

Mod en kosmopolitisk retfærdighed:

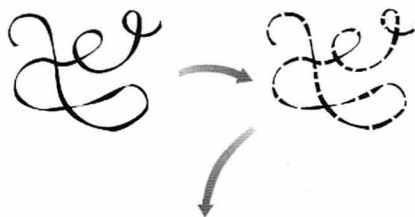
'Race', lejr-tænkning & nonracial humanisme

*En samtale med kulturanalytiker
og Yale-professor Paul Gilroy*



Paul Gilroy med
opretstående kuglepen
i forgrund og New Haven
træer i baggrund.
Foto: Flemming Rogilds

Spørgsmålet er, om racetænkningen ikke i sig selv er en del af problemet, og om vi ikke bliver nødt til at sætte spørgsmålstegn ved de alt for letkøbte former for solidaritet, racebegrebet giver os. Man skulle egentlig ikke tro, det var specielt kontroversielt, men det bliver det, Hvis jeg forsøger at tale om racisme her i Amerika, undviger de. De har ikke lyst til at tale om racisme, men de elsker at tale om "race". Der er intet, der giver dem større glæde end at tale om "race", men racisme vil de ikke tale om.



august 2002 er der hedebløge i New York.

Det tager ikke mere end et par minutter, før tøjet begynder at klistre til kroppen, når man begiver sig ud på gaden. Men ellers er New York både den samme og utrolig forandret. Det er ikke kun, fordi august er amerikanernes egen feriemåned, at der er færre mennesker i gaderne. Angrebet på WTC den ellefte september 2001 har tilsyneladende haft en effekt på antallet af turister i byen. Så man skal indimellem tage sig i at undre sig over, at der er forbavsende tomt i gaderne, men efter et øjeblik eftertanke er det selvfølgelig kun sammenlignet med det sædvanlige mylder, man møder i denne verdens metropol nummer et, hvor ethvert menneske driver gæk med de andre i kraft af det skuespil, han eller hun opfører til eget bedste, og hvor man kan se folk af alle "racer" bemægtige sig byens rum uden at skulle bede om lov hertil. På det punkt virker det, som om der er en langt større harmoni mellem "racerne", end hvad mine forestillinger om den amerikanske virkelighed rækker til. Spørgsmålet er imidlertid, om der bag denne overflade gemmer sig en dybere sandhed. Det er i forsøget på at finde en del af svaret herpå, at jeg er taget til dette virvar af en by på et tidspunkt af året, hvor man rettelig burde befinde sig ved den nærmeste strand. Men når det nu skal være, er New York jo heller ikke at foragte for en, der normalt slår sine folder i den københavnske provins.

Jeg er taget til USA for at tale med Paul Gilroy om hans seneste bog. Gilroy er professor i sociologi og afrikansk-amerikanske studier på Yale University, et af Amerikas mest prestigøse universiteter, i New Haven to timers kørsel nord for New York. For de, der ikke er bange for at dykke ned i historiens arkiver, vil Paul Gilroy – sammen med Stuart Hall, Paul Willis, Dick Hebdige og Angela McRobbie – være kendt som en af Birmingham-



William H. Johnson (1901-1970) *Street Musicians* ca. 1940.

skolens fremmeste repræsentanter, og som en forsker, der både har været med til at sætte forholdet mellem "race", nation og kultur i England på dagsordenen, og også har transformeret denne interesse til de diasporastudier, man i de sidste par år er blevet mere og mere opmærksomme på inden for de kulturstudier, der stadig vedkender sig arven fra Birminghamskolen. Denne udvikling i Paul Gilroys intellektuelle produktion og status som en af de førende diasporaintellektuelle finder man i publikationerne *There Ain't No Black in the Union Jack* (1988) og *The Black Atlantic* (1993). Det er dog først og fremmest den sidste, der har givet ham et internationalt ry på begge sider af Atlanten, idet Gilroy i 1994 blev tildelt The American Book Award fra The Before Columbus Foundation for "The Black Atlantic". Efter et par år som professor i sociologi og kulturstudier på Goldsmiths College i London har han fra og med midten af 90erne fungeret som gæsteprofessor ved Yale University i flere perioder og er nu fastansat samme sted. I mellemtiden har han nået at skrive endnu et banebrydende værk, der til tider får en til miste pusten over den indsigt og det utal af informationer, det rummer. Titlen på dette værk er *Between Camps* (2000), og det er det, jeg skal høre mere om fra forfatteren selv.

Mellem forskellige lejre

Jeg har kendt Paul Gilroy siden 1981 og glæder mig til endnu et gensyn, da jeg køber billet nordpå i Grand Central's lysfyldte katedral af et bygningsværk, og jeg når lige at registrere det pulserende liv på 125. Gade i Harlem, førend jeg overgiver mig til kupeens kølige atmosfære og rejsen gennem forstadsamerika.

Da jeg bliver hentet på stationen, begynder vi os efter at have overstået de første indledende hilsner straks til Yale, der med sine trehundrede år på bagen mest af alt minder om en amerikansk udgave af Oxbridge. Vi finder frem til Gilroys kontor, der er fyldt med bøger, bøger og bøger; en reproduktion af den afrikansk-amerikanske maler William H. Johnson, der boede i Danmark i en periode i 30'erne, og en

enkelt guitar ovre i det ene hjørne. Den bruger professoren til at finde ind i sit eget mentale rum, når arbejdspresset bliver for stort, forklarer han, hvorefter han besvarer min undren over, at man kan udgive den samme bog i to forskellige engelsksprogede lande med to forskellige titler, idet jeg henviser til det faktum, at "Between Camps" faktisk hedder "Against Race" i den amerikanske udgave.

"De amerikanske forlæggere ville ikke give mig lov til at kalde bogen "Between Camps". De engelske forlæggere forstod, hvad jeg ville med den titel, men det gjorde de amerikanske ikke. De følte, at den skulle have en bestemt titel for at kunne sælge, så de besluttede sig for at kalde den "Against Race". Jeg tror faktisk, at det er en af årsagerne til, at den ikke er blevet så godt modtaget i Amerika. Det er ikke en kultur af læsere, vi har herovre. Folk læser ikke bogen. Når de ser titlen, bilder de sig ind, at jeg ikke er solidarisk med det afrikansk-amerikanske samfund, og det mener jeg ikke, man kan læse ud af den bog. Det har været lidt af et problem for mig, at reaktionerne på "Between Camps" i det store og hele har været gode, hvorimod reaktionerne herovre i det store og hele har gået på, at de på forhånd ved, hvad den handler om, når den får titlen "Against Race". Men forlaget troede, at den ville få bogen til at sælge bedre, og jeg kunne ikke forhindre dem i det. Så det har været skuffende. Også sammenlignet med den succes, "The Black Atlantic" har haft. Men det er naturligvis interessant ud fra en helt anden synsvinkel, eftersom jeg føler mig meget knyttet til en titel som "Between Camps" og det, den signalerer. På en måde er den position mellem forskellige lejre vores adresse. Filosofisk, politisk og kulturelt. Jeg er udmærket tilfreds med at befinde mig i det mellemrum mellem forskellige lejre for på den måde at undersøge, hvad det består i, og hvorledes man kan tildele det en værdi, ligesom den historie, en sådan position mellem forskellige lejre er forbundet med, også er en særdeles interessant historie, der berører en række generelle aspekter af mit overordnede projekt. Det er noget, jeg har tænkt en del over i de sidste par måneder. Jeg

har tænkt en hel del på relationen mellem den israelske stat og den jødiske diaspora, som den israelske stat befinder sig i en konstant dialog og konflikt med, ligesom jeg har tænkt en del på forskellen mellem situationen her i sensommeren 2002 og situationen i 1982, hvor Israel invaderede Libanon og hvor massakrerne på flygtningelejrene Shabra og Shatila fandt sted. Det har fået mig til at konkludere, at forestillingen om, at den israelske stat kunne komme til at fungere som kustode for den jødiske diaspora blev ødelagt på det tidspunkt, og at der for så vidt er tale om en gentagelse heraf i dag, hvor man tyve år senere må konstatere, at afstanden til denne position i og for sig er identisk med vores nederlag. Primo Levi¹⁾ sagde allerede i 1982, at diasporaens jøder måtte fungere som den jødiske identitets kustoder, og uden på nogen måde at sammenligne mig selv med Primo Levi er en af de positioner, jeg forsøger at argumentere for i "Between Camps", at diasporaen på tilsvarende vis bør blive den sorte identitets kustode. Efter min mening vil det være en misforståelse, hvis man forsøger at hærde denne position midt i mellem de forskellige lejre, således at den udvikler sig til noget mere solidt, som man kan forsvare som en fæstning, for hvis man gør det, har man allerede lidt nederlag".

En krise i raciologien og en ny form for humanisme
 Et af de temaer, der optager Paul Gilroy, er de måder hvorpå racebegrebet har været med til at lænke de sorte og hvide til hinanden på en sådan måde, at det ifølge ham både har fremmedgjort dem for hinanden og amputeret deres fælles menneskelighed. Dette tema har på forskellig vis været tilstede i det meste af hans produktion, men i "Between Camps" bliver det på den ene side forbundet med en kritik af raciologien baseret på den nyeste udforskning af genomet og på den anden side forbundet med et ønske om at finde frem til, hvad han betegner som et postantropologisk og postracialt syn på, hvad det vil sige at være et menneske, en form for *nonracial humanisme*. Gilroy betragter denne humanisme som et eksplicit svar på

de skader, raciologien historisk har forvoldt, og da jeg beder ham om at uddybe dette, svarer han, at han er nødt til at redegøre for sit syn på Frantz Fanon og hans projekt, hvis han overhovedet skal kunne give et fyldestgørende svar.

"Fanon bruger begrebet epidermalisering", når han vil beskrive, hvorledes det er det, man ser på overfladen af ens hud, der bliver gjort til det karakteristiske for den raciale interaktion. Det er ikke forholdet mellem sorte og hvide, han tænker på, for det refererer til det, han betegner som det sociogenetiske princip, hvorimod epidermaliseringen refererer til det specifikke øjeblik, hvor man bliver fikseret under et bestemt visuelt magtregime. Begrebet epidermalisering refererer til de måder, hvorpå kroppen historisk er blevet indskrevet i en bestemt racial diskurs. I nogle tilfælde kan det være benene, i andre tilfælde hovedskallen og i atter andre genitalierne, næsen og ørerne, der kan udgøre den afgørende raciale forskel. Men det kan også være ens hud, celler eller DNA og tilsvarende fænomener, som man ikke kan måle, men har fået at vide, er der, der kommer til at udgøre denne forskel. Jeg mente, at det ville være værd at tænke over, hvorledes de forskellige elementer af kroppen historisk har været med til at opretholde de raciale kategorier, og hvorledes der historisk har været en hel variation af skalaer på kroppen, der så at sige har fået denne til at tale "racens" sprog. Begrebet epidermalisering refererer derfor også til Fanons forsøg på at forbinde fænomenologien med såvel eksistentialismen som marxismen for på den ene side at sammentænke disse forskelligartede projekter og for på den anden side at kunne bruge dem produktivt i forsøget på at løse den sociogenetiske gåde, som racebegrebet repræsenterer. Det er i hvert fald den måde, jeg forstår ham på i hans første bog "Black Skin, White Masks". For mig er Fanon derfor meget klar, når han beskriver, hvorledes emancipationen fra det raciale regime i sig selv kan være frigørende, eftersom han beskriver de former for menneskelig interaktion, der er mulige under racebegrebets regime, som amputerede former for interaktion. Man må tænke på, at det



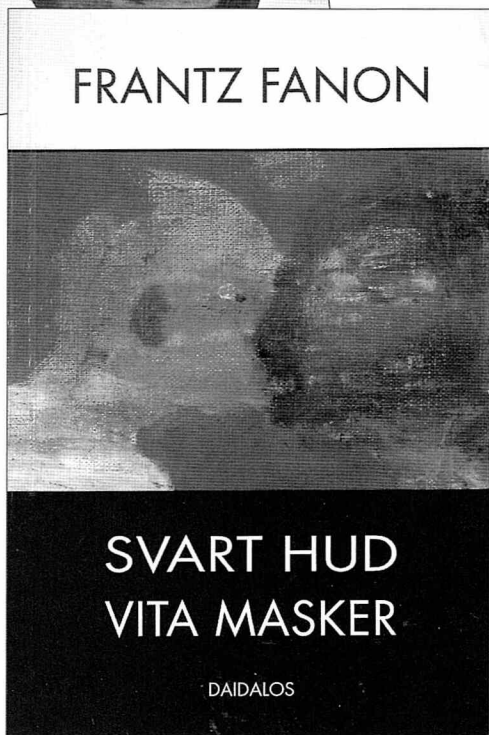
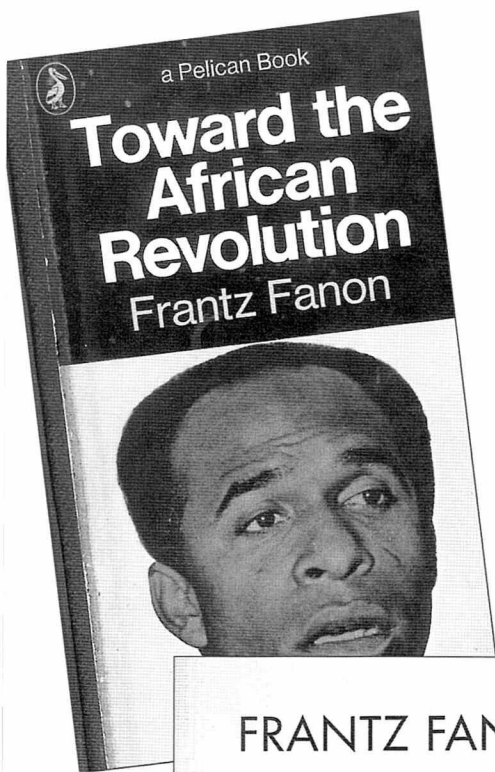
Flygtningelejren Shatila: "Jeg har tænkt en del på forskellen mellem situationen her i sensommeren 2002 og situationen i 1982, hvor Israel invaderede Libanon og hvor massakrerne på flygtningelejrene Shabra og Shatila fandt sted."

er et menneske, der på den ene side er læge, og på den anden side har været soldat under Den anden Verdenskrig, der bruger metaforen om amputerede former for menneskelig interaktion som et fænomnologisk træk ved den menneskelige interaktion. Så det er en metafor, der har en vis vægt."

– "Taler han ikke også om en ny europæisk humanisme eller et nyt europæisk menneske", spørger jeg.

"Han taler om, at man ikke må være blind over for de forbrydelser, Europa har begået", svarer Paul Gilroy. "Det er et af de andre signifikante træk ved den humanisme, han gør sig til talsmand for. En af de præmisser, denne nye humanisme hviler på, består derfor også i, at man anerkender de forbrydelser, Europa har begået, når det drejer sig om forholdet mellem

"racerne". Man kan ikke forestille sig denne nye menneskelighed, denne nye postantropologiske humanisme, uden at have skyggerne fra Europas forbrydelser hvilende over sig. Ellers vil der ikke være noget vundet derved. Det er Europas forbrydelser på dette punkt, der udløser argumentationen. Så når jeg vender tilbage til Fanon, er det for at give mig selv og andre lov til at stille den type spørgsmål, som det var tilladt at stille i kølvandet på det nazistiske folkemord. Det er for at stille de spørgsmål, som det ifølge Fanon var legitimt at stille. Hele diskursen og politikken fra den kolde krig, der i en vis forstand var præget af den nationale frigørelseskamp i de tidligere kolonier, hænger sammen med dette problem. Det virker, som om den liberale politiske kultur forgifter den form for humanisme, som Fanon



Svenskerne kan hvor danskerne tøver! Fanons *Black Skin White Masks* findes således i en svensk oversættelse under titlen *Svart hud, vita masker* (Daidalos 1997). Hvad Fanon siger på svensk? Ja, han siger bl.a. *Negern Finns inte mer än den vite.*

taler om, således at den kommer til at virke alt for letkøbt og overfladisk, når de liberale tager over. De liberale gør alene i kraft af deres sprogbrug den politiske humanisme til et alt for letkøbt og overfladisk fænomen. Det bliver for let og for overfladisk. Men det er kun den ene grænse eller pol i denne problematik, for der er andre positioner, der forhindrer denne form for postantropologisk og nonracial humanisme i at blive udfoldet. Ved den anden finder vi Heideggerianerne og deres forvaltning af humanismebegrebet. Efter min mening er Heideggers argumenter for en antihumanistisk position et forsøg på at mystificere hans forhold til det nazistiske regime, men det er ikke desto mindre den og tilsvarende positioner, der figurerer som den anden fjende af den humanisme, jeg gør mig til talsmand for. Så jeg forsøger på den ene side at argumentere imod de liberale, der har gjort humanismen til et alt for letkøbt fænomen, og på den anden side at argumentere imod dem, der i lighed med Heidegger og hans følgesvende, har fordummet den. Der er ingen af disse positioner, der er rede til at forholde sig til den raciale hierarkisering af samfundsformationen og til den rolle, racismen spiller herfor. I Heideggers tilfælde skyldes det formodentlig, at hans forestillinger om homogenitet og renhed svarer til den raciale metafysiks, hvorimod årsagen til, at de liberale nægter at forholde sig til racismen, formodentlig er, at de ikke kan bære, at den liberale politiske kultur har været medskyldig i racismens udformning. Det er et problem, der går helt tilbage til Locke og Hume og for så vidt også Kant og til disse forfatteres manglende evne til at engagere sig i kolonisamfundets specifikke politiske dynamik”.

– “Nu har Locke, Hume, Kant og Heidegger aldrig været min stærke side”.

“OK. Vi behøver heller ikke at mystificere det. Enhver ved, at der er liberale humanister, og at der er en antihumanistisk position, der har været dominerende på venstrefløjen. Den tidlige, humanistiske Marx blev ikke betragtet som videnskab af studenterbevægelsen, der lyste den form for humanisme i band. De betragtede den som en del af de liberales globale projekt, der ikke havde noget at gøre med et kritisk projekt. Men jeg mener faktisk, at vi er nødt til at tage hele spørgsmålet om humanismen op igen, fordi vi på den ene side kan se, hvorledes de liberale har handlet mod bedre viden, og fordi vi på den anden side kan se, hvorledes Heideggers projekt har ført til en politisk mystificerende strategi”.

– “Er Heideggers projekt identisk med et anti-

humanistisk projekt”, spørger jeg.

“Heidegger ønskede at vise, at nazismen var identisk med humanisme. Det var fuldstændig skingrende vanvittigt, men det var selvfølgelig for at bevise, at han ikke var nazist, hvis man skal sige det kort. Det, der er vigtigt for mig, er imidlertid, at alt dette kan komme til at udgøre elementerne i en anderledes historie om, hvorledes raciologien og dermed også synet på de forskellige “racer” har udviklet sig i Vesten. Dette gælder både for Heideggers antihumanistiske projekt og for den måde, hvorpå den liberale politiske teori har forholdt sig til den raciale udformning af verden. Dermed tænker jeg ikke alene på, hvorledes Locke reviderede et kolonialt projekt, da han gav tegn til nybyggerne om det betimelige i at myrde indianerne i Nordamerika og et helt andet, men tilsvarende fænomen, når Kant spørger sine læsere, om hvilken kæp man skal slå negeren med, ligesom jeg heller ikke tænker på sådanne betydningsfulde naziskribenter i Det tyvende Århundrede som Heidegger og Carl Schmitt, hvis værker i kraft af deres nationalistiske holdninger har forbindelse til en sådan racial udformning af verden, ligesom deres koloniale tankegang dukker frem i deres syn på naturen. Nej, jeg tænker først og fremmest på, at synet på raceproblematikken og raciologien kan forbindes med en helt anden genealogi. Men bortset fra det er der også en anden grund til, at vi endnu engang må engagere os i hele spørgsmålet om, hvad det vil sige at være et menneske, og hvilken form for humanisme, vi i så fald skal forsøge at fremme, og det er udforskningen af genomet og de udfordringer, denne stiller, når vi i stigende grad bliver nødt til at reflektere over, hvad det vil sige at være et menneske og hvor det menneskeliges grænser går. Det er ikke, fordi jeg tror, at denne forskning får os til at tænke, hvor var racismen dog tåbelig. Jeg tror tværtimod, at den nyere udforskning af genomet vil føre til nye hierarkier, der vil være baseret på nye biopolitiske og thanotuspolitiske klassifikationer. I debatterne om eutanasi, hjernedød og hvorledes døden kan måles i forskellige vegetative stadier af en komatilstand, er

der elementer, der peger i retning af en langt større diskussion om det menneskelige livs specificitet. Samtidig med at vi ønsker at holde fast i dets unikke karakter, er der elementer, der peger på, hvor manipulerbart livet er, så selv om jeg ser det som en udfordring for vort syn på raciologien, er der intet, der tyder på, at der ikke vil opstå nye former for hierarkier, nye former for vold og diskrimination, der vil få racismen til at se ud som en meget lille bjørn”.

– “Men siger du på en måde ikke, at der vil opstå en ny racial orden?”

“Jo, en ny orden. En ny biopolitisk orden. Men den vil ikke være baseret på racebegrebet. Der er ganske vist en stabilitet i de raciale kategorier, og der er nogle mennesker, der tror, at man er nødt til at bruge de kategorier, der er med til at undertrykke en, for at forsvare sig, men jeg mener ikke, at det nødvendigvis er den bedste position, man kan indtage. Udforskningen af genomet har ført til et utal af forskellige positioner. Jeg ved ikke, hvordan debatten er i Danmark, men i England er den meget splittet. Der er nogen, der mener, at det private sundhedsvæsen og de dermed forbundne forsikringsskemaer ikke vil kunne fungere, når man allerede umiddelbart efter ens fødsel ved, hvilke sygdomme man er predisponeret til at få, mens der er andre, der mener, at der vil blive skabt en genetisk underklasse, der ikke vil være i stand til at opnå et fuldt medborgerskab. Så er der atter andre, der mener, at denne udvikling også rummer nogle helt nye muligheder for at skabe et helt nyt sprog til alles bedste omkring sundhedsvæsenet, fordi der ikke er nogen mulighed for, at markedets økonomiske logik vil kunne tackle den kompleksitet, dette felt er forbundet med. Hvis man kan komme med den slags argumenter, hvorfor kan jeg så ikke diskutere, hvilke konsekvenser denne udvikling får for racebegrebet. Vi har på den ene side et begreb, der stammer fra Det attende Århundrede, hvor Kant og Linné skændes om, hvor mange “racer”, der er, og på den anden side en revolution inden for udforskningen af genomet, der kræver, at vi endnu engang undersøger, hvori livet og

“Man er nødt til at være fremmed i sit eget land, før man kan forstå det, ligesom man er nødt til at være fremmed for sig selv, før man kan forstå sig selv”.

Foto fra *An Autobiography of an Ex-White Man*.
Transition: The White Issue.

det specifikt menneskelige består, og denne konflikt har efter min mening også sat spørgsmålstejn ved det frugtbare i at bruge racebegrebet”.

– “Så det er det, du mener med, at der er opstået en krise inden for raciologien”.

“Ja, det er sandt. Jeg mener ikke alene, at der er tale om en krise, men at det også har noget at gøre med den måde, vi ser på kroppen. Vi talte tidligere om epidermaliseringen og den udvikling, den har gennemgået med Det nitende Århundredes raceteoretikere som Blumenbach, der ser på kroppen på en bestemt måde, til vore dage, hvor vi scanner kroppen med såvel ultralyd som lys for at afsløre dens sandheder.

Spørgsmålet er, hvilken status racebegrebet har i denne situation. Hvilken status vil racebegrebet få i et sådant territorium? Skal vi blive ved med at holde fast i en forestilling, der stammer fra Det attende Århundrede, hvor vi diskuterer, hvor mange “racer”, der er? Er der fem “racer”, og er europæerne i så fald en “race”? Skal man stadigvæk holde fast ved et sådant begreb som negeren, eller skal vi betragte det som et begreb, der tilhører fortiden? Er der ikke tale om et begreb, der tilhører et bestemt stadie i de politiske og økonomiske institutioners udvikling, som vi for længst har ladet bag os? Vi lider af en falsk ærbødighed over for den slags begreber og forestillinger, der gør os ude af stand til overskride de raciale kategoriseringer i vores tankegang og ude af stand til at forestille os, hvorledes verden ville se ud, hvis de mistede grebet om vores måde at anskue den på. Det er ikke ensbetydende med, at der ikke findes racisme. At man tager afsked med racebegrebet er ikke ensbetydende med, at der ikke findes racisme, som man



skal bekymre sig om. Det ville være de amerikanske konservatives position. De påstår at der ikke findes raciale forskelle, og at der følgelig heller ikke er nogen racisme at bekymre sig om. Men det er ikke det, jeg hævder. Jeg siger, at vi er alt for ærbødige, så når folk forsvarer sig selv, skal man ikke sætte spørgsmålstejn ved de kategorier, de benytter for at beskytte sig. Jeg er naturligvis enig i, at de skal beskyttes, men jeg mener, at vi benytter os af en alt for billig form for solidaritet ved at være så ærbødige over for racebegrebet, når det er det, der bruges. Jeg mener, vi skal aflive begrebet, og en af måderne, hvorpå det kan gøres, er at unklade at reproducere det i vores egen diskurs. Men det betyder ikke, at jeg hævder, at fordi racebegrebet mangler enhver form for integritet, så findes der heller ikke nogen

racisme at bekymre sig om. Jeg siger tværtimod, at racismen bliver endnu farligere, endnu mere eksplosiv, når racebegrebet er uden integritet. Så efter min mening er det ikke et spørgsmål om at sortere den gode form for racetænkning fra den dårlige, for det har vi ikke redskaberne til. Spørgsmålet er, om racetænkningen ikke i sig selv er en del af problemet, og om vi ikke bliver nødt til at sætte spørgsmålstegn ved de alt for letkøbte former for solidaritet, racebegrebet giver os. Man skulle egentlig ikke tro, det var specielt kontroversielt, men det bliver det. Hvis jeg forsøger at tale om racisme her i Amerika, undviger de. De har ikke lyst til at tale om racisme, men de elsker at tale om "race". Der er intet, der giver dem større glæde end at tale om "race", men racisme vil de ikke tale om".

Med disse henvisninger til det ufrugtbare i at benytte sig af de kategorier, der kan være med til at undertrykke en, kommer Paul Gilroy ind på den patologiske sammenfletning af nation og "race", der henviser til en særlig fortolkning og kontrol med sådanne fænomener som identitet, slægtsskab, solidaritet og tilhørsforhold. Det er på forskellig vis en kritik af denne sammenfletning, der går igen i "Between Camps". Bogen rummer derfor også en kritik af enhver form for mekanisk solidaritet og dermed forbundne former for lejrtænkning, der kan hæmme den humanisme, han gør sig til talsmand for.

En gang indvandrer – altid indvandrer? Efter en kort pause, hvor vi nyder solen i det parklignende anlæg omkring Yale, tager jeg tråden op fra før og spørger Paul Gilroy om årsagen til, at racismen er så tabuiseret et emne i USA.

"Hvis man først begynder at gå ind på racismen", svarer han, "er det ensbetydende med, at amerikanerne bliver nødt til at forholde sig til deres egen historie, deres hierarki, deres vold og den segregation, der definerer deres raciale politik. Men de har ikke noget imod at tale om "race". Det kan de gøre i al evighed. For dem er "race" identisk med forbrugerkulturen. Hvor er det interessant, at I kan lide hiphop, når vi elsker country, siger de. Det er den

slags, der er "race" for dem, samtidig med at de understreger, at alle elsker McDonald. De "racer", de taler om, er de fem store "racer" – sorte, hvide, asiater, spaniere og indfødte amerikanere – fra Det attende Århundredes raciale og kulturelle pentagram. Det, jeg er interesseret i, er Europas fremtid, og hvorledes vi kan skabe en politisk kultur, der er i stand til at videreudvikle et multikulturelt Europa, men det betyder også, at vi skal afmontere forestillingen om, at europæeren er en racial kategori, for det er sådan, den fungerer i øjeblikket. De hvide indskrives normalt som europæere i det raciale hierarki, og jeg mener ikke, at begrebet europæer skal blive ved med at være indskrevet i en spøgelsesagtig racial forhistorie".

– "Så det er derfor, Les Back og Anoop Nayak taler om mulighederne for at blive sorte europæere i deres bog *Invisible Europeans*. Det er ikke et spørgsmål, som rejses særlig ofte. I øjeblikket ser det ud, som om man tillader et mindre antal, når man taler om migrationsproblemer i Europa", siger jeg.

"De er altid immigranter. De kommer aldrig ud over den status. De er første-, anden- og trediegeneration. I hvor mange generationer kan man blive ved med at være migrant? Der er nogen, der har sagt fem. Fem generationer førend man ophører med at være immigrant. Jeg er ikke migreret nogetsteds fra. Men det er helt sikkert, at det er et spørgsmål, som det er nødvendigt at rejse, selv om jeg ikke er sikker på, at folk er rede til at forholde sig hertil. Jeg forsøger at gøre det, og der er da også en del, der hjælper os. Tænk bare på det chock, den franske nation oplevede under det forrige verdensmesterskab i fodbold i 1998 i Frankrig, hvor le Pen hævdede, at spillerne på det franske landshold i fodbold ikke var franske, fordi de ikke var repræsentative, men fremmede. Jeg leder faktisk efter en analogi til den situation for at kunne indkredse det Europa, jeg ser for mig. Så jeg er naturligvis også interesseret i, at Europa undersøger dets egen forhistorie og dets mangfoldighed på en måde, der overskrider den gængse diskurs om migranter kontra indfødte. Vi er nødt til at komme ud over den dualitet. Det er noget,

der berører mig meget, for jeg har aldrig været immigrant. Min mor var, men hun tilbragte mere end halvdelen af sit liv i England frem for det sted, hvor hun oprindeligt kom fra, så hvordan kan hun blive ved med at høre til det sted frem for det sted, hun selv valgte at bosætte sig. Hvad er det for en politisk logik, der fastlåser folk til det sted, de er født. Hvis man ser på de data, der er tilgængelige over hele verden, så bliver der flere og flere mennesker, der bor andre steder, end de er født. Tallet vokser faktisk hele tiden. Den massive tvangsflytning af hele befolkningsgrupper, der følger i kølvandet på globaliseringens omstrukturering af kloden, og de dermed forbundne konflikter om retten til at søge asyl eller blive flygtning i Europa, samtidig med at Europa befæster sig selv over for denne mulighed, det er, så vidt jeg kan se, altsammen en del af en og samme historie. Men selv om der er mange problemer i det amerikanske samfund og den amerikanske kultur, så er der ikke nogen fobi over for migration herovre. De bruger også begrebet migration anderledes, end vi gør. For nylig hørte jeg Carl Rove, en af præsidentens rådgivere, der er en af de fire mænd, der styrer landet, holde en tale i radioen, og de spurgte ham, om den ellefte september havde påvirket Amerikas migrationspolitik, og han svarede: Vi ønsker ikke, at den ellefte september skal påvirke vores migrationspolitik, fordi vi føler, at det er fundamentalt for dette land, hvis det skal kunne fungere, at vi er i stand til at forene en villig arbejder med en villig arbejdsgiver, og vi har ikke til hensigt at ændre noget i vores immigrationspolitik, der risikerer at ødelægge dette forhold. Der er ingen i Europa, der ville komme med en sådan udtalelse, fordi de vil bevare deres pensioner og sociale sikkerhedsnet. Hvis du kører en tur i det her område, vil du kunne se, at der er flag overalt på husene, uanset om det er sorte, spaniere, kinesere, koreanere, mexikanere, equadorianere, nigerianere eller polakker, der bor i dem. Der er flag på husene, og selv om deres nationale mentalitet er racielt kodet, er det ikke på samme måde som i Europa. Det er anderledes. Nu mener jeg heller ikke, at det er tilstrækkeligt for venstrefløjen i Europa

at tilkendegive, at vi har brug for immigrationen, fordi vi har brug for andre til at udføre det arbejde, vi ikke selv gider lave. Det mener jeg ikke er et tilstrækkeligt argument. Men selv det giver venstrefløjen ikke udtryk for. Det er kapitalen, der siger, vi har brug for immigrationen. I England ønsker venstrefløjen ikke flere immigranter, fordi de betragter dem som upålidelige og kriminelle. Man er bange for at opgive det populistiske kort, som det tog den så megen energi at overtage fra højrefløjen".

– "I mine øjne virker det, som om det er problem-offer symmetrien, der dominerer den politiske diskurs på dette punkt. Det gælder overalt i Europa, ligesom det også gælder for venstrefløjen. Før i tiden forsøgte man trods alt at skelne mellem de problemer, de etniske minoriteter enten havde eller skabte, og det at stigmatisere dem som enten problemer eller ofre, men de tider synes forbi. Der er ved at opstå en koncensus om nødvendigheden af at diskutere kvoter for antallet af migranter, de respektive værtslande kan modtage, ligesom der er ved at opstå en koncensus om, at de forskellige grupper af immigranter og flygtninge skal kunne bevise, at de kender værtslandets værdier. Man finder endda etniske minoriteter, der støtter den form for retorik", siger jeg.

"Ja, det er rigtigt", svarer Paul Gilroy. "Men siden hvornår har de sorte ikke været i stand til at være højreorienterede. Ikke været i stand til at være konservative, nationalistiske eller sågar dumme. Det er måske dem, der er mest tilbøjelige hertil, fordi de er så desperate efter at imødegå den eksklusion, de støder på, at de ønsker at blive accepteret for enhver pris. Sådan er det i alle tilfælde i dette land. I Californien, hvor immigrationsspørgsmålet faktisk diskuteres, kommer nogle af de mest højreorienterede stemmer i debatten fra de sorte lokalsamfund. Det er herfra, man hører krav om en intensiveret kontrol med immigrationen, og det er der jo ikke noget underligt i, eftersom de kommer til at konkurrere med immigranterne på arbejdsmarkedet. Spørgsmålet er imidlertid, hvad vi, der går ind for en antiracistisk ligestillingspolitik baseret på positiv diskrimination, skal sige hertil. Skal vi

sige, at det i sidste instans er et spørgsmål om antal, eller skal vi forsøge at forholde os mere dristigt hertil og begynde at diskutere den etnicitets- og identitetspolitik, der ligger til grund herfor. Efter min mening er en af nøglerne hertil, at man pakker ideen om immigration ud for at se, hvad den indeholder, for indtil videre ser det ud, som om den varer ved i det uendelige. I England taler folk stadig om disse ting, som om de befinder sig i 60'erne. Da der var oprør i det nordlige England i forsommeren 2001, talte man stadig om det, som om svaret på den protest, der lå til grund for de unge asiateres oprør, var, at de lærte engelsk. Der var ikke nogen af dem, der ikke kunne tale engelsk. De talte formodentlig bedre engelsk end de fleste af de hvide, der var med til at gøre livet uudholdeligt for dem. Så der er aspekter af den politiske diskurs omkring immigration, der fastsfryser debatten, således at

man er ude af stand til at forestille sig, at de politiske vanskeligheder, den er forbundet med, ikke kun strækker sig over en generation, men flere. Men det betyder selvfølgelig ikke, at der ikke er store forskelle fra generation til generation. Forskellen mellem mine forældres generation og min er langt større, end man normalt forestiller sig, og det samme gælder forskellen mellem min generation og mine børns. Ifølge statistikken er det i den generation, man finder det største antal børn af "blandede ægteskaber" og dermed også børn, der har en ret og et tilhørsforhold til England, der rækker langt ud over mit eget, og jeg er endda født i England. Min søn støttede for eksempel England ved det sidste verdensmesterskab i fodbold, og det kunne jeg aldrig gøre. Men hvis man ser på dem, der i dag spiller på det engelske landshold i fodbold, så ligner de ham. Langt de fleste har den samme baggrund.



"Hvad er det for en politisk logik, der fastlåser folk til det sted, de er født. Hvis man ser på de data, der er tilgængelige over hele verden, så bliver der flere og flere mennesker, der bor andre steder, end de er født".
Foto fra TEN-8 – Black Image · Staying on.

Det er ikke bare nogle stykker, men majoriteten. Der er Campbell, der er Cole, der er Sinclair, der er Ferdinand, der er Heskey og flere andre. Det er en udtalt tendens, men det ville måske have været anderledes, hvis vi havde haft en engelsk manager. Så vi skal takke Sven Görän Ericssons kosmopolitiske, nordiske opfattelse af spillet for at have valgt de bedst egnede frem for at være bebyrdet med en helt anden mission, der drejer sig om at demonstrere, hvor ren nationen stadigvæk er”.

Tiden er ved at være inde til at mødes med Paul Gilroys familie til en middag lidt uden for byen. Varmen er efterhånden blevet til at bære, da vi kører gennem de skove, der sammen med marsklandet og de

små bugter omkranser New Haven, hvorefter vi når frem til Stony Creek med dens fantastiske udsigt ud over en mindre bugt. Varmen har gjort luften lettere diset, men vi er tilsyneladende ikke de eneste, der har fået denne idé, så mens der spises, bringer vi hinanden up-to-date med, hvad der er sket siden sidst. På vejen tilbage til familiens amerikanske hjem bliver jeg endnu engang slået af alle de flag, der vejer fra husene i de forstæder, vi kører igennem, før vi kommer frem til et stort, hvidt træhus, der gemmer sig i skoven. Jeg får en rundvisning i huset, tager selv på ekskursion på den kæmpestore grund, rører ærbødigt ved de klipper, der ligger gemt i vildniset og slapper af i den kølige atmosfære, førend vi igen bænker os.



I 1998 hævdede le Pen at spillerne på det franske fodboldlandshold var "fremmede" og ikke franske.

I 2002 siger Paul Gilroy: "Der er Campbell, der er Cole, der er Sinclair, der er Ferdinand, der er Heskey og flere andre. Det er en udtalt tendens, men det ville måske have været anderledes, hvis vi havde haft en engelsk manager. Så vi skal takke Sven Görän Ericssons kosmopolitiske, nordiske opfattelse af spillet for at have valgt de bedst egnede frem for at være bebyrdet med en helt anden mission, der drejer sig om at demonstrere, hvor ren nationen stadigvæk er”.



Værdi- og civilisationssammenstød
For lidt over tyve år siden begyndte en række forskere, heriblandt den engelske filosof Martin Barker, at tale om en ny form for racisme. Denne nye racisme var i modsætning til tidligere tiders biologisk funderede racisme baseret på kulturelle og for så vidt også nationale forskelle der ikke gjorde *De Andre* mindreværdige og dermed mindre menneskelige end deres "værter", men ikke desto mindre konstaterede, at de var "out of place". De sociale, økonomiske og politiske problemer, som deres tilstedeværelse havde forårsaget, kunne kun løses ved at sende dem tilbage til de steder, de oprindeligt kom fra, og hvor de retteligt hørte til. Samtidig hermed opstod der mytiske versioner af *De Andres* kulturelle tilhørsforhold, der kunne retfærdiggøre forskellene i de dermed forbundne nationale og raciale identiteter og dermed også kravet om repatriering.

Debatterne om den nye racismes betydning for den politiske og raciale diskurs har siden da præget den europæiske og ikke mindst den engelske debat. I den forbindelse har Paul Gilroy været en af de mest fremtrædende forskere, der på forskellig vis har peget på den nye racismes betydning for forholdet mellem nation, "race" og kultur i den engelske samfundsformation. Det er derfor overraskende, at han i "Between Camps" fastslår, at den ny racismes betydning er faldende, og da jeg beder ham om at uddybe dette, svarer han:

"Vi har netop talt om sport, og et af tegnene på, at den kulturalistiske forståelse af de raciale forskelle er ved at miste sin betydning, kan man netop finde i sportens verden. I dag er det endnu engang blevet acceptabelt at komme med genetiske forklaringer på for eksempel atletikpræstationer, og der er ikke nogen, der siger: Stop et øjeblik. Det beskæftigede vi os med i 50'erne og 60'erne, hvor vi havde alle diskussionerne om de biologiske klassifikationers manglende integritet. Så det er ikke længere uacceptabelt at tale om de raciale kategorier på en biologisk måde, og jeg tror, at det er et af de punkter, der er signifikant for den biokulturalisme, der har ligget til grund for den måde, hvorpå et

sådant begreb som den nye racisme bruges på i dag. Jeg tror, at relationen mellem det biologiske og kulturalismen har ændret sig. Så vidt jeg kan se bliver det biologiske aspekt langt mere fremtrædende i den populistiske debat, som vi i stigende grad konfronteres med på dette område, og det virker også, som om folk har det fint med det, fordi de betragter de kulturelle kategoriseringer som alt for uhåndterlige. På mange måder virker det, som om den kulturelle racisme har nået et punkt, hvor man har lagt alle argumenterne omkring patologiseringen af de sortes kultur bag sig. Samtidig er der på den ene side opstået en voldsom interesse for den asiatiske kultur og på den anden side fremkommet endnu flere kulturalistiske argumenter efter den ellefte september om, hvorledes vi skal forstå den stigende antagonisme i verden, som vi i vores del af verden projicerer over på anden- og trediegenerationen som et civilisations-sammenstød. Så alt dette er for mig at se udtryk for, at de kulturalistiske argumenter tager dig i én retning, mens de biologiske tager dig i en anden. På det punkt er der sket et brud, idet der har været tidspunkter, hvor det kulturelle og det biologiske arbejdede i samme retning. Der har været tidspunkter, hvor vi kunne sige, at vi havde en national kultur med en bestemt historisk arv, der var biologisk nedarvet. Man kunne således tale om en bestemt national kultur, der blev truet af folk, der ikke var i besiddelse af den samme nationale karakter og det samme temperament, som vi havde, så på det punkt befandt det biologiske og det kulturelle sig i en samklang med hinanden. Men sådan forholder det sig ikke længere. Der er ikke nogen, der ved, i hvilken retning det biologiske vil føre os, og selv om det kulturelle stadig udspilles i dets kulturalistiske varianter i den raciale diskurs, så har denne diskurs fået en langt mere civilisatorisk karakter end tidligere. Der er i langt højere grad end tidligere blevet tale om et sammenstød mellem forskellige civilisationer. Men jeg ved ikke, om det er sådan i Danmark".

– “Der er også ved at ske et sådant skift fra kultur til værdier til civilisationer i den offentlige debat i Danmark. Der er endda nogen, der hævder, at der efter den ellefte september kun er en civilisation”, siger jeg og tilføjer så. “Med hensyn til den nye racisme er det for mig at se et problem, at enhver racist med respekt for sig selv aldrig vil betegne sig selv som racist, fordi de har den gamle racisme som referencerammen. De er faktisk i stand til at vride debatten på en sådan måde, at den kommer til at repræsentere denne overgang fra en kulturdiskussion til en værdi- og civilisationsdiskussion. Nogle af de kommentatorer, der har analyseret den højrepopulistiske vækst i Europa i de sidste par år har endda beskrevet Pia Kjærsgård fra Danmark og Pim Fortuyn fra Holland som postmoderne populistere til forskel fra LePen fra Frankrig og Jörg Haider fra Østrig, der i højere grad benytter sig af referencer til nazitiden i deres argumentation”.

“Jeg har altid forudsagt, at der ville komme en situation, hvor vi ikke længere ville være i stand til at benytte os af en moralsk fordømmelse, der stammer fra Den anden Verdenskrig, når vi skal finde frem til, hvem der er på hvilken side”, svarer Paul Gilroy. “Vi er nødt til at finde frem til et meget mere nuanceret og udviklet begrebsapparat, således at vi bliver i stand til at vise, hvem der er fascist, og hvorfor vi er imod dem. Vi bliver nødt til at gøre folk endnu mere bevidste om, hvornår de bliver konfronteret med fascistiske argumenter. Hvis de aldrig har været udsat for dem, hvis de aldrig har været tvunget til at engagere sig i problematikken eller tvunget til at tage fascismen alvorligt som ideologi, er det ikke sikkert, at de er i stand til at genkende den, når den dukker op. Så det forsøger jeg også at plædere for i “Between Camps”, når jeg siger, at vi bliver nødt til at kunne registrere, hvori de fascistiske argumenter består. Der er flere, der har advaret mig imod at bruge et sådant begreb som fascismen, men jeg mener nu, at det er korrekt at kalde den form for ultranationalisme, som højrepopulismen repræsenterer, for en form for artsbeslægtet fascistisme. Fascis-

men skal ikke reserveres til 1930ernes fascistiske bevægelser i Tyskland og Italien og de andre steder, hvor den slog rødder dengang. Jeg mener faktisk, at det er muligt at se på den fascistiske historie på et globalt plan, således at man kan identificere en række ideologiske, historiske og moralske træk ved den. Så Pia Kjærsgård og Pim Fortuyn overrasker mig ikke som fænomener. I England har Nick Griffin fra British National Party dog endnu ikke frasaet sig enhver forbindelse til nazismen, men det vil ikke vare længe, førend der kommer en person, der hævder, at han i lighed med Kjærsgård og Fortuyn først og fremmest er patriot, og når det sker, vil der også være sorte ved hans side. I en vis forstand vil det også gøre det hele mere troværdigt, for der vil ikke være nogle lette svar på en sådan situation. Samtidig vil det komme til at fungere som et argument imod en al for forenklet opfattelse af raceproblematikken. Der er heller ikke nogen, der for alvor vil påstå, at sorte ikke er i stand til at internalisere den slags værdier. Det er først, når spørgsmålet kommer til at dreje sig om Islam, at det for alvor begynder at bide”.

– “I din bog sætter du denne diskussion i relation til såvel lejrtænkningen som de faktisk eksisterende lejre. Du betragter lejren som en særlig form for nationalisme, der er i opposition til den diasporiske forståelse af forholdet mellem “race”, nation og kultur, som du er tilhænger af, og beskriver lejren og lejrtænkningen som en form for biopolitik. Du tillægger også vidnesbyrdene fra de, der rent faktisk har levet i sådanne lejre som koncentrationslejrene, en særlig værdi”, siger jeg.

“Ja, lad os tale om det sidste aspekt”, svarer Paul Gilroy. “Jeg hører normalt ikke til dem, der betragter lidelsen som nyttig, men der er aspekter i de måder, hvorpå man reflekterer over naziperioden og det nazistiske folkemord, der kan være nyttig for vores forståelse af samtiden. Der er en specifik filosofisk, historisk og kritisk indsigt, som man kan opnå ved at reflektere over denne historiske periode, ligesom nogle af teksterne fra denne periode viser, at hvis vi skal gøre os noget som helst håb om at gøre vores kamp for en ny

humanisme legitim, må vi samtidig reflektere over, hvad en sådan ideologi som racismen i modsætning til andre ideologiske systemer kan få folk til at gøre. Racismen er forbundet med visse træk og effekter, der viser, at det raciale hierarki fremmer en bestemt form for tænkning og bestemte former for interaktion med naturen og andre mennesker, som jeg mener, det er frugtbart at fokusere på. Det er derfor, jeg betragter sådanne forfattere som Primo Levi og Jean Améry⁷⁾ som interessante, for de forholder sig hele tiden til dette spørgsmål. En af de ting, Levi taler om, er den særlige form for vold, racismen er med til at fremme, og som ikke findes på den samme måde og i samme omfang i andre sammenhænge. Jean Amérys arbejde tager en anden retning, der for mig at se kan bruges til at se kritisk på den status, hjemmet og den dermed forbundne tvangsforflytning har i moderne kritisk teori. På det punkt kan hans værker bidrage til en yderligere debat om disse emner, men hans forsvar for det, han betegner som en radikal humanisme, er også interessant. I hans tilfælde bliver den forbundet med den særlige form for lidelse, man oplever, når kroppen bliver ældre. Han har skrevet en meget smuk bog om aldring, men han endte, ligesom Levi, med at begå selvmord⁸⁾.

– "Hvorfor?"

"Jeg tror ikke, at det er så enkelt, at man må forklare det som et resultat af hans oplevelser med at have været interneret under nazismen, således at han besluttede sig for ikke længere at ville leve, fordi det simpelthen blev for pinefuldt. Jeg tror, det er mere kompliceret. Améry gør det til et filosofisk argument omkring livets tragiske natur i al almindelighed, samtidig med at han argumenterer for en relation mellem selvmord og frihed, der går helt tilbage til Montesquieu. Hvis man skal være grov, så er det måske alligevel ikke særlig let at leve et liv efter den slags oplevelser. Så det er skuffende, at han og Levi vælger selvmordet, men det er ikke overraskende. Deres erfaringer fra koncentrationslejrene viser jo også, at der er en sammenhæng mellem frihedsbegrebet på den ene side og det at gøre sig til herre

over sit eget liv ved at vælge at begå selvmord på den anden. Bortset fra det mener jeg også, at deres erfaringer og beskrivelser af, hvorledes livet i den slags lejre som Auschwitz blev levet, viser, at den form for indespærring i forskellige former for lejre aldrig er langt borte, når ultranationalismen er på spil. Så jeg er også interesseret i den betydning, lejrene har som institutionaliserede, marginale rum, hvor man er socialt døde, men biologisk og økonomisk aktive, ligesom jeg er interesseret i disse lejres historie i kolonierne. Det var jo her, de blev udformet som steder, hvor man kunne placere de lavere former for liv, således at man både kunne manipulere med dem og kontrollere dem. De blev jo oprindeligt opfundet i kolonierne under den spansk-amerikanske krig på Cuba og under Boerkrigen i Sydafrika, og en af dem, der har bidraget til denne historie, er Sven Lindquist. Jeg beundrer hans bog "Udryd de sataner" for det mod, der ligger til grund herfor, og for den forskningsindsats, den repræsenterer. Men hvis vi skal vende tilbage til Fanon, så var han jo interesseret i at helbrede folk, der var blevet skadet af den raciale orden og det dermed forbundne raciale hierarki. Det gælder både ofrene og gerningsmændene, selv om de er blevet skadet på forskellig vis, for det raciale hierarki gør alle-og-ehver vanvittige. Fanon forsøger derfor også at vise, at der findes en vej ud af den form for patologi, som man kan identificere. Det er imidlertid ikke gennem volden, for selv om den voldelige kamp imod kolonisatorerne kan fungere som et middel til at opnå en form for national selvbestemmelse, er volden aldrig udtryk for den endelige historie. Der sker altid noget efter den. Fanon taler da også om, hvorledes revolutionen bliver konfiskeret af dens nationale agenter, når de opfordrer folk til at hengive sig til volden, i en manikæisk verden, som han ikke føler sig tryk ved, fordi den hverken repræsenterer en helingsproces for de koloniserede eller kolonisatorerne⁹⁾.

Negativ loyalitet.

Det har været en lang dag.

Da familien er gået i seng, sætter jeg mig udenfor i mørket. Jeg mindes ikke at

have hørt lyden fra cikaderne være så kraftig i de middelhavslande, jeg har rejst i, så jeg overgiver mig til denne vellyd, før jeg lægger mig til at sove. Den næste dag er familien optaget af andre gøremål, og jeg bruger den første del af dagen på at læse i Vron Ware's og Les Back's nye bog *Out of Whiteness* om, hvad der kan ske, når mennesker i et samfund stratificeret efter "race", nægter at acceptere de privilegier, der normalt er forbundet med det at være hvid. Lidt senere er det blevet tid til at genoptage samtalen. Jeg spørger Paul Gilroy, hvorledes det er muligt at leve mellem forskellige lejre, og hvorledes det påvirker ens forhold til solidaritetsproblematikken.

– "Hvem er man solidarisk med, når man lever mellem forskellige lejre? Hvem er man solidarisk med, når de fleste solidaritetsformer er baseret på forskellige former for lejrtenkning", spørger jeg.

"Når man placerer sig imellem lejrene, kæmper man for retten til at være dissident. Man kæmper for en kultur, der er rigere, end den nationalstaten tilbyder, og man kæmper for en kosmopolitisk retfærdighed, der ikke er baseret på en etnocentrisk retfærdighed", svarer Paul Gilroy og tilføjer. "Derudover er der to ting, jeg vil sige. Den første drejer sig om idealet om, at man skal elske sin fjende, ligesom man skal elske den fremmede, og iøvrigt skal forholde sig åben til forestillingen om, at ethvert menneske i det mindste potentielt er et menneske, man både kan være åben over for, og som man kan elske på lige fod. Vi befinder os imidlertid i en politisk tradition, der betragter forestillingen om, at man kan udvikle et kosmopolitisk forhold til resten af verden som en vrangforestilling. I dens mere naive former betragtes den endda som en forestilling, der banaliserer forestillingen om, hvad kærlighed er. Det er i hvert fald det budskab, man får, når man læser Freuds *Kulturens byrde*, hvor den person, der forsøger at elske hele verden, devaluerer forestillingen om, hvad kærlighed er. Det er det samme budskab, man får, når man læser Levi-Strauss. I det essay, han skrev efter FN's erklæring om menneskerettighederne og deklARATIONEN om raciale forskelle i slutningen af 40'erne,

siger han, at de fleste mennesker lever i en verden, hvor de, der befinder sig i udkanten af deres landsby, betragtes som undermennesker. Så forestillingen om, at man kan elske alle ligeligt og udvikle et åbent og solidarisk forhold til verden, ser ud til at være en fantasiforestilling, de privilegerede i Vesten har skabt. Det, jeg vil sige med det er, at de fleste former for solidaritet tilsyneladende er bundne i den forstand, at de er begrænsede til bestemte erfaringer eller til en bestemt historie frem for en historie præget af forflytninger. På den anden side tror jeg også, at der findes en modtradition eller en mindre tradition inden for den vesteuropæiske modernitet, der har det stik modsatte udgangspunkt, ligesom jeg tror på, at den kan rekonstrueres. Det er en tradition, der har sine rødder i en forestilling om, at man – og det er noget, jeg i høj grad forbinder med Montesquieus skrifter – for at forstå sig selv og sin kultur også må være fremmed over for den på en temmelig fundamental måde. Man er nødt til at være en fremmed i sit eget land, før man kan forstå det, ligesom man er nødt til at være fremmed for sig selv, før man kan forstå sig selv. Prisen for at forstå ens egen kultur er i en vis forstand, at man forholder sig til den som en fremmed, og det samme gælder forholdet til en selv".

– "Er den form for fremmedhed det samme som at leve midt imellem de forskellige lejre?"

"For mig er denne form for fremmedhed forbundet med det at leve mellem forskellige lejre. Den fritager en for alt for lette forestillinger om, hvad det vil sige at være hjemme, eftersom denne holdning også giver udtryk for, at man er fremmed, uanset hvor man er. Det er prisen for at forstå sig selv. Den siger også, at man både kan elske og lytte bedre og være i en bedre form for solidaritet fra den position, fordi kravene til ens solidaritet ikke er mere eller mindre tilfældigt bestemt af ens nationale fællesskab. Vi har aldrig været særlig gode til at demonstrere, hvorledes kampen mod slaveriet og de koloniale og imperiale kræfter også har været forbundet med translokale solidaritetsforestillinger, der fungerede over store afstande. I

stedet for at hævde, at de mennesker, der ikke selv var slaver, handlede i solidaritet med de slaver, der befandt sig tusindvis af kilometer borte, devaluerede forestillingen om, hvad kærlighed er, ville det måske være mere passende at sige, at de viste os, hvilke forbindelser der var mulige i solidaritet med de lidelser, der fandt sted langt borte. I dag er vi endda i besiddelse af de teknologiske ressourcer, der gør os i stand til at udstrække denne opmærksomhed og solidaritet til de, der lider, på de mest fjerne steder på kloden. Vi har en teknologisk mulighed for at blive nærværende over for hinanden på hidtil ukendte måder. Så jeg mener, at vi er nødt til at revidere forestillingen om, at den kosmopolitiske solidaritet er identisk med nationalstaternes indbyrdes solidaritet, men at den kan overskride markedets og staternes grænser. Vi er nødt til at ændre vores syn på den mulighed, og det forbinder jeg med at leve midt mellem de nationale lejre, jeg taler om. I mine øjne er det først og fremmest den solidaritetsmodel, der stammer fra nationalstaterne, der er skyld i miseren, og selv om Marx og Engels i Det nittende Århundrede hævdede, at klassesolidariteten var stærkere end den nationale solidaritet, var det i bund og grund den samme solidaritetsform, de talte om. Efter min mening bliver vi imidlertid nødt til at opfatte solidariteten på måder, der ikke er forbundet med det samme autoritære og militaristiske krav om, at vi alle skal stille op på rad og række. Vi behøver heller ikke at slås i dag på samme måde som tidligere. Orwell og hans generation tog til Spanien for at deltage som frivillige i borgerkrigen. Der var ingen, der sagde, at han devaluerede forestillingen om, hvad kærlighed er, ved at gøre dette, og i dag kan man finde frivillige, der tager til Palæstina for at stille sig imellem de israelske tanks og Arafats hovedkvarter. De tager ikke derved for at slås, men for at fungere som vidner i konfliktsituationer, hvor bruddet på informationsmonopolet er et *must*. Så jeg tror, at vi har nye muligheder for at manifestere den form for solidaritet på en sådan måde, at den overskrider den gamle krigerverden. Vi har muligheder for at skabe helt ny forbindelser, og



“Jeg har altid været fascineret af Richard Wright, der taler om en negativ loyalitet over for moderniteten”. Foto fra: Michael Fabres bog “The Unfinished Quest of Richard Wright” – Richard Wright i samtale med Jens August Schade i 1956.

det har jeg lyst til at tildele en vis værdi. Rorty siger ganske vist, at vi er nødt til at vælge mellem at privilegere ens egen gruppe og pretendere det, han betegner som en umulig tolerance over for andre grupper. Det er det værdiargument, vi allerede har været inde på. Men jeg tror, der er andre muligheder, og det er dem, jeg forsøger at referere til, når jeg bruger begrebet *kosmopolitisk retfærdighed*. Jeg mener, at vi også juridisk kan ane fremkomsten af en ny verdensorden, en ny verdensdomstol, baseret på en menneskerettighedsdiskurs. Vi bliver i alle tilfælde nødt til at blive mere fantasifulde, og her rummer menneskerettighedsdiskursen en mulighed for at fremme nogle af de diskussioner om, hvad det vil sige at være et menneske, jeg er interesseret i, og den behøver ikke at være indlejret i koldkrigsdiskurs. Men den skal selvfølgelig oversættes til en lang række andre udtryksformer”.

– “Hvordan forholder det sig til det, du betegner som en negativ loyalitet til moderniteten?”

“Jeg har altid været fascineret af Richard Wright, der taler om en negativ loyalitet over for moderniteten. Som intellektuel var Wright beslægtet med Orwell. Han var både imod den kommunistiske blok

og kapitalismen. En amerikansk regeringsagent, der skyggede ham hele hans liv, kunne ikke forstå, hvorledes han både kunne være fjendtligt indstillet over for sovjetkommunismen og kapitalismen. For mig er det imidlertid sådanne intellektuelle som Orwell og Wright, der forsøgte at forestille sig en anden verden, der ikke var styret af en manikæisk højre-venstre logik, men følte sig forpligtet over for denne nye moralske mulighed, der har fascineret mig. Wrights betegnelse for denne position er en negativ loyalitet over for moderniteten. Man er loyal over for den, omend modstræbende, fordi man, som Fanon siger, er tilbøjelig til at huske de forbrydelser, Europa i selvsamme modernitets navn har begået i løbet af dets koloniale og imperiale forhistorie. Så pointen er, at vi er nødt til at huske på de forbrydelser, Europa har begået i dets forsøg på at modernisere og styre andre dele af verden, således at der blev tale om en ren verden. Vi er nødt til at være specielt opmærksomme over for disse aspekter af Europas forhistorie, hvis vi skal lykkes med det humanistiske projekt, jeg er interesseret i, for uden erindringerne om de lidelser, ofrene for denne historie har været udsat for, kommer vi ingen vegne. Man kan kun udforske grænserne for denne nye humanisme, hvis man holder sig skaderne for øje. Hvis man mister dette spor, kan man lige så godt stoppe”.

– “Er du ikke bange for, at de yngre generationer er for historieløse til at kunne deltage i en sådan opgave?”.

“Jeg er ikke så pessimistisk på det punkt. Det ville have været noget andet, hvis forbrugerkulturen fungerede, men aktivisterne i den anti-neoliberale bevægelse viser jo også, at de er utilfredse med den. Så de skal nok finde deres egen vej. Men det betyder naturligvis ikke, at man ikke skal gøre noget, og at man ikke skal kæmpe for at bringe en historisk bevidsthed ind i den privatisering af kulturen, der i dag truer enhver form for offentlighed. På det punkt mener jeg også, at Europa har en bestemt forpligtigelse. Det, der stadigvæk er tilbage af velfærdsstaten, er for mig at se en utrolig global ressource, hvis man skal gå imod markedets og for-

brugerideologiens diktater. Så kan man naturligvis, således som mange af de konservative kritikere i de skandinaviske lande gør det, hævde, at tilstedeværelsen af asylsøgere, flygtninge, fremmede og indvandrere undergraver det solidaritetsgrundlag, der er forudsætningen for, at velfærdssamfundet kan hænge sammen. Hvis man ikke har et homogent samfund, kan velfærdsstaten ikke opretholdes, hævder de, for det er den manglende homogenitet, der får systemet til at bryde sammen. Men jeg accepterer ikke det argument”.

– “Hvorfor ikke?”.

“For mig at se har der aldrig været den homogenitet, som de taler om, og alle de kriterier, de bruger for at specificere, hvori den består, er i en vis forstand fobiske. De tjener kun til at understøtte en bestemt nostalgisk sensibilitet, der ikke svarer til noget som helst. Så det er den første grund. Den anden grund er, at argumentationen er baseret på en forestilling om, at den ubudne indtrængen af folk udefra kun kan ses som en form for tab, og det tror jeg heller ikke på. Jeg tror, at der kan fortælles en helt anden historie om indvandrernes tilstedeværelse i ethvert land og i enhver større by, der viser, at der er noget andet på spil end et tab, og det vil jeg sætte i relation til det, jeg tidligere har sagt om værdien af at være fremmed for sig selv og ens egen kultur, for det er en værdi, der kan forstærkes af mødet med de fremmede. Nu er jeg godt klar over, at der også i de skandinaviske lande er en vis panik over for den islamiske kultur, og at den naturligvis er blevet forstærket efter den ellefte september og efter “æresdrabet” på Fadime Sahindal i Uppsala, men jeg mener ikke, at disse spektakulære begivenheder er udtryk for et større værdisammenstød end de racistiske mord på Benjamin Hermansson i Oslo og Stephen Lawrence i London. De er udtryk for gerningsmændenes værdier, men ikke nødvendigvis for en bestemt kulturs værdier, og folk er godt klar over, at de på enhver tænkelig måde er forkerte. Problemet er i langt højere grad, hvorfor disse begivenheder bliver racialiserede, og hvad det er, der får folk til at foretage en sådan kulturel

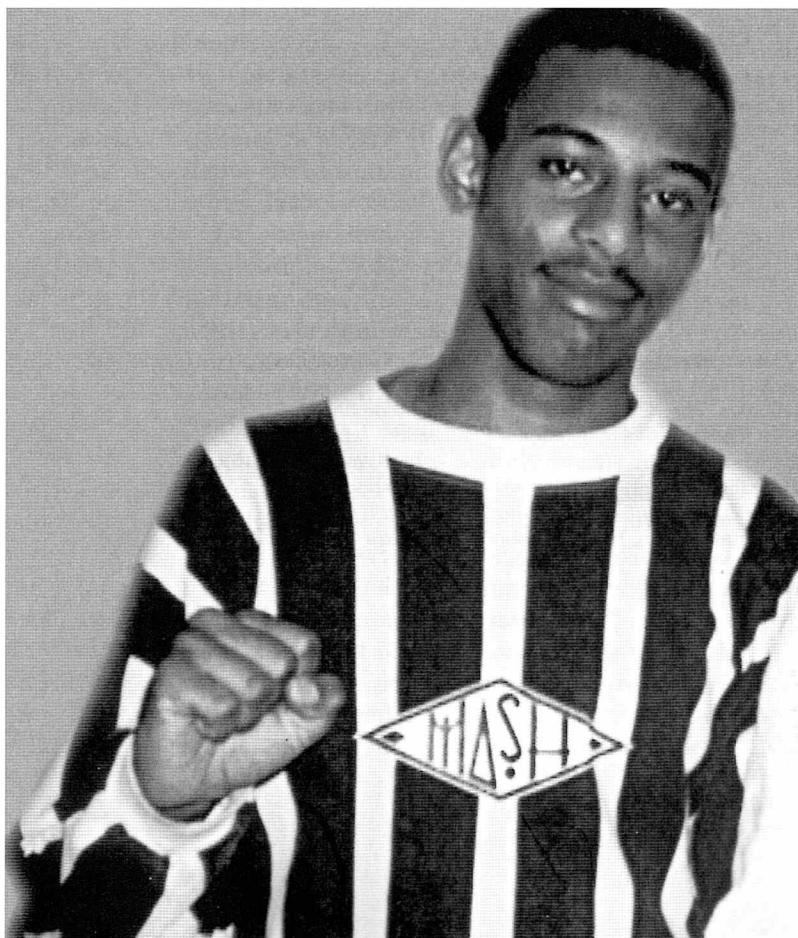
kompensation i forståelsen af deres privatliv. Det er en problematik, der kan forbinde angsten hos den "indvandrerfader", der ender med at dræbe sin datter, med den angst andre mænd også oplever, for jeg tror ikke, at det er noget, der karakteriserer den islamiske kultur som sådan. Forholdet mellem mænd og kvinder undergår i dag sådanne forandringer, at det dels kræver en række nye forhandlingsformer mellem dem og dels skaber en ekstrem angst for, hvorledes man skal tackle denne situation. Det er det, der er fællesnævneren, og ikke et eller andet kulturelt træk ved den ene eller anden kultur".

– "I din bog stiller du flere gange spørgsmålet: Hvad er antiracister for? Der er ikke noget enkelt svar på dette spørgsmål, men så vidt jeg kan se, er det de transkulturelle møder, der sammen med den kosmopolitiske retfærdighed er en del af dit eget svar".

"Ja, det er rigtigt. Men jeg forbinder det også med det, jeg kalder for et indifferent demokrati. Så jeg føler mig ikke overbebyrdet af en antropologisk forpligtigelse i mit møde med andre mennesker. Jeg føler

ikke, at jeg er forpligtiget til at skulle forstå ethvert element i deres kultur. Jeg ønsker ikke at føle mig bebyrdet af en forpligtigelse til at forstå ethvert element af *De Andres* kultur, for det aspekt ved de forskelligheder, vi støder på i mødet med De Andre, er for mig at se forbundet med forbrugerkulturen. Jeg behøver ikke at forbruge andre, ligesom jeg heller ikke behøver at kende den antropologiske sandhed i de kulturer, jeg støder på i min dagligdag, der er forskellige fra min. Jeg er rede til at tro på dem og rede til at tro på en vibrende offentlig kultur, der overlader visse elementer af denne forskellighed til privat sfæren. Så når jeg taler om et indifferent demokrati, mener jeg ikke, man skal være ligegyldig eller usympatisk over for andre, men jeg føler mig bare ikke forpligtiget til at vide alt om dem. Jeg opfatter en sådan forpligtigelse som en blanding af *fobi* over for De Andre og *filia* over for dem. Vi ønsker både at blive og at æde De Andre. Med hensyn til mit eget liv så håber jeg, at mine børn har været udsat for tilstrækkelig mange forskelligartede påvirkninger til, at de kan gøre krav på en form for

verdensborgerskab, for den idé må efter min mening komme på dagsordenen på et eller andet tidspunkt. Jeg er godt klar over, at folk vil kalde det for uto-pisk, og det er det også, men det har jeg ikke noget imod. Kritikerne heraf vil naturligvis spørge mig om, hvad der



Stephen Lawrence.
Foto fra Brian Cathcart: "The case of Stephen Lawrence"

sker med det globale demokrati, når det bliver nedstemt, men jeg vil ikke intimideres til at forholde mig tavs på den måde. Vi bliver nødt til at finde frem til en styreform, der ikke er baseret på nationalstaten, men på en udvidelse af den”.

Der er en verden uden for New Haven, og det er på tide at bryde op. Vi har besluttet os for at tage ind til New York. Samme aften er der koncert med Charlie Haden og den cubanske pianist Gonzalo Rubalcaba på Blue Note. Paul Gilroy har i de sidste tredive år været nærmest besat af en lidenskabelig kærlighed til musikken fra alle mulige hjørner af kloden, og han siger selv, at det er Rubalcabas kreolske modernisme, der med sit lydlandskab har været en af forudsætningerne for de tanker, der kommer frem i “Between Camps”. Vi kører ad motorvejen ind mod byen og når i sidste øjeblik at slippe ud af en trafikprop omkring Bronx, således at vi kan nå frem til vores bestemmelsessted i Greenwich Village. Charlie Haden har dedikeret denne sommeraftens koncert til det skønne, og det er det i sandhed også at høre ham og Rubalcaba spille den ene bolero efter den anden. Der er fred i vore hjerter, da vi skilles.

Noter:

***Levi, Primo** (1919 – 1987). Italiensk forfatter og kemiker. Levi blev på grund af sine aktiviteter i den antifascistiske modstandsbevægelse under Den anden Verdenskrig arresteret og deporteret til Auschwitz i 1944. Han overlevede Auschwitz og de efterfølgende 8 måneder, som han tilbragte som flygtning i Rusland, førend det lykkedes ham at vende tilbage til Italien. Dette har han siden beskrevet i en række værker, hvoraf flere er oversat til dansk. Se f.eks *Hvis dette er et menneske* (København, 1989). Levi begik selvmord i 1987 67 år gammel.

***Epidermalisering** – fordanskning af det engelske epidermalisation. Epidermis betyder overhuden eller det øverste lag af huden, og det er dette – latinske – begreb, der ligger til grund for det her anvendte begreb epidermalisering. Der er tale om en proces, hvor det yderste lag af kroppen og kropsstrukturen fikseres på en sådan måde, at det kan indpasses i en bestemt racial kategorisering og dermed kan være med til at opretholde en række raciale forskelle. Der er således tale om en proces baseret på såvel reduktionisme som stigmatisering. Hos Franz Fanon stammer det fra hans kliniske observationer, og han bruger det til at beskrive det internaliserede mindreværds kompleks, de sorte historisk har skullet frigøre sig fra, i deres anti-koloniale kamp mod nationalismen og racismen.

***Améry, Jean** (1912 – 1978). Østrigsk forfatter og kommentator. Blev født som *Hans Maier* i Wien. Fik en katolsk opdragelse og blev først klar over sine jødiske rødder, da han var midt i tyverne. Studerede litteratur og filosofi i Wien og var i 1934 med-udgiver af tidsskriftet *Die Brücke*. Flygtede til Belgien i 1938. Blev i 1940 interneret som “fjendtlig udlænding”, men flygtede og tilsluttede sig den kommunistiske, tysksprogede modstandsbevægelse. Blev arresteret i 1943 og sad i to år i koncentrationslejrene Auschwitz, Buchenwald og Bergen Belsen. I 1945 flyttede han til Bruxelles og blev i midten af halvtredserne korrespondent for en række schweiziske aviser i London, hvor han begyndte at skrive under synonymet Jean Améry. Har udgivet en række digte, essays og fortællinger, herunder et værk om selvmordet som mulighed *Hand an sich Legen. Diskurs über den Freitod* (1976), og har ligeledes modtaget flere priser for sit forfatterskab. Begik selvmord i Salzburg i 1978.