætter tegn i det, belever det.⁵

Rum er således altid heterogent, men det betyder ikke per definition at byen er det. Netop fordi livet leves rumligt er det også i høj grad rumligt, at identitære projekter skaber deres homogeniserende bevægelser, hvis grundlæggende funktionsmåde er at afbryde heterogenitet ved voldligt at splintre den og indskrive identitet i rummet.

Segregation og delingen af det sanselige

At rum altid er heterogent, er ikke det samme som, at vi kan finde denne heterogenitet og udpege den. Det er et grundlæggende vilkår ved livet og dermed ved rum, at det altid er skabt af forskelle, der gnider sig op ad hinanden, men der er samtidig altid en form for orden: en organisering af disse forskelle og deres betydninger, en organisering af livet i rum. Jacques Rancière foreslår at kalde denne organisering *delingen af det sanselige*; simpelt sagt den konsensus vi har omkring hvad vi lægger mærke til og hvad der er usynligt, uhørbart, osv., hvad der giver mening og hvilken mening det giver, hvordan vores følelser er opdraget og ikke mindst hvad der hører til hvor. Ethvert fællesskab har en deling af det sanselige, nogle måder at forstå ting og nogle måder at gøre tingene på, det er sådan set simpelt nok. Men det er væsentligt hos Rancière, at en af de primære måder dette udfolder sig på er gennem rumlig definition og gennem rummæssigt arbejde. Ikke alene bliver vi tildelt en rolle – eller en række af roller – men også en plads, hvor disse roller hører til. Der er ikke tale om en centreret fordeling fra en statsmagt, ikke engang tilføjet Louis Althusseres forståelse af 'ideologiske statsapparater,' men en fordeling, der "stammer lige så meget fra sociale relationers antagede spontanitet som fra statsfunktioners rigiditet."⁶ Rancière kalder denne fordeling og fastholdelsen af den *politiet*, ikke forstået som dem vi kender fra gaden med blå blink og visitationer, men som den logik og de handlinger vi alle foretager, der fastholder tingene som de er. "Politiets funktionsmåde er ikke så meget 'disciplinering' af kroppe som en regel administrerende deres tilsynekomst, en konfiguration af *besættelser* og egenskaberne ved de rum, hvor disse besættelser distribueres."⁷ Skabelsen af rum er således helt central her; en af politiets helt grundlæggende funktionsmåder er at sige: "Bliv på din plads!" Det vil sige, fordelingen af pladser og roller i høj grad fungerer gennem at placere og fastholde bestemte kroppe i bestemte rum, hvor delingen af det sanselige bestemmer og fastholder, hvad der er synligt og usynligt, lyd og støj, hvilke dele af livet og samfundet, der hører til dette rum, og hvilke måder at være, der hører til her. Netop derfor er det også væsentligt at se på rumskabelse, når vi søger at forstå en given politiorden. Hvad bliver givet plads hvor? Og hvordan sikres det at disse rum er stabile og ikke møder hinanden på en måde, der vil skabe usikkerhed i forhold til denne orden?

Denne logik, der skaber orden gennem at fordele roller og pladser, kan findes i alle rum og alle fællesskaber, fra parforholdet over arbejdspladsen og det aktivistiske 'frirum' til det brede samfundsmæssige. Men en mere konkret måde at gå til dette, når vi taler om byrum, er at se på segregationsmønstre. En analysemetode som Teresa Caldeira argumenterer for: "Segregation – både social og spatiel – er et vigtigt element af byer. Regler der organiserer det urbane rum er mønstre af social differentiation og separation. Disse regler varierer kulturelt og historisk, afslører principperne, der strukturerer det offentlige liv og indikerer hvordan sociale grupper forholder sig til hinanden i

byens rum.”⁸ Idéen er, at vi gennem at se på hvordan grupper i byen holdes adskilt – og hvordan de agerer i byrummet – kan aflæse meget omkring den måde, samfundet er indrettet på, hvilke spændinger og uligheder i forbindelse med f.eks. klasse, race, køn og identitetsgrupper samfundet er orkestreret omkring, og hvilke måder denne orkestrering fastholdes som orden. Men segregationsmønstre er naturligvis ikke kun det passive resultat af samfundsordenen, de er i høj grad skabere af denne orden. Det gælder helt konkret, når der er tale om segregationsmønstre, der f.eks. skaber ulige fordeling af adgang til infrastruktur og ressourcer, eller resulterer i et boligmarked, hvor nogle grupper presses ud af bestemte kvarterer, mens andre tjener på prisstigninger. Men det gælder også lidt mere abstrakt i forhold til hvordan grupper i samfundet anskues og anskuer hinanden: nærheden til de andre, men også måden, vi gnider os op ad hinanden i byrummet har en væsentlig rolle i forhold til måden vi anskuer os selv og andre.

Nærhed som modstand mod identitære bevægelser – men ikke mod identitet

Mange af den moderne tids væsentligste samfundsreformer kan anskues som resultat af de rige og magtfuldes nærhed til de fattige klasser. Sygdom, kriminalitet, vold og opstand er blandt nogle af de faktorer, der gjorde de fattiges nærhed til et problem for de magtfulde, og dermed skabte nødvendigheden af byaspekter som kloakering, politi, sundhedssystem og skadedyrsbekæmpelse, men også udbygning af byerne og differentiering af kvarterer, om det så er med fattige forstæder og rige bymidter, andre former for ghettoisering, eller om det er i form af *gated communities* og sikkerhedsforanstaltninger, der annullerer denne nærhed og holder samfundsgrupper adskilt. Nærheden til de andre i samfundet er en meget konkret måde hvorpå forskellige gruppers problemer ikke er uvedkommende for andre.

Her spiller det offentlige rum en central rolle. Det er i det offentlige rum, vi ser den anden og tvinges til at anerkende vores samtidige eksistens i det samme rum. Denne anerkendelse er på mange måder et minimalt forhold, der ikke automatisk betyder, at der dermed følger en solidaritet med eller accept af den anden, ligesom der i mange tilfælde foregår en stærk fortrængning, der usynliggør mange af dem, der har andre roller i rummet. Men alligevel kan vi betegne denne nærhed som den minimale betingelse for anerkendelse af den anden som del af samme fællesskab som en selv, som et liv, der vedkommer mit – hermed naturligvis ikke sagt, at solidaritet kun kan ske med den nære anden, min pointe er nærmere, at det er erfaringen af den nære anden, der gør det muligt for os at opbygge en etik, hvor også den fjerne anden ses som et relevant liv.

Det er mødet med den anden, der bryder med identitære projekters homogeniserende bevægelse og dermed (gen)åbner den grundlæggende heterogene eksistens. I *Kønnets katekismus* foreslår Lilian Munk Rösing et sted at se køn i forlængelse af hud: ”At definere kønnet ved huden er at placere kønnet i rummet mellem mand og kvinde. Kønnet opstår i berøringen mellem de to køn, i det etiske møde mellem mand og kvinde aftegnes kønnets kontur. De er ikke ’mand’ og ’kvinde’ før de møder hinanden; de er definerede ved selve forskellen. Spørgsmålet om hvad køn er, er derfor ikke spørgsmålet om hvad en kvinde er og hvad en mand er, men hvad der er mellem dem.”⁹ Det er i berøringen af min hud med den andens hud, at jeg opstår som afgrænset subjekt: ”[H]uden definerer (= afgrænser) subjektet i mødet med en anden hud, eller: huden er den grænse mellem subjektet og det andet subjekt der definerer dem som subjekter.”¹⁰ Det lyder måske til at begynde med paradoksalt, fordi vi ofte opfatter berøring som noget, der sker mellem to færdige subjekter – du rører mig – men pointen her er netop et opgør med denne tænkning af identitet (her køn) som noget i-sig-selv-værende. Det, Munk Rösing foreslår, er basalt set, at der ikke findes noget, der i sig selv er; i stedet er alt defineret af forskelle – heterogenitet – og det er således først i mødet med det andet, når vi gnider os op ad hinanden, at hvad der er mig kommer til syne som afgrænset i forhold til hvad der er dig.

Hos Munk Rösing er huden konkret hud, men også metafor, som ’det der er mellem dem’ eller som det, der gnider sig mod hinanden. Det er hverken mødet mellem to allerede hele figurer eller sammensmeltningen til én, men den dramatiske skabelse af et ustabilt jeg, der kun i forbindelse med den anden er afgrænset som partikulært. En lignende beskrivelse kan vi finde hos Dževad Karahasan i en tekst om Sarajevo, hvor han beskriver den kultur, byen har skabt (og som han ser gå tabt i krigen) som dramatisk multikulturalisme: ”Ethvert medlem af et dramatisk kulturelt system har brug for den

Anden som bevis på sin egen identitet, fordi ens egen partikularitet bliver bevist og artikuleret i forhold til den Andens partikulariteter. Men i et dialektisk system er en Anden kun tilsyneladende den Anden, mens det faktisk er det maskerede selv, eller den Anden indeholdt i mig selv.”¹¹ Den dramatisk multikulturalisme, Karahasan taler for her, er en forståelse af identitet, hvor det giver mening at tale om kroatisk, serbisk, bosniakisk og jødisk identitet i Sarajevo som identiteter, der kan ses som forskellige, men ikke kan ses som adskilte fra hinanden, i den forstand at de er afhængige af nærheden og den dramatiske gnidning mod hinanden. Dette er sat op over for ”den episke mand,” der ser sig selv i forlængelse af en episk monokultur, som er homogen og lukket inde om sig selv, altså et subjekt, der forstår sig selv som værende uafhængigt af gnidningerne mod de andre.¹² Eller som Munk Rösing formulerer det: ”Hvis jeg ikke kan opleve den anden som en berøringsflade, så oplever jeg hende som angribende legeme, og det gør at jeg får et skjold i stedet for en hud.”¹³ Altså opbygningen af et skjold omkring jeget, der således kommer til at erfares som noget i sig selv, noget der står alene. Men omvendt er gnidningen mod den anden også adskilt fra den aggressive penetrative drift mod at smelte sammen til et, det som Karahasan beskriver som dialektisk multikulturalisme.

Her ser vi også, at anerkendelsen af den andens eksistens i samme rum som mig ikke i sig selv er nok til solidaritet eller til at åbne op for det grundlæggende heterogene vilkår, som den rumlige eksistens altid udgør. Den måde vi møder hinanden på og den måde vi forholder os til den fælles eksistens i rummet er også helt afgørende. I et opgør med hvad han kalder levet nihilisme, det kærlighedsløse og håb-løse liv, der er kendetegnet ved ”en bedøvende afkobling fra andre og en selvdestruktiv tilgang til verden,”¹⁴ formulerer Cornel West en del af modsvaret således: ”En hver offentlig plads’ vitalitet afhænger ultimativt af hvor meget vi *bekymrer* os om kvaliteten af vores liv sammen.”¹⁵

Identitær vold og nærhedens åbning

Her vender jeg så tilbage til mit udgangspunkt omkring, at vi ikke simpelthen kan se byen som det heterogene, hvor der er plads til alle og hvor de faste identiteter konstant udfordres. For selvom jeg argumenterer for, at eksistens netop i kraft af altid at være rumlig er kendetegnet ved heterogenitet, ved den andens (potentielle) erfaring af det samme rum som mig, og at byen i kraft af nærhed til den anden faciliterer en anerkendelse af dette forhold, så er dette grundlæggende forhold aldrig at finde uforstyrret – der er altid en form for orden, eller deling af det sanselige, der modvirker denne grundlæggende heterogenitet, skaber pladser og roller i rummet, gør nogle ting synlige og andre usynlige, skaber en måde vi møder hinanden og giver identitet. Det er her, det konkrete møde, nærheden til den anden, som jeg gnider mig op ad og som på den måde er med til at skabe os begge som partikulære subjekter, er en konstant åbning til den grundlæggende heterogenitet og det fælles som det der er imellem os i mødet eller kærtegnet. Eller i hvert fald et konstant potentiale for denne åbning.

Det er netop denne konstante åbning som identitære projekter søger at tildække og umuliggøre. Fordi det er et konstant vilkår ved den rumlige eksistens, kan det aldrig fjernes – selv i tilfælde hvor alle andre identitetsgrupper er fjernet eller udryddet, vil den anden i ens ’egen’ identitetsgruppe stadig være der som anden, der åbner op for det heterogene vilkår, f.eks. for andre måder at være dansker. Det er denne konstante og tvangsmæssige gen-nationalisering af det nationale subjekt, som Hajdarpasi? taler om. Fordi den homogeniserende bevægelse altid udfolder sig i et heterogent grundvilkår (menneskelig eksistens, der altid er heterogen i kraft af, at den udfolder sig i rum, der altid potentielt er delt med andre), er den aldrig afsluttet, den er tvunget til igen og igen at dække forskellene til og gøre dem usynlige og utilgængelige gennem voldelig, fysisk og symbolsk, indskrivning af det identitære projekt.

Her er det vigtigt at forstå vold som en skabende kraft, der ikke udelukkende er resultat af konflikt mellem f.eks. etablerede identitetsgrupper, men som bl.a. Max Bergholz argumenterer for, i sig selv skabende disse grupper som stærkt afgrænsede og i modsætning til hinanden.¹⁶ Denne vold kan være en ekstrem splintræng eller destruktion af det eksisterende rum, hvormed mulighedsbetingelsen for heterogenitet splintres, eller i hvert fald chokeres så kraftigt at den bliver utilgængelig.¹⁷ Men det kan også være den konstante opførelse af symbolik i byrummet, der skaber og fastholder en konflikt mellem adskilte og fast afgrænsede grupper – det være sig gennem store monumenter og bygninger

med symbolsk identitær betydning, opsætning af flag, navngivning af veje, spørgsmål om hvad og hvem, der mindes med statuer og mindesmærker, eller gennem identitær graffiti og performance af identitet gennem handlinger. Det kan være gennem adskillelse i institutioner, eller fastlåste segregationsmønstre i forhold til bolig og brug af byrummet.

Den identitære by er en voldelig maskine, der med fysisk og symbolsk vold konstant holder os fra hinanden og skaber faste identitetsgrupper, der står som noget, der uafhængigt af hinanden giver mening og giver en 'rigtig' måde at være f.eks. dansk, mand, muslim, polak, arbejder, akademiker på. Opgøret med den identitære by må således ikke stille sig tilfreds med at undersøge og gøre op med segregationsmønstre, der holder os adskilt i byrummet – selvom dette også er væsentligt i sig selv – men også være fokuseret på de vilkår og den vold, der holder os fast i dyrkelsen af hvad vi er forstået som en essens, som noget der kan stå alene uafhængigt af at gnide sig op ad de andre. Den formelle nærhed har et potentiale, men måden vi møder hinanden og måden vi holdes fra at forstå os selv som afhængige af dette møde er også nødvendigt at undersøge og gøre op med.

En anden udgave af denne tekst udgives af Bypolitisk Organisering i bogen Nærhed, sammen med en lang række andre tekster, der tematiserer nærhed i bypolitik. Bogen forventes udgivet i starten af det nye år.

1 Edin Hajdarpašić: *Whose Bosnia? Nationalism and Political Imagination in the Balkans, 1840-1914*; Ithaca & London: Cornell University Press (2015), s. 201.

2 Edin Hajdarpašić: *Whose Bosnia? Nationalism and Political Imagination in the Balkans, 1840-1914*; Ithaca & London: Cornell University Press (2015), s. 2-4.

3 Det klassiske eksempel på den form for byteori kan føres tilbage til Chicagoskolen – se f.eks. Robert E. Park & Ernest W. Burgess (red.): *The City – Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*; Chicago: The University of Chicago Press (1992 [1925])

4 Se f.eks. Saskia Sassen: "Making the Open City and Urban Identities the Hard Way" i *visAvis # 3* (2010), s. 42-43 (online på visAvis's site her)

5 Jeg trækker her en del på Martin Heideggers "Bauen, Wonen, Denken" samt Marin Cowards udlægning af denne tekst som central i argumentationen om at *Dasein* også altid er *Mittsein*. Martin Heidegger: "Bauen, Wohnen, Denken" i *Gesamtausgabe, Band 7: Vorträge und Aufsätze*; Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann (2000), s. 145-164. og Martin Coward: *Urbicide: The politics of urban destruction*; London: Routledge (2009)

6 Jacques Rancière: *Disagreement: Politics and Philosophy*; Minneapolis & London: University of Minnesota Press (1999), s. 29.

7 Jacques Rancière: *Disagreement: Politics and Philosophy*; Minneapolis & London: University of Minnesota Press (1999), s. 29.

8 Teresa P.R. Caldeira: *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*; Berkeley: University of California Press (2000), s. 213.

9 Lilian Munk Røsing: *Kønnetts katekismus*; Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag (2005), s. 108.

10 Lilian Munk Røsing: *Kønnetts katekismus*; Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag (2005), s. 120.

11 D'evad Karahasan: "City Portrait" i *Sarajevo – Exodus of a City*; Sarajevo: Connectum (2012), s. 17.

12 D'evad Karahasan: "City Portrait" i *Sarajevo – Exodus of a City*; Sarajevo: Connectum (2012), s. 27.

13 Lilian Munk Røsing: *Kønnetts katekismus*; Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag (2005), s. 112.

14 Cornel West: *Race Matters*; New York: Vintage Books (2001), s. 22-23.

15 Cornel West: *Race Matters*; New York: Vintage Books (2001), s. 11-12.

16 Max Bergholz: *Violence as a Generative Force: Identity, Nationalism, and Memory in a Balkan Community*; Ithaca: Cornell University Press (2016), se f.eks. s. 312-316.

17 Se f.eks. Martin Cowards argumentation for dette i forbindelse med krigen i Bosnien og Hercegovina. Martin Coward: *Urbicide: The politics of urban destruction*; London: Routledge (2009)