

Kunskap för nya verkligheter

BOSSÉ BERGSTEDT & ANNA JOBÉR (RED.)

GRÄNSLÖS NR 7 2016 | CENTRUM FÖR ÖRESUNDSSTUDIER | ISSN 2001-4961

Centrum för Öresundsstudier (CORS), Lunds universitet, har i uppdrag att skapa nätverk och beforska frågor som rör Danmark, dansk-svenska relationer samt Öresundsregionen. Som ett led i detta arbete arrangeras årligen flera workshops till vilka forskare inbjuds att diskutera angelägna frågor, forskningsansatser och forskningsresultat.

Kunskapen om de frågor som behandlas sprids genom CORS:s bokserie samt genom tidskriften **Gränslös. Tidskrift för studier av Öresundsregionens historia, kultur och samhällsliv.**

Tidskriften riktar sig till forskare, men vänder sig även till studenter, opinionsbildare och en allmänt intresserad allmänhet. Den är tematiskt uppbyggd vilket innebär att varje nummer kretsar kring en bestämd fråga. Gränslös är tillgänglig via Centrum för Öresundsstudier hemsida och är kvalitetsgranskad av ett redaktionsråd.

Temat för det sjunde numret är kunskap.

GRÄNSLÖS
Tidskrift för studier av Öresundsregionens
historia, kultur och samhällsliv
nr 7 2016

Centrum för Öresundsstudier
Lunds universitet

<http://CORS.lu.se>

Ansvarig utgivare:
Fredrik Nilsson

Grafisk form:
Mia Krokståde

Omslag:
"Idiom", skulptur av Matej Kren

Tryck: Media-tryck, Lunds universitet

ISSN 2001-4961

Innehåll

Bosse Bergstedt & Anna Jobér

INLEDNING 5

Anna Jobér

TID FÖR TING 7

Sune Frølund

FORNEMMELSE FOR ATMOSFÆRE 16

Eunice Moon

RELATIONELL PEDAGOGIK OCH RELATIONISM 31

Martin Hauberg-Lund Laugesen

DEN ANTROPOCÆNE TIDSALDERS METAFYSIK 43

Matilda Mettälä & Rolf Viberg

TRUSTING THE FLOW OF EXPERIENCES 57

Kalle Jonasson

TALETS VÄR(L)DKROPP 66

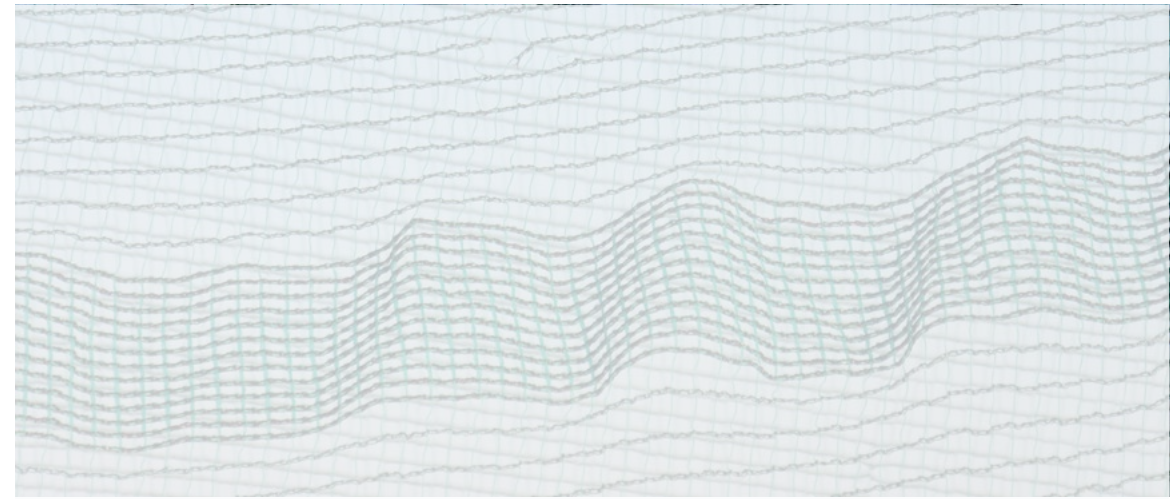
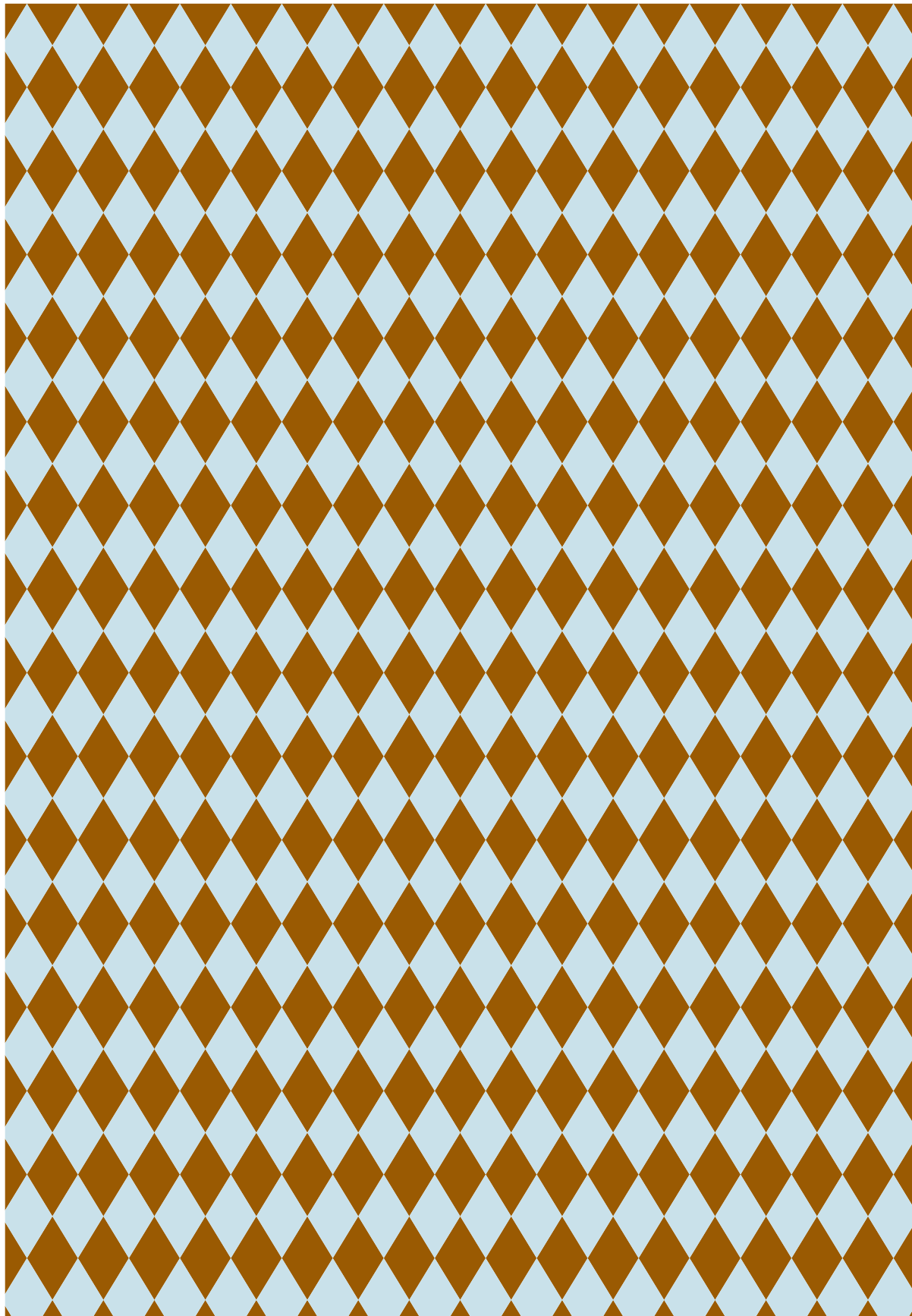
Shirit Tynell

BORDERLESS INCLUSION 84

Bosse Bergstedt

SPRÅK MEN INGA ORD 95

FÖRFATTARPPRESENTATIONER 105



Bosse Bergstedt & Anna Jobér

Inledning

So, let's go back to why the roots are the most important part of a tree. Conceivably, this is where the tree equivalent of brain is located. Brain? you ask. Isn't that a bit farfetched? Possibly, but now we know that trees can learn. This means they must store experiences somewhere, and therefore, there must be some kind of storage mechanism inside the organism. Just where it is, no one knows, but the roots are part of the tree best suited to the task. The old spruce in Sweden also shows that what grows underground is the most permanent part of the tree – and where else would it store important information over a long period of time? Moreover, current research shows that a tree's delicate root network is full of surprises. (Wohlleben 2016:82)

Träd som kan lära, träd som har en hjärna? Är det möjligt? Ja det finns ny forskning som antyder att träd är så mycket mer komplexa än vad vi någonsin anat. De är exempelvis Gränslösa. Många träd har rotsystem så invecklade och sammanflätade i andra träd rotsystem eller i svampar att det är svårt att avgöra var gränsen går mellan träd och träd, eller mellan träd och svamp. Och via bland annat dessa gränslösa och symbiotiska rotsystem förs information mellan arter och individer om torra, insektsangrepp, jordmån.

Om det du läser just nu är ett nummer av *Gränsløs* tryckt på papper, då håller du en bit av en Gränsløshet i din hand. Papper tillverkas av trämassa. Träd som stått i förbindelse med andra träd och talat med varandra. Träd som levt och kanske lärt. Träd som nu blivit till något annat, något nytt, som vi kan leva och lära av. Blad som blivit till bokblad som talar till oss om det som är ohörbart, oerhört, berörande.

Detta nummers framsida avbildar någonting. Men vad? Ett barn skulle kanske se en hemlig tunnel till ett gömställe i skogen. En dotter som talat med sin hjärtsjuka far ser aortan från insidan. Forskaren tänker kanske på en elektrisk impuls? Ja vad man ser skiftar över tid och från person till person. Detta nummer skiftar också och kommer så göra över

tid. Flera författare har bidragit på skilda sätt i att skildra det som är Gränslöst. De har gjort det därför att livet är sammanflätat, symbiotiskt, gränslöst och har många ingångar, utgångar, framgångar och avgångar. Livet är på det sättet ohörbart, oerhört, berörande.

Att bevara gåtan och mysteriet är ofta det som driver forskare i deras vilja efter att försöka förstå och gestalta verkligheter. Eftersom forskaren själv är en del av denna process krävs det både mod och vilja för att våga förändra sig själv i ett ständigt tillblivande med det som utforskas. Författarna i detta nummer visar inte bara nyfikenhet inför världen de vill också förändra den genom att skapa ny kunskap som kan få oss att se på världen med nya ögon. De vill utmana dig som läsare att ta ett steg från det redan givna till det vi ännu inte vet något om.

Välkommen att ta del av ett Gränslöst nummer vars rötter återfinns i en längtan efter att få lära, leva och utforska på nya sätt! Välkommen att ta del av ett Gränslöst nummer som är sammanflätat med tid och rum och som öppnar sig mot nya överraskningar.

Äppelträd och körsbärsträd i blom hjälper orten att sväva
i den ljuva smutsiga majnatten, vit flytväst, tankarna går vida.
Gräs och ogräs med tysta envisa vingslag.
Brevlådan lyser lugnt, det skrivna kan inte tas tillbaka.
Mild kylig vind går genom skjortan och trevar efter hjärtat.
Äppelträd och körsbärsträd, de skrattar tyst åt Salomo
de blommar i min tunnel. Jag behöver dem
inte för att glömma utan för att minnas.
Tomas Tranströmer *Sena maj ur Stigar*, 1973

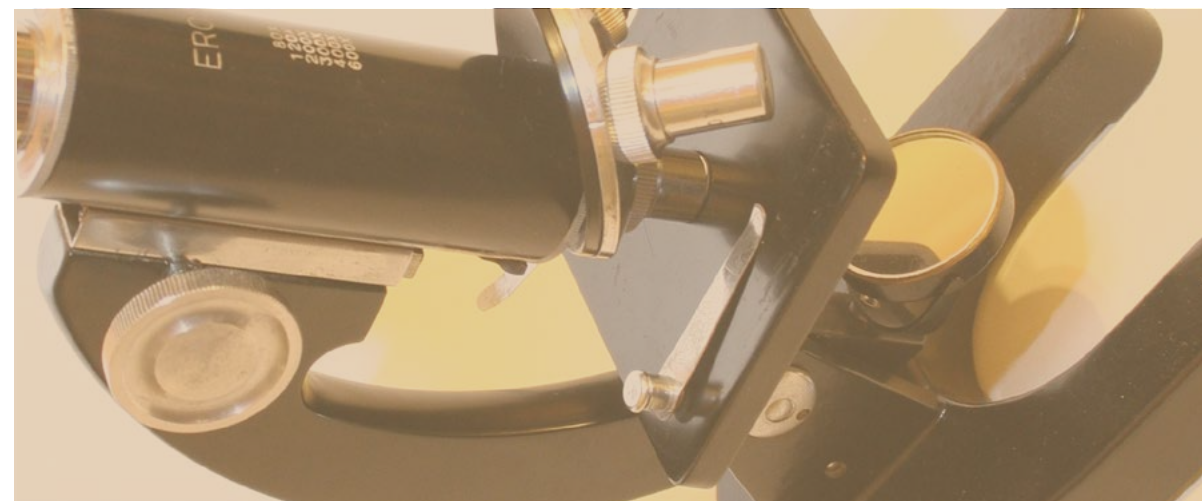
REFERENSER

Tranströmer, T. (2005). *Samlade dikter: 1954-1996*. Stockholm: Bonnier

Wohlleben, P. (2016). *The Hidden Life of Trees. What they feel, how they communicate : discoveries from a secret world*. Vancouver: Greystone

BILDMATERIAL

Foto på sida 5 av Rupert Kittinger-Sereinig, Pixabay



Anna Jobér

Tid för ting

Jag tycker om klockor. Jag gillar inte tid och alla tankar om tid som en som människa måste förhålla sig till, i tid och otid. Men klockor, det är något särskilt med klockor. Kanske har det med en längtan efter att mäta det som inte går att se, mäta det som ständigt tycks vilja slinka en ur händerna? Speciellt äldre klockor tycks fascinera mig och mer än en gång har jag lagt bud på klockor på nätauktioner som, tack och lov, när jag ser det i backspeglarna, har runnit mig ur handen vartefter klockan (i dubbel bemärkelse) närmar sig klubbslag och ett alltför högt pris.

Just nu skulle jag vilja lägga händerna på en mycket gammal klocka. Den har precis den där rätta patina, vackert fyrkantig boett och så ett läderarmband där tidens tand fått lov att sätta sina vackra avtryck. Men denna klocka har någonting mer. Den sägs ha tillhört en riktig kändis. Den skulle således ge mig inte bara en vacker handled utan antagligen en hel del uppmärksamhet och vara en källa till många intressanta diskussioner. Ja, nog hade omvärlden sett lite annorlunda på mig och min klocka. Tillsammans med detta ting skulle jag bemötas lite annorlunda och andra konversationer skulle följt mig i livet. Den här klockan har vad många antikhandlare kallar för proviens. Den har en intressant historia, en historia som påverkar mig som bärare och de som möter mig. Klockans forna bärare sägs delat samma intresse som jag för klockor. Men där slutar troligen likheterna. Förutom kanske i ett avseende, och det är fascinationen för det som inte uppenbart går att se.

Som lärande till exempel, för det är ju svårt att se! Och ännu svårare tycks det vara att mäta. Lärande kanske är som proviens? Svårt att mäta och beror så mycket på sammanhang och föränderlighet. När det gäller just lärande så har därför det här med proviens intresserat mig. Ett klassrum, en skola är full av ting, objekt, instrument, papper, pennor.

Jag undrar ibland vilken proviens de för med sig? Och kan vi överhuvudtaget tala om proviens och tingens historia och påverkan inom utbildning, något som många främst skulle säga vara ett mänskligt äventyr eller möjligtvis ett mellanmänskligt äventyr? Jag vet inte, och jag kommer låta den frågan stå obesvarad för tillfället.

Men låt oss för en kort stund föreställa oss att tänkande och ting hör ihop, vad skulle hända då? Vad skulle hända om vi tänker att ting påverkar människan och att människan påverkar tinget? Inte så att tingen talar till varandra som människor gör. De lyssnar inte eller höjer några ögonbryn och inte heller hummar de till varandra. De kan inte ge varandra en kram, en ryggdunk eller ett handslag. Nej, det inte det jag tänker på. Det här nog ett talande, lyssnade, av mera subtil karaktär.

POSTHUMANISTISKA NYCKLAR

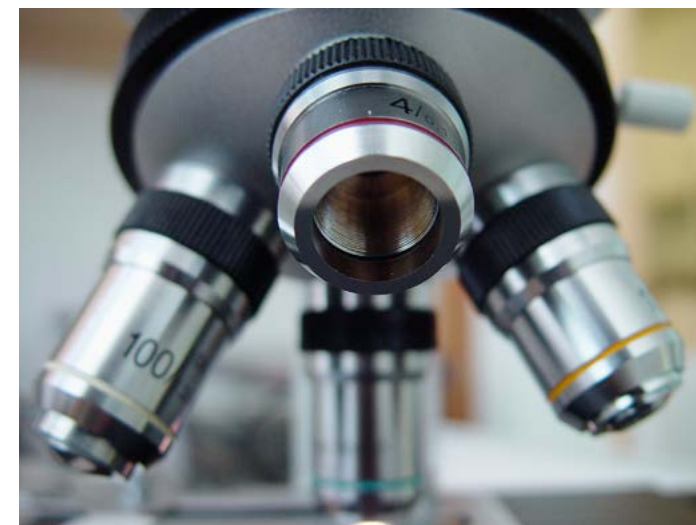
Oftast syns just tingens påverkan på människor (och vice versa) i det vardagliga, eller ännu mer, när det vardagliga förändras. Ett exempel, återgivet av utbildningsforskaren Rahdika Gorur vid en konferens nyligen, utspelar sig för ett antal år sedan, långt innan hotell hade kort som nycklar. Gästerna på hotellet tenderade att glömma eller förlägga sina hotellnycklar vilket blev kostsamt och problematiskt. För att råda bot på detta ändrade de storleken på nycklarna. Nycklarna fick en stor, tung nyckelring, de fick en nyckel en inte ville ta med sig. Gästerna började lämna in sina nycklar i receptionen innan de lämnade hotellet. De ändrade på tinget i fråga och då ändrades människors beteende.

Det är sådana saker som många posthumanistiska forskare intresserar sig för, det vill säga hur vardagliga handlingar är uppbyggda och sammansatta, hur de kommer sig att de sker och vad effekterna blir. Posthumanistiska perspektiv är långt ifrån något enhetligt men om jag försöker ge mig på någon slag förenklad förklaring så handlar det om att se bortom det enbart mänskliga. Det handlar också om att verkligheten, eller snarare verkligheterna, ständigt blir till och att både mänskliga och icke-mänskliga aktörer fungerar gemensamt i en slags tillverkning av det vi tänker oss är verkligheter (Gunnarsson 2015). Verkligheten blir flerfaldig, mångfaldig (Mol 2002), eftersom när någonting sker, när en praktik eller diskurs skapas, så förändrar den också det sammanhang där den finns och förändrar den så att andra praktiker eller diskurser skapas och då... och så vidare. Så fort något sker förändras det, och jag med det, och så glider det en ur händerna.

Vi står därför ständigt i en flod formad och skapad av historia, diskurser, kroppar, materialiteter och många andra aktörer. Karin Gunnarsson skriver, inspirerad av exempelvis forskare som Barad, Haraway, Latour och Mol, att:

[G]enom att överbrygga dualismen singular/plural och i stället förstå verkligheten som heterogen, fragmentarisk och splittrad blir det möjligt att undersöka hur verkligheter samverkar och skapar spänningar och motstridigheter. De fenomen som studeras och som samtidigt produceras, är alltid fler än ett och mindre än många. (Gunnarsson 2015:49)

Det är inte enkelt att tänka på och försöka förstå; alltid fler än ett och mindre än många. Men det viktigaste i ett posthumanistiskt perspektiv är inte heller att dekonstruera ett eller många, en eller flera, utan snarare att förstå beståndsdelar och hur de samverkar. Det tål att tänkas på. Längre. Hur någonting är uppbyggt är inget som primärt ska förklaras här. Det är själva uppbyggnaden som behöver förklaras. Jag som gammal naturvetare tycker att det är svårt. En vill ju förklara hur saker och ting är uppbyggda, vad de består av och hur de hänger ihop. Men här handlar det ju snarare om att försöka förstå själva konstruktionen och vad den gör. Och precis när jag försökt att greppa det så har det antagligen glidit mig ur händerna för att skapas och vara skapande i nya verkligheter.



”Microscope”. Foto: Marcelo Terraza, FreeImages

Inom många posthumanistiska perspektiv tänker en sig ting och objekt som en del av aktörer som är med och skapar verkligheter. En plats där ting, objekt och instrument är viktiga aktörer är skolan. Det är inget nytt. Att pennvässaren förr i tiden fanns framme i katedern gjorde att en ström av elever ofta fick passera läraren vilket gav vissa konsekvenser för klassrummet. En ensam dator placerad långt bak i klassrummet på 90-talet gav andra effekter. Orgeln gjorde förr i tiden ett jobb för att skapa vissa normer och utesluta andra, både elever och diskurser. Plattor och wifi gör idag sitt till ett annorlunda lärande och många delade lärande-rum i samma klassrum. Ting, material och objekt har alltid spelat stor roll i skolans värld, men kanske ser vi idag ett alltmer ökat intresse att försöka förstå dessa ting relation, position för tänkande och lärande (Fenwick, Doyle, Michael & Scoles 2015)?

Om jag tar NO-klassrummet som ett exempel och tittar på ett ting, låt oss säga ett mikroskop så blir det omedelbart mer konkret och även problematiskt. Problematiskt

kring avgränsningen och problematiskt med vad en ska titta på och vad en kan säga och uttala sig om. Ett mikroskop är ju en del av en naturvetenskaplig värld och en del av laboriekultur med sina sätt att arbeta, sina normer och kunskapsbyggen. Att studera ett mikroskop som tillhör och står för någonting mycket mer än bara just ett instrument i ett klassrum är komplicerat. Det finns ett helt maskineri runt omkring mikroskopet, en som någon skulle säga, apparatus (se exempelvis Gunnarsson 2015). För att det ska bli något så när begripligt gör jag ett snitt i ihopsamling av aktörer som mikroskopet finns i, och undersöker bara en del ett, som en skulle kunna kalla det, fenomen (Barad 2003). Fenomenet jag väljer att rikta blicken mot är eleven och mikroskopet för att försöka förklara, hantera, denna lilla nod, denna lilla struktur i ett större nätverk. Jag tittar alltså på en av alla hopsättningar som finns i ett NO-klassrum, i detta fall en elev och ett mikroskop.

MITT I KLASSRUMMET

Om en har haft någon form av naturvetenskap i skolan så har en med säkerhet använt sig av ett mikroskop. Alltifrån tidiga år upp till gymnasiet så lyfter lärare fram mikroskop mitt i klassrummet för elever att använda. Det är mycket intressant! Ordet mikroskop finns inte med i den svenska läroplanen som används just nu. Ändå visar båda våra egna erfarenheter, forskning om naturvetenskaplig undervisning (Jobér 2016) och Google-sökningar på nätet att mikroskopet är vanligt. Mikroskopet är tillsammans med den vita labbrocken en av de vanligaste bilderna av naturvetenskaplig undervisning.

Forskning om NO-undervisning visar att just laborationer och ett undersökande arbetssätt är mycket vanligt i skolan (Zogza & Ergazaki 2013). Det är en praktik som återfinns på universitet och i laboratorier runt om i världen men som också finns i skolans värld. Mattias Lundin och Mats Lindahl (2014) menar exempelvis att NO-lärare använder denna praktik för presentera en mer sanningsenlig bild av det naturvetenskapliga, undersökande arbetssättet, andra använder det för att skapa intresse och för att skapa äkthet och autenticitet åt den NO-undervisning de lär ut. Heidi Carlone (2003), en amerikansk skolforskare, menar att laborerande i skolan projicerar skolans naturvetenskap som en prototyp, en prototyp av riktig autentisk naturvetenskap såsom den kan tänkas ske på universitet och laboratorier.

Det är kanske inte så konstigt och kanske så det måste vara. Men det finns ändå några saker här som är värda att nämna. Skolans laborationssalar är ju inte som laboratorier på universitet eller företag med all den utrustning och de resurser som finns där. Skolan har inte heller samma mål eller uppdrag. Nej, skolan står i en flod av helt andra diskurser, normer och historia. Den måste därför enligt den svenska skolhistorikern Magnus Hultén (2008) förstås utifrån den unika verksamhet som skolan är. Med andra ord, för att knyta tillbaka till eleven och mikroskopet, när läraren mitt i klassrummet låter eleven arbeta med ett mikroskop så ställs eleven i en ström av historia och kulturella flöden om vad som är naturvetenskap. Det behöver inte vara så att säga ont eller gott, men jag menar

att det är viktigt att som lärare vara medveten om att ett ting kan föra med sig normer, sätt att vara eller tänka som en vid första anblick inte har tänkt på. Heidi Carlone (2003) menar till exempelvis att det finns risker att NO-undervisningen innefattar det som anses negativt kring naturvetenskapen. Det kan exempelvis vara att naturvetenskap endast är någonting för den vite mannen i labbrock och som därför riskerar att skapa en känsla av främlingskap för de människor som inte känner sig hemma i den beskrivningen. Risken är således att eleven och mikroskopet blir en del av en sammansättning, en hopsättning, som graverar sig in i samhället (Popkewitz 2008) som en schablon över hur en ska vara i NO-klassrummet och vilka normer som ska gälla där.



Foto: Jean Pierre Cokelbergh, Pixabay

Genom att titta på ihopsättningen av eleven och ett ting, i detta fall en ihopsättning av en elev och ett mikroskop, kan vi få syn på att saker förflyttas, översätts. Genom det undersökande arbetssättet i skolan och i detta fall användandet av ett mikroskop blir normer och värderingar transporterade (Mol 2000) in i klassrummet. I detta fall kanske normer och värderingar om hur en ska vara och göra för att vara önskvärd och lämplig utifrån en viss samhällelig tänkt standard. Eleven och mikroskopet blir på detta sätt en praktik som blir någonting mer än en uppfyllnad av vissa mål i läroplanen (Röhl 2015). Snarare tvinnas, genom hopsättningar av människa och ting, historiska och diskursiva trådar samman.

HIMLEN ÄR OSKYLDIGT BLÅ

Det kan tyckas som det är mycket oskyldigt alltsammans och inte alls särskild problematiskt. Och i detta fall är jag beredd att hålla med, det är oftast inte alls särskild problematiskt med ett mikroskop i ett klassrum. Även om det används gång på gång, dagligen, runt om hela världen så blir det fortfarande ett ganska oskyldigt ting som kan

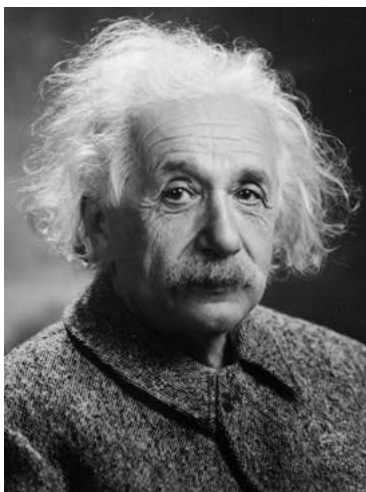
vara betydelsefullt att elever har kunskap om och som i förlängningen hjälper till att förstå och hantera världen. Och även om det finns genus och klass-aspekter som verkligen behövs tas på allvar inom NO-undervisningen så kan jag omedelbart komma på många saker och ting som faktiskt är mer problematiskt i mitt liv än ett mikroskop. Det viktiga här är att belysa att ihopsamlingar av människa och ting är viktiga och kan vara avgörande.

Men det finns ett men här. Just det faktum att ordet mikroskop inte alls finns i läroplanen gör att jag ändå blir tveksam och jag har svårt att skaka av mig att det är helt oproblemiskt. Att ett mikroskop dyker upp i klassrummet trots att det inte finns nämnt i läroplanen är inte hotfullt. Det hotfulla i detta är frågan om vad som blir nästa ting som dyker upp i klassrummet trots att läroplanen inte förespråkar det. Ja, i ett starkt förändrat utbildningslandskap som styr av privata vinstintressen öppnar sig för mig gap av osäkerhet och en frånvaro av ansvarighet (Ideland, Axelsson, Jobér & Serder 2016). Kartan har ritats om och himlen som öppnar sig ovanför är kanske inte oskyldigt blå.

PROVOCERANDE PROVIENS

Nej, det är möjligt att ting inte kan tala, men tillsammans med andra aktörer bildar de hopsättningar, ansamlingar som säger någonting om, till och i världen. Ting har proviens som tillsammans med sina ägare, sina medspelare, sina medaktörer påverkar i och påverkas av världen.

Så hur var det nu med klockan? Jo den har tillhört Albert Einstein! Jag vet att om jag ägt den klockan så hade jag låtit den påverka mig, jag hade låtit den bli en del av mitt liv som format de sammanhang där jag rört mig, vad som sagts och vad som tänkts. Klockan hade blivit en länk in mot andra och andras tankar och tider. Jag och klockan hade blivit sammanfogade med tankar, aktörer, diskurser i tid och rum.



Albert Einstein, 1947. Foto: Orren Jack Turner

Och jag hade låtit klockan få ta tid ifrån mig! Jag hade låtit den bli del av samtal och sammanhang. Bodil Jönsson (2006) refererar i boken *Guld* till Piet Hein och hans TTT, ting tar tid: ”Ting Tar Tid. Själv säger jag att Tankar Tar Tid. Tankar tar tid att skapa, de tar tid att ha (tankevärd skulle det kunna kallas), de tar tid att använda och de tar tid att göra sig av med, när de eventuellt blivit föråldrade” (Jönsson 2006:90).

Ja ting och de tankar som de för med sig tar tid. Klockan hade fått ta tid, återigen i dubbel bemärkelse. Och ting tar tid i skolan, i utbildning och lärande. Att vårda, undersöka, att städa iordning, laga. De påverkar skolans vardag. De tänker oftast inte åt dig, ting talar inte till dig på det sättet. Men de hjälper till att manifesteras olika sorters handlingar och tankar. Precis som en gammal klocka visar på ett sätt att mäta tid så visar en gammaldags bänk på hur man skulle sitta och vara i klassrummet för att lära på bästa sätt. Andra exempel i historien, inte allt för lång tid tillbaka, visar på en mängd mätinstrument som skulle mäta människors näsor, huvuden. En tänkte sig att olika människor kunde tänka olika mycket beroende på storlek på huvud (se exempelvis Hagerman 2015). Ja tingen visar på tankar och tankestrukturer i samhället. De manifesteras och de skapar tankar. Och de är svåra att göra sig av med, även när de som Bodil Jönsson skriver, blivit föråldrade.

Ting och material blir på det sättet, som Pär Isling Poromaa (2015) formulerat, strukturerande krafter, de blir avgörande komponenter som påverkar olika praktiker, diskurser och som är medskapare och producenter som påverkar sammansättningens olika aktörer. Jag tror att både du och jag snabbt kan komma på ett antal saker, ting eller diskurser som vi inte vill att våra barn ska möta i skolan utan en stadig kritisk blick. Det går inte att på något sätt i vår tid att likställa ett mikroskop med exempelvis nazismens symboler och nätverk. Men principerna för hur diskurser, normer och värderingar skapas och återskapas är troligtvis likartade. Därför menar jag att ting, objekt, instrument och allt vad som kan tänkas finns i skolan behöver genomforskas och erkännas i en tid då skolans verksamhet, och framförallt dess elever, inte kan lämnas i gap av osäkerhet och i en frånvaro av ansvarighet.

Att tänka är avgörande för vår framtid. Om tankar och ting hör samman och är sammanflätade i tid och rum så borde kanske tingen också ses som något avgörande? Möjligheter finns i varje ögonblick, i varje klassrum, i varje tid. Och genom att öppna upp för andra perspektiv, om exempelvis tingen plats i och för tänkande och lärandet, så kan kanske möjligheterna att förstå och handla öka.

Jag läser igen i Bodil Jönssons bok: ”Ingenting styr framtiden så hänsynslöst som en uppbyggd tankeinfrastruktur. Därför är det främst genom förändringar i den som du kan påverka framtiden. Vilket är nästan omöjligt – men ändå sker hela tiden” (Jönsson 2006:90).

Jag tror jag lägger det där budet på den där klockan jag såg på nätauktionen häromdagen.

REFERENSER

- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Journal of Women in Culture and Society* 28 (3): 801-831
- Carlone, H. (2003). Innovative science within and against a culture of 'achievement'. *Science Education*, 87 (3): 307-328
- Fenwick, T., Doyle, S., Michael, M., & Scoles, J. (2015). Matters of Learning and Education. Socio-material Approaches in Ethnographic Research. In Bollig, S., Honig, M., Neumann, S. & Seele, C. (eds.) *MultiPluriTrans in educational ethnography. Approaching the multimodality, plurality and translocality of educational realities*. Bielefeld: Transcript: 141-162
- Gunnarsson, K. (2015). *Med önskan om kontroll. Figurationer av hälsa i skolors hälsofrämjande arbete*. Doctoral Dissertation, Stockholm University
- Hagerman, M. (2015). *Käraste Herman. Rasbiologen Herman Lundborgs gåta*. Stockholm: Norstedt
- Haraway, D. (1987). A manifesto for Cyborgs. Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Australian Feminist Studies* 2 (4): 1-42
- Hultén, M. (2008). *Naturens kanon. Formering och förändring av innehållet i folkskolans och grundskolans naturvetenskap*. Doctoral dissertation, Stockholm University, Department of Education
- Ideland, M., Axelsson, T., Jobér, A. & Serder, M. (2016). *Helping hands? Exploring school's external actor-networks*. Conference paper presented at ECER conference, Aug 2016, Dublin, Ireland
- Isling Poromaa, P. (2015). The significance of materiality in shaping institutional habitus. Exploring dynamics preceding school effects. *British Journal of Sociology of Education* 1 (19). <http://dx.doi.org/10.1080/01425692.2015.1093406>
- Jobér, A. (2012). *Social class in science class*. Doctoral dissertation, Malmö University and Lund University
- Jobér, A. (2016). Revising laboratory work. Sociological perspectives on the science classroom. *Cultural Studies of Science Education* 1 (21). <http://link.springer.com/article/10.1007/s11422-016-9765-1>
- Jönsson, B. (2006). *Guld*. Stockholm: Bromberg
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press
- Lundin, M. & Lindahl, M. G. (2014). Negotiating the relevance of laboratory work. Safety, procedures and accuracy brought to the fore in science education. *Nordina* 10 (1): 32-45
- Mol, A. (2000). Things and thinking. Some incorporations of intellectually. *Quest XIV* 1-2. http://michiel.ipower.com/Quest_2000_PDF_articles/Quest_14_mol.pdf, assessed 17 May 2016.
- Popkewitz, T. (2008). *Cosmopolitanism and the age of school reform. Science, education, and making society by making the child*. New York: Routledge
- Röhl, T. (2015). Transsituating Education. Educational Artefacts in the Classroom and Beyond. In Bollig, S., Honig, M., Neumann, S. & Seele, C. (eds.) *MultiPluriTrans in educational ethnography. Approaching the multimodality, plurality and translocality of educational realities*. Bielefeld: Transcript: 121 - 139
- Zogza, V. & Ergazaki, M. (2013). Inquiry-based science education. Theory and praxis. *Review of Science, Mathematics and ICT Education* 7 (2): 3-8

BILDMATERIAL

Foto på sida 7 av David Duncan, FreeImages



Sune Frølund

Fornemmelse for atmosfære

INDLEDNING

Når kinesiske turister besøger de Nordiske landes hovedstæder, beundrer de cykelstierne, de grønne parker og den rene luft. I København bliver de tilrejsende kinesere især begejstrede for havnebadene, som er et resultat af mange års bestræbelse på at rense byens udledninger af spildevand. København blev da også for nogle år siden tildelt den internationale miljøpris *City Climate Leadership Awards*, og danskerne er stolte af rollen som miljøduks i global sammenligning.

Men både kineserne og danskerne bliver bedraget. Danmark hører til klodens største producenter af drivhusgasser som CO₂ og metan, hvis man sammenligner med indbyggertallet. De smartphones og fladskærme, som danskere er storforbrugere af, er produceret i de kinesiske forstæder og storbyer, som turisterne er kommet fra. Og danskerne er blandt de mest rejselystne i verden, men mærker ikke selv meget til forureningen fra de fly, som de rejser stadigt længere væk med. Fænomenet kaldes *greenwashing* og det går ud på, at man eksporterer forureningen, der stammer fra produktionen af varerne man konsumerer. Det samme system har man på fødevarerområdet. Det store kødforbrug i den vestlige verden forudsætter afskovning af store landområder i den 3. verden, hvor foderet bliver dyrket eller kreaturerne bliver opfostret. Og afskovning er endnu en stor kilde til CO₂-emission.

Greenwashing har i mange år betydet, at befolkningerne i specielt de Nordiske lande har kunnet leve i illusionen om at have styr på miljøforureningen. Det går dog ikke længere så let. Beregninger kan vise, at indbyggerne i f.eks. Danmark afsætter nogle af de største "økologiske fodspor" i verden. Men besynderligt nok har denne viden om vores

uholdbare livsform ikke betydet ret meget for vores handlinger. Ganske vist sorterer vi affald, bruger sparepærer og køber mindre biler, men ingen giver afkald på elektronik som mobiltelefoner eller på ferierejser under henvisning til miljøet. Og hvis kødforbruget hos os er stagnerende, sker dette i lige så høj grad fordi vi synes det er synd for dyrene eller for den personlige sundheds skyld, end det sker af hensyn til klimaet. Endelig stemmer vi på politikere, der heller ikke tager problemet så alvorligt, at de via lovændringer kan tvinge os til at ændre vores livsstil så radikalt, som miljøeksperter siger er nødvendigt.

I dag kommer der en strøm af stadigt mere ildevarslende internationale rapporter om klimaændringer, så vi kan ikke længere sige, at vi ikke ved, at vores livsform er problematisk. Vi kan så forsøge at berolige os med, at teorien om at klimaændringer er menneskeskabte afvises af visse forskere, men teorien er i historisk lys en af de teorier, der har den største tilslutning blandt videnskabsfolk, fortæller den internationalt anerkendte tyske klimaforsker Hans Joachim Schnellhuber (Schnellhuber 2015). Der er mindre enighed om Newtons, Einsteins eller Bohrs teorier, end der er om climateorien.

Men hvis vi ved, at det er galt fat, hvorfor lever vi så stort set sorgløst videre? Måske ved vi ikke på den "rigtige" måde, måske er vores viden ikke gået "under huden" på os? Findes der viden der kan mærkes i vores kroppe og motivere os bedre? Findes der *vidensformer*, der er tættere på handling, end mere traditionel videnskabelig viden om natur og miljø er? Det er det, denne artikel skal handle om.

ATMOSFÆRER, STEMNINGER OG FORNEMMELSER

Mit forslag er, at undersøge begrebet *atmosfære*, som har vakt stigende interesse inden for flere forskellige fagområder de senere årtier, og som der måske kan udvikles en vidensform af. Begrebet betegner et vagt og uafgrænset fænomen, som vi kun har en svag viden om, eller måske snarere kun har en *fornemmelse* af. Det er en fornemmelse, der fortæller os, hvordan vi befinder os i vores omgivelser eller miljø. Sammenlignet med en videnskabelig vidensform, overholder fornemmelsen for atmosfære ikke videnskabens almene krav om at være objektiv og udelukke personens egne holdninger og fornemmelser. Tværtimod baserer den sig på disse. Så når man taler om atmosfærer, taler man om noget, der både beror på det omgivende miljøes påvirkninger, men også beror på det menneske, som udsætter sig for miljøets påvirkninger eller bliver indfanget af det.

Oprindeligt bliver "atmosfære" kun brugt om vejret og meteorologiske fænomener. Ordet betegner det område, hvor der er luft, gasarter, skyer og damp ("atmos" betyder damp), og det sættes over for 3 andre sfærer, der er mere håndfaste, nemlig "lithosfæren" (jordskorpen og bjergarter), "hydrosfæren" (hav, søer og vandløb) og "biosfæren" (alt det levende).

Siden 1800-tallet er man dog begyndt at bruge begrebet "atmosfære" til at betegne stemninger, følelser og fornemmelser. Begrebets herkomst er dog stadig tydelig, som når man taler om lyse, mørke, fugtige, klamme, lette, tunge, trykkende, stormende eller

iskolde stemninger. Man kan f.eks. sige, at der var en stemning som ”stilhed før stormen”. Man bruger også vejr-fænomener fra de forskellige årstider og tidspunkter på dagen til at beskrive følelser, ligesom lysforhold, skyer, skyer, regn og tåge også leverer ord til at beskrive, hvordan en situation føles. Og selvom følelser i videnskaberne gerne beskrives som ”indre” og ”private”, tyder atmosfærebegrebernes indtog dog på, at vi i vores dagligliv ikke opfatter stemninger og følelser som noget rent privat og utilgængeligt for andre. Vi kan f.eks. udpege en ”følelseskold” eller en ”hjertelig” atmosfære i familien, som det, der har præget os til at blive, som vi er. Og når vi f.eks. siger om internationale forhandlinger, at de foregår i en ”kølig atmosfære” eller i en ”tyk atmosfære af had”, så taler vi om en stemning, der ligger i lokalet mellem de forhandlende parter eller ”ligger i luften”. Naturligvis bidrager parterne til stemningen, også i familien. Men stemningen kan ikke påvises objektivt. Det er derfor parterne kan slippe afsted med at benægte, at stemningen er kold. Man må have været fysisk tilstede i familien eller ved forhandlingslokalet, for at have fornemmet stemningen: følt den på sin egen krop.

Det interessante er nu, at man i visse videnskabelige sammenhænge er begyndt at tale om det mellemområde mellem mennesker og omgivelser, om det, som ”ligger i rummet” mellem alle tingene, som er i rummet. Man forsøger at beskrive stemningerne eller atmosfæren i mellemrummet, og man forsøger endda at nyttiggøre beskrivelserne af ”the in-between”, til at skabe atmosfærer, der kan påvirke mennesker liv og handlinger gennem deres fornemmelser. Videnskaberne forsøger med andre ord at tilegne sig nogle før-videnskabelige erfaringer. Spørgsmålet er så, om noget af dette kan bruges til at få os til at håndtere klimaopvarmningen på en ny måde. Her først nogle eksempler på brugen af atmosfærefænomenet.

FORSKELLIGE TYPER ATMOSFÆRE

Den engelske antropolog Tim Ingold (f. 1946) præsenterer et atmosfærebegreb, som han foretrækker at kalde ”the weather-world”, ”vejr-verdenen”. Han beskriver denne vejr-verden som en sammenvævning (”a meshwork”) af ”linjer” og påvirkninger mellem mennesker, naturen og alt andet i verden. Ingold beklager, at mange antropologer har stillet sig tilfreds med at beskrive menneskers liv som noget, der udspiller sig i landskaber, der tolkes som geometriske flader. Mennesker bør ikke kun på landskabets overflade, hævder han, men bebor hele firmamentet, inklusive himmelen. Til støtte for denne opfattelse henviser Ingold dels til antropologiske feltstudier, og dels til fænomenologiske tænkere som Martin Heidegger (1889-1976) og Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). At bebo verden er i Ingolds beskrivelse en aktivitet, der så at sige skaber sit naturlige miljø ved at væve sig sammen med himmel, landskab, vækster og dyr til en ”weather-world” eller ”vejr-verden”. Når vi sanser vejr-verdenen, sanser vi den ikke som et objekt, men sanser *i* eller *gennem* den, siger Ingold. Vejr-verdenen er altså medbestemmende for vores sansninger og fornemmelser, og dens variationer ændrer vores perceptioner af verden – både de visuelle, de auditive og de emotionelle perceptioner. Ingold gør endda vejr-verdenen aktiv som en slags overgribende magt i rummet, der holder alting sammen, også os men-

nesker, og endda gør alting til det, det er. Det kan man læse ud af nogle formuleringer, hvor Ingold kommer til at lyde som Heidegger, f.eks. når han siger: ”the weather world is the world’s worlding”, eller når han med ontologisk pathos siger: ”the weather-world is the very temperament of being” (Ingold 2010:126-135).

Et noget mindre højstemt atmosfærebegreb finder man i et tværvideenskabeligt tidsskrift som *Emotion, Space and Society*, der i 2015 viede et helt temanummer til atmosfærebegrebet. Her fremgår det, at så forskellige videnskaber som kulturgeografi, arkæologi, arkitektur, teater- og medievidenskab, pædagogik og filosofi forsøger at udvikle begrebet, fordi de ser en fordel i et begreb, der sammenkæder mennesker med de ting, steder og miljøer det lever i, og derved kaster lys over dimensioner af de forskellige videnskabs emner, som ellers har ligget i mørke. Tidsskriftet fokuserer mest på menneskets kulturelle, politiske og sociale omgivelser som atmosfæreskabende, og det vier stor interesse til hvordan man skaber eller iscenesætter atmosfærer (temanummerets titel er ”Staging atmospheres”). Det sidste – at skabe atmosfærer – er et kæmpe problem for bl.a. byplanlæggere, arkitekter, instruktører og reklamefolk, der gerne vil påvirke menneskets befindende og stemninger og motivere deres handlinger.

Atmosfærebegrebet fandt tidligt vej ind i pædagogikken med den tyske filosof Otto Bollnow (1903-91), der i 1964 udgav bogen *Die pädagogische Atmosphäre*, hvis emne var de ”følelsesmæssige mellem menneskelige forudsætninger for opdragelse”. Bollnow trækker, foruden på Martin Heidegger, blandt andre på en ældre pædagogisk filosof, Hermann Nohl, der i 1920’erne arbejdede med den ”pædagogiske relation” mellem underviser og elev. For Bollnow er den pædagogiske atmosfære hele situationen, som bestemmer hvor godt undervisning eller opdragelse vil lykkes. Både de rumlige relationer, som undervisningen foregår i, og de menneskelige holdninger som institutionen og læreren står med, er afgørende (Bollnow 1964).

Mærkeligt nok er der ikke nogen, der har sat atmosfærebegrebet i forbindelse med klima- og miljøspørgsmål, hvilket ellers synes indlysende. Dels forekommer atmosfærebegrebet særligt velegnet til at beskrive miljøet, hvor det ikke handler om naturen over for mennesket, men om symbiosen og interaktionen mellem natur og menneske. Og dels forekommer et aktivistisk atmosfærebegreb at være et indlysende svar på ønsket om en moderne motiverende fornemmelsesform, som jeg ovenfor hævdede, vi har brug for at udvikle. Måske kan atmosfærebegrebet levere elementer til den type ”environmental education”, som pædagogiske forskere fra mange lande arbejder på at udvikle.

ATMOSFÆRE OG KROP

Alle er enige om, at et begreb for ”mellem-rummet” mellem mennesker og ting og mellem kultur og natur, nødvendigvis må være et ”vagt” el. ”luftigt” begreb. Alligevel behøver atmosfærebegrebet en vis præcisering, hvis vi skal forstå, hvad det er vi taler om. Den henter jeg hos fra to nulevende tyske filosoffer: Hermann Schmitz (f. 1928) og



"Factory". Foto: Karin Karin, Pixabay

Gernot Böhme (f. 1937). Deres atmosfærebegreb har den fordel, at det kæder viden om atmosfærer sammen med sansninger, følelser og kroppens befindende i sine omgivelser, hvad enten disse omgivelser er andre mennesker eller natur. Mit håb er, at deres teorier om atmosfære måske kan hjælpe til at udvikle en fornemmelse for klima, som kan give en umiddelbar følelsespåvirkning og derfor lettere får nogle kropsligt-handlemæssige konsekvenser, end mere intellektuelle vidensformer synes at have.

Hermann Schmitz' vej til atmosfærebegrebet går gennem en analyse af forskellige teorier om følelser. Schmitz hævder, at der i det antikke Grækenland herskede en helt anden fortolkning af følelser og lidenskaber, der så dem som magter, der ligger i rummet uden for de enkelte individer og påvirker eller besætter dem udefra. Dokumentation for denne påstand finder han i beretninger som f.eks. Homers "Iliaden". Allerede i værkets allerførste sætning, som nogen husker fra deres skoletid, tales der om vreden, der "griber" Achilleus som en udefra kommende magt, og som Achilleus ikke selv behersker. Men allerede i Homers andet store værk, "Odysseen", finder man beskrivelser af personer - f.eks. af Odysseus selv - der søger at kontrollere og skjule deres følelser under dække af en facade udadtil. Odysseus distancerer sig fra sine følelser i et forsøg på at "tæmme sit hjerte" og tale det til rette, han lader sig ikke længere besætte af guddommelige magter, men behandler dem som med- og modspillere man kan forhandle med, og han lærer sig fuldstændigt at kontrollere sit ansigtsudtryk. Hos flere af periodens digtere og filosoffer møder man denne gradvise kontrol af følelserne, der sker ved at omtolke dem fra at være gribende magter til at være indre størrelser i menneskets sjæl eller psyke, som vi selv er herrer over. Schmitz mener endda, at omtolkningen af begreber som "sjæl" og "psyke"

til at være en slags "indre" og privat beholder, bliver gennemført for at få følelserne og lidenskaberne under rationel kontrol af fornuften. Her er ikke mindst filosofien fra Platon og frem skyldig på grund af sin "hovmodige fornuftsdyrkelse".

Schmitz kalder denne inderliggørelse af sjælen en "psykologisk introjektion", og han mener den bliver implementeret allerede i det græske samfund midt i det 5. århundrede f. Kr. Og han påstår, at den stadig den dag i dag dominerer vores forståelse af følelser og fornemmelser, til dels lægmandens, men især fagpsykologens forståelse (Schmitz 2010:19-27). Psyken eller bevidstheden opfatter vi som en lukket beholder, som nok kan forholde sig til omverdenen gennem sansninger og fornuft, men som altid har en vis distance til omverdenen. I den senere europæiske idehistorie har opfattelsen udviklet sig til en indre-ydre-dualisme, hvor det sjælelige og det legemlige fordeles på hver side.

Man kan finde lignende kulturdiagnoser hos både Martin Heidegger og Tim Ingold. Sidstnævnte taler om opkomsten af en "logic of inversion" i den europæiske kultur. Ifølge Ingold reducerer denne logik menneskets involvering i verden, tingene og andre mennesker til at være styret af et "interior schema of which its manifest appearance and behaviour are but outward expressions" (Ingold 2011:68). Og ligesom Hermann Schmitz ønsker både Heidegger og Ingold at generobre menneskets oprindelige åbenhed til verden. Schmitz trækker et berømt citat af filosofen Heraklit (ca. 480 f. Kr.) frem, som kan illustrere, at man før "introjektionen" opfattede sjælen som grænseløs: "Vandrende vil du aldrig finde sjælens grænser, selvom du skridter alle gader af".

Hvis vi gør oprør mod den psykologiske introjektion, kan følelserne blive frigjort fra deres dominerende rolle som indre, private fænomener. Hermann Schmitz anbefaler, at vi foretager dette opgør og i stedet lærer at forstå vores følelser som noget, der befinder i rummet som en art magtfulde atmosfærer eller stemninger. Dette indebærer dog også, at kroppen ændrer status fra at være en rent fysiologisk, "ydre" ting til at være sædet for menneskets subjektivitet og fornemmelse. Kroppen bliver hos Schmitz til "den følte krop".

Schmitz siger f.eks.: "Emotions are atmospheres poured out spatially - room-filling phenomena occupying surfaceless space around the conscious subject, dynamically 'gripping' the felt body in characteristic ways specific to each distinguishable type of emotion" (Schmitz 2011; cfr. Schmitz 2010:78). Følelserne er med andre ord atmosfærer, vi kan gribes af og stemmes af, og som vi mærker i vores kropslige befindende og affekter. Og atmosfærerne har "besat" rummet og påvirker os, når vi bevæger os ind i dem.

Ligesom Heidegger og Merleau-Ponty, insisterer Schmitz på, at der findes et andet slags rum end det geometriske, som vi kulturelt er blevet opflasket med, og som man kan genopdage med omhyggelige "fænomenologiske" analyser af vores hverdagsoplevelser med rumoplevelser. Det er et sådant rum, atmosfærerne besætter, ikke et geometrisk rum. Og det er det atmosfæriske rum, som mennesket lever i eller bebor. Denne egenskab ved atmosfærer, at de kan fylde eller besætte et rum, henviser Schmitz til, når han vil



Foto: Sune Frølund

forklare, at vi uvilkårligt gribes af de stemninger, vi møder i vores omgivelser. F.eks. når vi gribes af en mørk skovs dysterhed, finder en overskyet himmel truende eller bliver løftet af en sollys morgen på stranden.

ATMOSFÆRE OG SANSNING

Hos Gernot Böhme integreres atmosfæreteorien i en lære om vores sansning (Böhme 1993; Böhme 2001). Han udvikler sin lære om sansningen ved at kontrastere til et klassisk eksempel på en sansningsanalyse, som han mener er mangelfuld. Hos flere filosoffer kan man finde sansningsanalyser, der typisk tager udgangspunkt i et eksempel som ”jeg ser et træ”. Her træder træet frem som et objekt med en vis distance til subjektet, som ser på det. Böhme foreslår nu, at man i stedet tager udgangspunkt i en situation, hvor man i regn og blæst søger beskyttelse under et træ. I dette eksempel optræder der ganske vist også synssansninger af træet, men nu er den mest dominerende sansning, at man *mærker* eller *fornemmer* træets styrke og voluminøsitet, fordi det netop er deri beskyttelsen mod vejret ligger. I dette eksempel forsvinder træet næsten som et objekt, men det mærkes alligevel som meget nærværende. Og hvad mere er: samtidigt med at man mærker træet, mærker man også sit eget nærvær kropsligt, og man mærker sit samvær med træet og dets beskyttelse. Man er så at sige affektivt grebet af sin sansning af træet.

Sammenligningen af de to eksempler på sansning viser ifølge Böhme, at den klassiske sanseanalyse eksempel er et ret specielt tilfælde af en sansning, som ikke er repræsentativ for vores sanseoplevelser i almindelighed. I eksemplet, hvor jeg ser et træ, er jeg et så at sige den blinde plet i sansningen. Det er indlysende, at der må være et jeg, for at der kan

være en synssansning, men dette jeg *opleves* ikke i sansningen. Jeg’et kommer derfor til at blive opfattet som en *forudsætning* for sansningen, ikke som direkte sanset, hvorfor følelsesdimensionen og kropsdimensionen i sansningen glider ud af billedet.

I SANSNINGEN ER SUBJEKT OG OBJEKT ÉT

Hvad Böhme her vil sige, har sin parallel hos Maurice Merleau-Ponty, der skrev en hel bog om sansning. Heri gjorde Merleau-Ponty opmærksom på, at sansningen først og fremmest er et *samvær* mellem en krop og det, der sanses, altså at sansningen først og fremmest er en *samværsform*, en ”kommunion” eller en ”kopulation”, som han siger (Merleau-Ponty 1945:370). Og ligesom Schmitz og Böhme hævdede Merleau-Ponty, at det er kroppen, og ikke bevidstheden eller intellektet, der er subjektet for vores sansninger. Det, der hos Schmitz hedder ”den mærkede krop”, hedder hos Merleau-Ponty ”den levede krop”.

For Böhme er sansning altså først og fremmest en følelsesmæssig-kropslig enhed og forbundethed med omgivelserne. Men han giver også en forklaring på, hvordan sansningen gradvist kan bevæge sig fra sin oprindelige enhed med verden til at blive spaltet til en jeg-pol og en objekt-pol, altså til et fuldt udfoldet jeg og et fuldt udfoldet objekt. Hvis jeg sanser kulden, sanser jeg den primært på min krop, dvs. jeg sanser den på mig selv. Kulden mærkes som et ubestemt ”det er koldt”, hvor det ikke er tematiseret, hvad det er, der er koldt. Langsomt kan vi så udspalte subjekt-siden og objekt-siden af kuldesansningen. Denne udspaltning foregår som en gradvis distancering til den oprindelige, affektive grebthed af sansningen.

Jeg kan sige ”jeg fryser” eller sige ”jeg kan mærke, at det er koldt”, hvorved jeg går fra at tale affektivt til at tale konstaterende om kulden som noget forskelligt fra mig, noget i omverdenen, som jeg dog mærker på min krop. Og jeg kan endda fjerne *følelsen* af kulde endnu mere, hvis jeg siger: ”det er koldt her”. Så er vejen fra personlig, affektiv sansning til objektivt udsagn gennemløbet.

Afgørende for Böhme er, at den første sansning eller fornemmelse - ”jeg fryser” - hvor der ikke er forskel på mig og kulden - er det erkendelsesmæssige grundlag for den distancerede eller objektive konstatering af temperaturen. Ikke omvendt. Kulden *kan* altså gøres til et objekt for sansningen, men den kan aldrig - siger Böhme - blive til en regulær *ting*. Men kulden er heller ikke en egenskab ved en anden ting, f.eks. den fysiske luft. Når vi siger ”jeg fryser” taler vi ikke om en egenskab ved luften (forstået som den fysiske sammensætning af nitrogen, oxygen, argon, kuldioxid, vanddamp etc.), men om noget, der ”ligger i luften” eller i rummet, altså netop noget følelsesmæssigt og *atmosferisk*.

ATMOSFÆREN OG VORES BEFINDENDE

Det atmosfæriske har en affektiv toning - det kan være koldt, varmt, truende, trykkende, lokkende, trygt eller lignende - og det *mærkes* i kroppen, der bliver *affektivt truffet* af atmosfæren. Så vores grundlæggende sansning er en *mærken af nærvær*, altså en selv-mærken

eller en *befinden-sig*, og den er knyttet til atmosfæren. Man mærker atmosfærer, idet man bliver affektivt truffet af dem. F.eks. en dyster atmosfære en novemberaften, eller en lystig atmosfære en forårsdag med fuglesang, som stemmer en muntert.

Atmosfærer kan man blive påvirket af, når man f.eks. indtræder i et rum og mærker stemningen der. Vi kender sikkert til fornemmelsen af at træde ind i en kirke - den højtidelige atmosfære - eller af at komme fra et tæt pakket, beklumret og tilrøget værtshus og ud i køligheden udenfor - en befriende atmosfære. Begge gange er det stemningen i rummet, der appellerer til mig, eller måske snarere trænger sig ind på mig. Og jeg mærker den kun, fordi jeg er blevet affektivt ramt af stemningen eller atmosfæren.

Jeg kan somme tider mærke atmosfærer, som kontrasterer min egen stemning og som jeg omstemmes af, sommetider endda mod min vilje. Og jeg kan af og til mærke atmosfærer, selvom ingen andre har mærket dem - det er som om de svæver ubestemt og udgydte i rummet, som Hermann Schmitz siger.

ATMOSFÆRENS OBJEKTIVE SIDE

I klassisk psykologi tolkes atmosfærer som projektioner af egne, private stemninger. F.eks. vil psykologien se lystigheden en forårmorgen som noget, individet har båret med sig og nu - fejlagtigt - tror ligger i rummet. Denne forklaringsmåde forudsætter selvfølgelig, at man opfatter psyken som en indre, privat verden - altså netop den tolkning af vores stemninger, som Schmitz mente skyldes den tidligere beskrevne ”psykologiske introjektion”. Men psykologien kan ikke let forklare de ubehagelige stemninger, man kan gribes af i visse sammenhænge, og som man ikke kan vægre sig mod. Psykologien kan heller ikke give en god forklaring på, at et helt kollektiv af mennesker kan blive grebet af samme atmosfære, f.eks. følelsen af uhygge eller af noget truende eller skrækkeligt, som kan skabe panik i en forsamling. Psykologien vil typisk tale om, at der sker en ”overføring” af den ene persons indre stemning til de andre. Schmitz, derimod, forklarer kollektive følelser med sin atmosfæreteori.

Det er klart, at når jeg her skriver om atmosfærer, så har jeg objektiveret dem på en måde, så jeg ikke er affektivt truffet af dem. Den mulighed har vi som mennesker, bl.a. takket være vores tænkning. Men objektivering giver ingen mening, hvis ikke vi selv har haft erfaringen med at være grebet af stemninger eller atmosfærer, som man ikke selv kan bestemme over, og som man er ramt af.

Alligevel kan man godt udpege nogle komponenter, som atmosfæren er opstået af. F.eks. viser indretningen af klasseværelser noget om, hvad man anser for at være fremmede for læring. Hvis lærerens kateder er forhøjet i forhold til elevernes pulte, giver det en anden pædagogisk atmosfære, end hvis de er anbragt på samme niveau. Fra havearkitekturen kan man også finde mange eksempler på måder at skabe atmosfærer. Den ”engelske have” sigtede mod at skabe forventning og overraskelse, og var derfor ikke designet med barokhavens symmetrier, rette linier og overskuelighed, der skaber en helt anden

atmosfære. Ligeledes kan vi konstatere, at de mennesker, der befinder sig i et rum og deres ageren er med til at skabe rummets atmosfære. Der er med andre ord objektive eller i al fald semi-objektive komponenter i atmosfærer.

Men uden den subjektive dimension - at vi kun kan udpege atmosfærerne *fordi* vi har været grebet følelsesmæssigt af dem - er atmosfærer ikke atmosfærer. Vi ville simpelthen ikke kunne forstå, hvad begrebet dækker over, hvis vi ikke havde været i atmosfærens greb. Vi må have *oplevet* fænomenet, for at kunne udsige noget om dem. Dette er grunden til, at det specielt er fænomenologiske filosoffer, der har interesseret sig for atmosfærer, og er formodentlig også grunden til, at atmosfærer (i den her i artiklen brugte definition af atmosfærer) aldrig er blevet tema for naturvidenskabelig forskning. De er aldrig blevet accepteret som vidensformer i en intellektuel kultur. Man kan kun få fat på dem i en æstetisk erfaring, hvor jeg et indgår i helhedssituationen, altså er affektivt-kropsligt tilstede i omgivelserne eller endda er i omgivelsernes vold.



Foto: Pernille Henriette Wiil

På dette punkt går Schmitz og Böhme dog lidt forskellige veje. For sidstnævnte findes atmosfærer strengt taget kun i aktuelle erfaringer. Hvis jeg taler objektiverende om atmosfæren, er den ikke mere. For når jeg er truffet følelsesmæssigt af atmosfæren, står jeg ikke med en klar jeg-bevidsthed, men er så at sige ført tilbage til et *kropsligt mig*, et ”ur-mig”, der er ren kropsfølelse, og som befinder sig før oplevelsen kan spaltes i en subjekt-side og en objekt-side. Men efter Schmitz's opfattelse kan der godt findes atmosfærer, selv om ingen mennesker er til stede og føler dem. Det betyder f.eks. at Schmitz mener, at atmosfæren af højtidelighed forbliver i kirkerummet, selv om alle har forladt det og kirken står tom.

ATMOSFÆRER ER HALVTING

Trods denne uenighed er de to tænkere enige om, at atmosfærer ikke er "ting". Men hvis de ikke er ting, hvad er de så? Kan der være noget, der er, men som ikke er tingsligt? Hvis man spørger naturvidenskaben er svaret, at alting enten er tingsligt eller egenskaber ved ting. Man plejer at sige, at videnskabens opfattelse af væren - dens "ontologi" - er bundet til tingene: den er en tings-ontologi. Denne ontologi er vi nødt til at forlade, hvis vi vil have svar på, hvad atmosfærer er.

Hvad med så at sige, at atmosfærer er "relationer"? Det er Böhme ikke helt afvisende over for, men dog skeptisk, for vi vil være tilbøjelige til at opfatte relationer som relationer mellem-ting, og i så fald har relationsbegrebet ikke frigjort sig fra tings-ontologien. Han må derfor finde et bedre ord til at karakterisere, hvad atmosfærer er.

Böhme ender sine overvejelser med at tilslutte sig Schmitz svar. Når atmosfærer hverken er ting, egenskaber eller relationer, men heller ikke er ingenting, så må de være: *halvting* (Schmitz 2007:239; Schmitz 2011:84). Denne betegnelse omfatter også følelser, stemninger, farver, lugte og andre sanskvaliteter, altså alle de atmosfærer, som vi har tilgang til gennem vores kropslige indfældethed i verden. Med vores tænkning er vi i stand til at distancere os fra atmosfæren, og dermed at overgå fra atmosfærernes og halvtingenes sansevirkelighed til tings-ontologiens virkelighed. Men hvis vi i denne distancering mister eller "glemmer" forbindelsen til atmosfærens kropslige forankring i verden, mister både jeg'et og tingene realitet (Böhme 2001:57).

FLYDENDE, GRÆNSELØS NATUR

Efter at have indkredset atmosfærebegrebet, vil jeg nu vende tilbage til spørgsmålet, jeg stillede i begyndelsen af artiklen, nemlig om der fra begrebet kan udledes en vidensform, der kan hjælpe til at vække os fra vores bekymrede, men alt for passive viden om natur og miljø.

Svaret er ja, men det er også et svar, der transformerer vores opfattelse af, hvad natur er. Atmosfærebegrebet kan ikke bruges til noget, hvis vi holder fast på den klassiske opfattelse af natur som den fysisk-tingslige verden, som er adskilt fra menneskets handlinger og kultur. Vi bliver nødt til at acceptere et mere *flydende* naturbegreb, hvor natur og kultur flyder ind og ud af hinanden uden nogen skarp grænse.

I miljødebatten møder man ofte det synspunkt, at vores miljøproblemer skyldes, at vi har udviklet en kultur, der tager udgangspunkt i vores egne behov, og derfor egentlig ikke har øje for naturen. Påstanden er så, at hvis man havde skabt en kultur, der i stedet tog udgangspunkt i naturen og dens behov, som disse er uafhængigt af mennesket, ville vi ikke være endt i den fatale situation, vi er i i dag, hvor global opvarmning truer og arter udryddes med større hastighed end nogensinde før i historien.

Men synspunktet forudsætter dog, at man ikke anerkender, at mennesket - ligesom andre levende væsener - er en del af naturen og derfor har en legitim ret til at sikre sine egne livsbe-

tingelser. Hvis vi derimod anerkender, at mennesket selv er naturligt, må vi acceptere, at det ikke giver mening at se kulturen som fuldstændig natur-fremmed. Vi kan diskutere, om en kultur er ødelæggende for sig selv og andre arter og hvordan den kan ændres, så den kan blive holdbar, men det giver ikke mening at se på kulturen som naturfremmed som sådan. Alle levende væsener ændrer eller "kultiverer" den omgivende natur, ikke kun mennesket, og det er der ikke noget naturfjendtligt i.

Vi må derfor afvise en skarp modstilling af kultur og natur, fordi den låser naturen fast i en opfattelse, der ikke tillader kontakt med menneskelige aktiviteter, og derfor er urealistisk i forhold til vores faktiske liv med naturen. Et sådant urealistisk begreb om natur kan man støde på i visse økologers opfattelse, at kun "vild", uberørt natur, er natur. Så snart man kan spore menneskelig påvirkning, hævder de, er naturen forsvundet.

Som et eksempel på denne holdning kan vi nævne den amerikanske miljøaktivist Bill McKibben, der i 1989 udgav en bog med titlen *The End of Nature*. McKibben forestiller sig naturen som en "separate, timeless, wild sphere", der består af "pristine places ... substantially unaltered by man", og som "existed outside human history" (McKibben 1990:43, 51, 48). En sådan naturopfattelse deler han med den amerikanske "wilderness"-bevægelse, der i mere end hundrede år har kæmpet for en form for "deep ecology", der har haft udmærkede fortjenester såsom dannelsen af de store nationalparker rundt omkring i USA. På negativsiden har wilderness-bevægelsen dog være medvirkende til at stilisere en romantisk opfattelse af Amerika som oprindelig, uberørt natur (før de europæiske indvandrere kom til landet), og af landets oprindelige befolkning som "ædle vilde", der hverken havde skabt kultur eller historie (Frølund 2015). I dag ved vi, bl.a. fra arkæologiske undersøgelser, at Amerika i høj grad var opdyrket land før Europæernes komme, og at indbyggerne ikke var mere ædle end at de havde skabt kulturer, hvoraf nogle endda havde vist sig *ikke* at være bæredygtige (Diamond 2005).

I *The End of Nature* bekæmper Bill McKibben et instrumentelt naturbegreb, som er orienteret efter menneskets behov. Men hans begreb er en abstraktion, og det indrømmer han direkte for han erklærer, at han med ordene "naturens død" ikke mener verdens undergang, ja, ingen gang mener naturens undergang. Det er faktisk - som han ordret siger - kun *ideen* om naturen som det uberørte, der dør, ikke naturen selv. For naturen - jorden, bjergene, havet, floraen, faunaen, himlen, vejret og atmosfæren - skal nok bestå, selvom den ændres af mennesket.

ANTROPOCÆN: MENNESKELIG NATUR

I dag kan man spore menneskeskabt påvirkning overalt i naturen, og man kan i borerer fra søer, havbund og gletschere finde spor af aske fra skovafbrændinger og pollen fra nytteplanter, der stammer helt tilbage fra Stenalderen, hvor landbruget bredte sig overalt på jorden (Sirocko 2012). Og man kan konstatere, at koncentrationerne i atmosfæren af drivhusgasser som CO₂ (kuldioxid) og NH₄ (methan) begynder at stige længe før

industrialiseringen. Det skyldes skovrydning, ”våd” risdyrkning og husdyrhold. Efter industrialiseringen accelererer disse koncentrationsstigninger (Ruddiman 2014).

Dette og andre forhold har fået klimaforskere til at foreslå, at den nuværende epoke frem for sin hidtidige betegnelse ”holocæn”, bør kaldes ”antropocæn” (”menneskets tidsalder”, Crutzen & Stoermer 2000). Det er uden for diskussion, at menneskelig aktivitet kan spores overalt på jorden. Det er kun tidspunktet for antropocæns begyndelse, der strides om. Derfor kan en amerikansk geograf beskrive vores nutidige natur som ”ecosystems in different states of human interaction, differing in wildness and humanness” (Ellis 2011).

Hvis man holder fast i McKibbens nostalgiske opfattelse af natur som det oprindelige, der eksisterer upåvirket af menneskelig kultur, er konsekvensen, at man må opgive at handle. For dog at bevare nogle økologiske handlemuligheder (og en vis optimisme), har visse forskere foreslået en radikal løsning, nemlig at vi frigør os fuldstændig fra naturbegrebet. Det er en sådan radikalitet, der gemmer sig under titlen på litteraten Tim Mortons *Ecology without Nature* (Morton 2007).

Jeg vil dog foreslå, at vi i stedet ændrer vores naturbegreb i mindre puritansk, mindre romantisk retning, så vi kan acceptere, at naturen er et sammenvæv eller en hybrid af menneskeligt og ikke-menneskeligt i gensidig interaktion. Det betyder, at ”natur” ikke eksklusivt betegner det vilde og uberørte (hvis det eksisterer), men også kan anvendes om det kultiverede og det kunstige, som er resultat af menneskelig aktivitet.

I Danmark findes der ikke uberørt natur, da alt enten er kultiveret eller engang har været kultiveret. Det forhindrer dog ikke danskerne i at nyde naturen, og det mener de, de gør, når de går en tur i skoven eller har vandret over mark, eng eller hede, væk fra byerne, selvom alle disse områder er resultater af menneskelige aktivitet. Vi er også tilbøjelige til at opfatte en anlagt bypark som et stykke natur midt i civilisationen, og vi kan endda finde på at nyde en potteplante i vinduet som et stykke natur, der er hentet ind i huset. Jeg gætter på, at indbyggerne i de andre Nordiske lande i praksis oplever natur på samme måde. Når alt kommer til alt er der ikke meget bevaret ”naturskov” i nogen af de Nordiske lande, hvis overhovedet. Det er vi normalt lykkeligt uvidende om, og vi tænker ikke over, at en skov, som vi har haft naturoplevelser i, måske er resultat af organiseret skovbrug gennem et par århundreder. En skov kan være kedelig monokultur, den kan være for lille eller der kan være for lidt af den (som i Danmark), men det fratager os ikke fornemmelsen af natur, når vi går og står midt i den.

FORNEMMELSE FOR NATURLIGE ATMOSFÆRER

Sådanne iagttagelser gør det klart, at vi må opgive den skarpe grænse mellem natur og kultur, mellem naturligt og kunstigt, og acceptere en flydende overgang. Det betyder, at natur for det første ikke kan være ideen om det uberørte og oprindelige,

men heller ikke er de materielle objekter eller ting, som vi støder på ”derude”. Naturen kan ikke adskilles fra vores erfaring af den, og vi erfarer den kun når vi kropsligt intervenserer i den, om det så er for at bestige et fjeld, vandre i skoven eller om det er ved at dyrke jorden, bygge et hus eller skabe et kunstværk.

Hvordan erfarer vi så naturen? Vi erfarer den som noget atmosfærisk, som en særlig toning eller stemning i de omgivelserne vi befinder os i og agerer i. Denne atmosfære af natur kan ikke skabes direkte og målrettet, men indfinder sig som en art sideeffekt af vores engagement og ageren i omgivelserne. Men den indfinder sig dog heller ikke uden vores ageren. Det betyder, at natur kan skabes og bliver skabt, men ikke kan skabes som ethvert andet kunstprodukt ud fra en rationel overvejelse, der bliver omsat til virkelighed.

Heri ligger kimen til et af de problemer, der vil optage de følgende generationer. Når mennesket er blevet medskabere af naturen, bliver det fremover afgørende at kunne identificere og skabe den natur, som mennesket vil kunne overleve i. Spørgsmålet bliver dog også, om mennesker vil fornemme den skabte natur som naturlig, eller de vil fornemme den som kunstig natur. Når den naturlige atmosfære er en slags sideeffekt, der ikke kan konstrueres på samme måde, som man kan konstruere en maskines eller en forsøgsopstillings effekter, får fremtidens miljøarbejde ligheder med arkitektens, scenografens eller kunstnerens forsøg på at skabe atmosfærer.

REFERENSER

- Böhme, G. (1993). Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics, i *Thesis Eleven August 1993*. 36 (1): 113-126. <http://desteceres.com/boehme.pdf> [2016-10-20]
- Böhme, G. (2001). *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Bollnow, O. (1964). *Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchung über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung*. Heidelberg: Quelle & Meyer
- Crutzen, P. J. & Stoermer, E. F. (2000). The 'Anthropocene', i *Global Change Newsletter No.41*, May 2000, <http://www.igbp.net/publications/globalchangemagazine/globalchangemagazine/globalchangelettersno4159.5.5831d9ad13275d51c098000309.html> [2016-10-20]
- Diamond, J. (2005). *Collapse. How Societies chose to Fail or Succeed*. New York: Viking
- Ellis, E. C. (2011). Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere, i *Philosophical Transactions of the Royal Society A*: 1010-1035. <http://rsta.royalsocietypublishing.org/subscriptions> [2016-10-20]
- Frølund, S. (2015). Climate and Human History of Nature, i Frølund, S. & Kemp, P. (red.) *Nature in Education*. Zürich: LIT Verlag: 31-49
- Frølund, S. & Kemp, P. (red.) (2015). *Nature in Education*. Zürich: LIT Verlag
- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London & New York: Routledge

- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press
- Ruddiman, W. F. (2014). *Earth Transformed*. New York: W.H. Freeman and Company
- Schmitz, H. (2010). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg: Verlag Karl Alber
- Schmitz, H. (2011). Emotions outside the box. The new phenomenology of feeling and corporeality, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 10 (2): 241-259. <http://link.springer.com/article/10.1007/s11097-011-9195-1> [2016-10-20]
- Schnellhuber, H. J. (2015). *Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff*. München: C. Bertelsmann Verlag
- Sirocko, F. (2012). *Wetter, Klima, Menschheitsentwicklung. von der Eiszeit bis ins 21. Jahrhundert*. Darmstadt: WBG

BILLEMATERIALE

Fotografi på sida 16 av Hans Braxmeier, Pixabay

Fotografi på sida 25 fra Wiil, P.H. (2015). Atmosfære på museum. At (be)gribe en stemning. *Nordisk Museologi* 1



Eunice Moon

Relationell pedagogik och relationism

OROANDE SKOLFRÅNVARO SOM UTGÅNGSPUNKT FÖR SKOLUTVECKLING

Har pedagoger något att lära sig av elever som inte går i skolan? Det kan te sig som en konstig fråga för det är väl i skolan barn lär sig saker och där lärarna har möjlighet att lära sig av dem? Inom den relationella pedagogiken lyfts mellanmänniska relationer fram som centrala för lärande. Det relationella kan utsträckas till att omfatta även entiteter som datorer, böcker, djur och växter. Detta kommer att behandlas i denna text.

Elever som under långa perioder inte kommer till skolan, så kallade ”hemmasittare”, utgör en heterogen grupp. Denna grupp består både av barn som under åren i hemmet hamnat i mer eller mindre apatiska tillstånd och av barn som i högre utsträckning än jämnåriga (med hög skolnärvaro) haft möjlighet att utforma det egna lärandet. Elever som inte går i skolan beskriver orsakerna till skolfrånvaron på olika sätt, här ges exempel från fyra elever i årskurs sex:

- Jag kan inte gå in där, skolan är bara för genier.
- I skolan förstår jag ingenting, jag känner mig som en rutten citron.
- Jag vågar inte gå till skolan för jag kanske blir arg och skriker och slåss om jag går dit, det är så himla tråkigt där.
- För att jag ska kunna gå mer till skolan behöver jag hitta en koppling mellan det jag ska göra där och sådant som jag tycker är intressant och som känns meningsfullt. (Egna noteringar, 2016)

Elevernas ord ser vid en första anblick mycket olika ut, en elev uttrycker att hen inte förstår vad som pågår, en annan elev uppger att skolan behöver kännas meningsfull och relevant utifrån dennes intressen. En gemensam nämnare går ändå att skönja. Den kan sammanfattas som en längtan efter att känna sig ”bra” vilket här tolkas som kapabel, delaktig, trygg, intresserad och stimulerad. Skolfrånvaron innebär ett lidande för elever

och vårdnadshavare och är därutöver ett växande samhällsproblem i Sverige. Enligt SVT (2016) är omkring fem procent (50 000) av grundskoleeleverna frånvarande under minst tio procent av den schemalagda skoltiden. I denna artikel kommer en avgränsad del av den komplexa problematik som skolfrånvaro innebär att behandlas. I fokus finns de möjligheter till förändring av vår kunskapssyn som problemet aktualiserar.

Kunskapsutvecklingen hos elever med oroande skolfrånvaro skiljer sig i flera avseenden från deras klasskamraters. Skolfrånvarande elever har ofta kunskapsluckor i förhållande till kursplanerna och den som under längre perioder varit borta från skolan kan dessutom ha svårt att anpassa sig till arbetsordningen där. Det är vanligt att elever som inte går i skolan tillbringar mycket tid vid elektroniska apparater, tid som i och för sig kan vara mycket lärorik. Att tillbringa stora delar av dygnet vid en skärm har sina för och nackdelar vilket Turkle (2005; 2011) har belyst ingående. Elevers intraagerande med skärmen kan vänja eleven vid att utforma sitt eget lärande. En utmaning för skolan blir då att bemöta eleven på ett sätt som öppnar för ett dialogiskt lärande som inbegriper både inter- och intraaktion, ett lärande där eleverna i lärandeprocessen tillåts vara aktörer i något som kan betecknas som verklighetens relationalitet (se figur 3). Elever med hög frånvaro, både de som aktivt driver det egna lärandet och de som inte gör det, är i behov av en skola som uppmuntrar till kunskapsprocesser där relationer lyfts fram som centrala. Den relationella pedagogiken och relationismen kan utveckla synen på lärande och kunskap i denna riktning.

RELATIONELL PEDAGOGIK

Relationell pedagogik bygger på en människosyn där människan ses som skapad och ständigt återskapad i och genom sina relationer. Denna syn står i motsats till andra vanligt förekommande pedagogiker, till exempel en individualistisk pedagogik, en kollektivistisk pedagogik samt en pedagogik som blandar samman det förment individualistiska och kollektivistiska, vilket innebär att ensidigheterna kvarstår.

Tankar hos filosofer som George Herbert Mead och Martin Buber spelar en central roll inom den relationella pedagogiken. Denna baseras på ett synsätt där människan betraktas som en social varelse som är delaktig i ett nätverk av relationer (von Wright 2000; Aspelin & Persson 2011). Människan utvecklar sin identitet genom att interagera med andra. Detta stämmer väl överens med Meads symboliska interaktionism som bygger på en socialpsykologisk huvudtes: Människan är interaktion. Johan Asplund (1979) belyser denna tes med en av Meads aforismer: ”We must be others if we are to be ourselves” (Asplund 1979:230). Asplund kallar förhållningssättet för tesen om det expanderande självet, vilket bland annat innebär att människan betraktas som en nod i ett interaktionsfält (se figur 1).

En filosof som Buber både influerades av, och var kritisk mot, var Henri Bergson. Bergson menade att människor och andra djur är grundade i en djup samhörighet, ”själva livets



”Talking”. Foto: Valeer Vandenbosch, FreeImages

enhet” (Sällström 1996:77). Buber var av en annan uppfattning då han inte entydigt såg det mänskliga som en del av någon livets enhet eftersom hon, det vill säga människan, förmår distansera sig till världen som omger henne (Jag-Det). Detta till trots har hon en förmåga att möta andra (Jag-Du). Dessa båda förhållningssätt är en förutsättning för kunskap. Buber hänför den traditionella vetenskapen till Jag-Det-sfären samtidigt som det är i relationerna till Duet som kunskap har sin grund.

Enligt Aspelin (2010) är vi, utifrån Bubers människosyn, varken individer eller delar av kollektiv. Sedda som individer betraktas vi som avskilda, enskilda varelser. Då blir bilden av människan förvriden och bara en aspekt av människan framträder. I en kollektivistisk syn blir människan delvis skymd och enbart sedd som en del av ett kollektiv. Vad innebär Jag-Du-relationer? Jonas Aspelin (2005) beskriver dem som möten där förståelse uppstår genom att jag för en stund ser världen utifrån ditt perspektiv. Genom att bli medvetna om Jag-Du-dimensionerna kan vi förstå det relationella på ett fördjupat sätt.

Grundordet Jag-Du kan bara uttalas med en människas hela väsen. Den inre samlingsen och sammanställningen till ett helt väsen kan aldrig ske genom mig och aldrig utan mig. Jag blir till i förhållande till Duet; i det jag blir till som Jag säger jag Du. Allt verkligt liv är möte. (Buber 2013:18)

Under inflytande av Buber har den hittillsvarande relationella pedagogiken i huvudsak intresserat sig för det mellanmänskliga, men jag vill uppmärksamma relationer i stort. Hur lär jag känna ett träd? Det är en björk och det är tidig vår. Kanske känner jag av dess pollen och får svårt att andas; kanske kan jag dess latinska namn, *Betula pendula*, och vill veta mer om dess biologi; kanske vill jag smaka dess goda sav; kanske ser jag

masurknölen på dess stam och smider mordiska planer inför vintern; kanske jag sitter jag lutad mot dess stam och lyssnar när dess krona spelar.

Jag kan göra det till ett [abstrakt] tal, till ett rent talförhållande och därmed förflyktiga och förevisa det.

I allt detta förblir trädet mitt föremål och har sin bestämda plats och sin bestämda tid, sin art och sin beskaffenhet.

Men det kan också ske, genom vilja och nåd på samma gång, att jag i det jag betraktar trädet blir innesluten i relation till det, och nu är trädet inte något Det längre. (Buber 2013:12)

I citatet beskrivs skillnaden mellan Jag-Du och Jag-Det. Längre fram framhåller han: ”Man ska inte försöka försvaga relationens innebörd: relation är ömsesidighet” (Buber 2013:13). Detta kan te sig lite märkligt. Kan det verkligen vara så att trädet ingår i en relation med mig? Ja, men inte i egenskap av en själ eller en dryad (trädnymf) utan som en levande varelse. Det är trädet som möter mig. Jag möter, såsom Buber beskriver det, trädet både genom ett Jag-Du och genom ett Jag-Det relaterande. Dessa olika sätt att relatera kan under mötet mellan människan och trädet sammansmälta och bilda en helhet. Det behöver alltså inte finnas en motsättning mellan Jag-Du och Jag-Det relaterande, dessa båda sätt kompletterar varandra. Människan måste inte uteslutande förhålla sig till andra på ett distanserat sätt, hon kan vända sig till världen utifrån ett ”förtroende för Duets verklighet” (Sällström 1996:69).

Lärandesituationer där insikten om betydelsen av Jag-Du möten saknas, och där Jag-Det aspekter ensidigt betonas, präglas av instrumentell rationalitet. Denna form av rationalitet leder till en minskning av deltagande, engagemang och lärande. En medvetenhet om förekomsten och vikten av Jag-Du relaterande kan ge eleverna tillbaks lusten att lära, lusten de förmodligen hade när de började skolan.

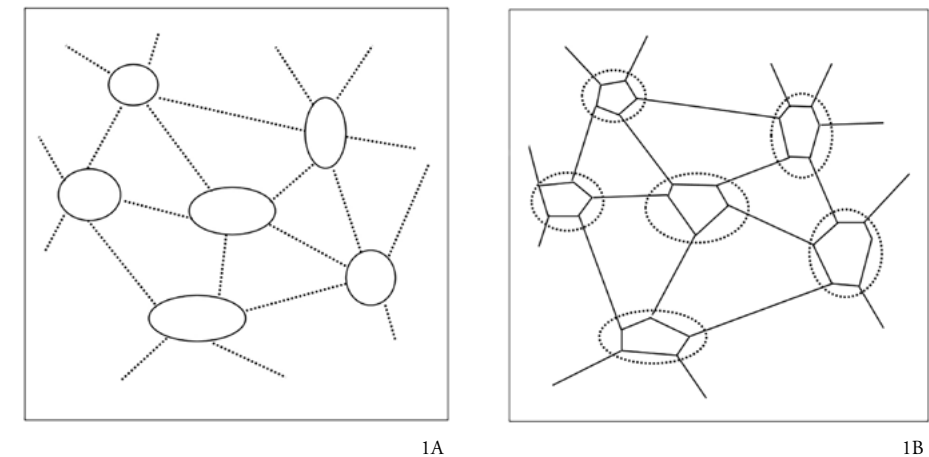
RELATIONISM OCH SYNEN PÅ KUNSKAP

Begreppsparet strömfåra och kontrapunkt (Hettne 1982) kan tillämpas för att illustrera relationismens förhållande till den dominerande traditionen inom västerländsk filosofi. Relationism som filosofisk teori tillhör inte huvud- eller strömfåran, trots att den funnits länge som ett alternativ till den gängse traditionen. Relationismen liknas vid en kontrapunkt, ställen i strömmen där vattnet rör sig åt andra håll än nedströms. Till den långa kontrapunktala traditionen hör, förutom de redan nämnda, Alfred North Whitehead, David Bohm och Maurice Merleau-Ponty.

En konsekvent förklaring av relationism ges av Joseph Kaipayill:

Relationism [...] is basically a theory of reality, meaning that it addresses the fundamental question of what exists. Grounded in our empirical experience of the world, relationism seeks to understand the existence and nature of things in their relationality (relatedness). For relationism, an entity exists and is known only in its relationality. In other words things are constituted by their multiple relationalities and we can know their existence and nature only through these relationalities. (Kaipayill 2012:1)

Relationismen bygger således, enligt Kaipayill, på en verklighetsuppfattning enligt vilken entiteter (ting med mera) existerar genom sina interaktioner med andra entiteter, objekt blir till och existerar inom multipla relationer. Genom dessa relationer får vi kännedom om entiteters existens. En följd av relationism är att vår bild av verkligheten (ontologin) och hur vi når fram till kunskap om den (epistemologin) är intimt förbundna, såsom två sidor av samma mynt. I figur 1 illustreras skillnaden mellan synsättet inom relationismen, kontrapunkten (Figur 1 B), och det konventionella synsättet inom strömfåran (Figur 1 A).



Figur 1. Från avgränsade objekt till relation (efter Capra 1996:38)
De heldragna linjerna betecknar det primära, de streckade linjerna betecknar det sekundära.
A. Entiteterna det primära (strömfåran). B. Relationerna det primära (kontrapunkten).

Inom strömfåran betraktas entiteterna som verklighetens fundament och centrala byggblock (figur 1A) Enligt detta betraktelsesätt är objektiv kunskap inte bara möjlig, utan bygger på stabil, och då oftast materiell grund. Kontrapunkten (figur 1B) representerar en relationell epistemologi där kunskap varken är subjektiv eller objektiv utan uppstår genom dynamiska interaktioner. Konsekvensen av detta återges i figur 2 som illustrerar hur Capra (1996) uppfattar en relationell kunskapssyn.

Kanske är tanken på balans mer ovan för oss när det gäller synen på kunskap eftersom vi är vana vid att kunskap är antingen objektiv eller subjektiv i bemärkelsen tillfällig, situerad, personlig och relativ. Det går inte att applicera dessa kategorier på kunskap när vi ser den ur ett relationellt perspektiv, den ryms inte inom det dualistiska tänkandet där det är vattentäta skott mellan exempelvis praktisk och teoretisk kunskap samt mellan subjektiv och objektiv kunskap (se figur 2).

VÄRLDENS KÖTT OCH AUTOPOESIS

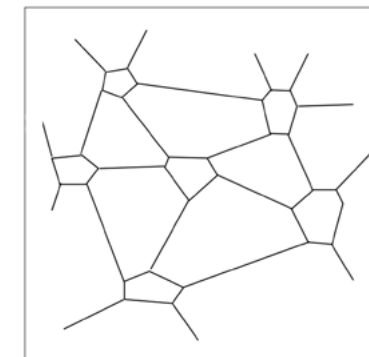
Fenomenologin är en filosofisk strömning som till vissa delar är besläktad med relationism. Maurice Merleau-Ponty diskuterar i det ofullbordade verket *The Visible and the Invisible* (1968) förhållandet mellan det medvetna subjektet och hennes ”objektiv-givna” omgivning.



Figur 2. Tre olika sätt att betrakta kunskap baserade på Capra (1996)

I ett kapitel, vars engelska titel är ”The Intertwining - The Chiasm” (Sammanflätningen - Kiasmen eller Krysset), utgick Merleau-Ponty från en iakttagelse som han fann särskilt tänkvärd: Att man med sin ena hand kan röra vid sin andra hand och vice versa. Alltså kan en och samma kroppsdel vid det ena ögonblicket (som subjekt) aktivt beröra sin spegelvända motsvarighet, och i samma stund (som objekt) vara utsatt för beröringen, fast det är bara möjligt att registrera en förnimmelse i taget. Han utvidgade denna sammanflätning av subjektet och objektet inte bara till andra sinnen och andra människor, men också till andra delar av tillvaron. Detta ledde honom fram till ett begrepp, som han påstod saknades helt i den filosofiska litteraturen: *The Flesh of the World* (Merleau-Ponty, 1968, 139) som på svenska skulle kunna återges som världens kött. Här finns ett försök att finna en icke-dualistisk ontologi. Denna illustreras med hjälp av figur 3.

Världens kött är ett sätt att betrakta verkligheten som varken innefattar eller utesluter tankar och materia eftersom vi genom relationer blir varse om dessa. I figur 3 är den streckande ovalen som i figur 1B avgränsar objekten och subjekten borttagen. De hel-dragna linjerna i figur 3 representerar relationer eller system. Världens kött finns även i



Figur 3. Ett försök till illustration av begreppet världens kött

mellanrummen mellan det individuella (som är avgränsat i tid och rum) och idéns (eller tankens) sfär och mellan olika enskildheter. Begreppet världens kött tolkas här som ett relationsnät eller en sorts varandets organisatoriska princip.

Merleau-Ponty ringade in begreppet världens kött, bl. a. genom att tillämpa en variant på uteslutningsmetod:

The flesh is not matter, in the sense of corpuscles of being which would add up or continue on one another to form beings. Nor is the visible (the things as well as my own body) some "psychic" material that would be - God knows how - brought into being by the things factually existing and acting on my factual body. In general it is not a fact or a sum of facts 'material' or 'spiritual'. Nor is it a representation for a mind: a mind could not be captured by its own representations; it would rebel against this insertion into the visible which is essential to the seer. The flesh is not matter, is not mind, is not substance. To designate it, we should need the old term 'element', in the sense it was used to speak of water, air, earth and fire, that is, in the sense of a general thing, midway between the spatio-temporal individual and the idea, a sort of incarnate principle that brings a style of being wherever there is a fragment of being. The flesh is in this sense an 'element' of Being. (Merleau-Ponty 1968:139)

Merleau-Ponty liknar således världens kött vid det som i den grekiska filosofin kallades element; luft, vatten, eld och jord. Dessa element fungerade som principer genom vilka världen och varat förklarades (Merleau-Ponty 1968:139). Världens kött låter sig inte sorteras enligt någon sorts dualism - utan innebar ett radikalt avsteg ifrån den dittills rådande konventionella "klokheten". Dessa tankar föddes innan komplexitetsteorin hade blivit känd utanför en trängre krets i USA, och idéer som egenlikhet (self-similarity) och fraktaler förekom då nästan enbart i konsten såsom i det berömda träsnittet, *Den stora vågen utanför Kanagawa* av den japanska mästaren Katsushika Hokusai (Gleick 1998, bilden återgiven i Briggs & Peat 1990).

I anslutning till denna bild skriver Briggs och Peat (1990) att fysikern Bohm och matematikern Mandelbrot menade att varje liten del kan anses innehålla en representation av helheten. "Both seem to suggest that each part or phenomenon in the physical world



”Den stora vågen utanför Kanagawa” av Katsushika Hokusai (verket uppges vara från ca 1832)

represents a microcosm of the whole” (Briggs & Peat 1990:112). I bilden ovan syns detta tydligt: Vattnet på vågkammen har samma form som de stora vågorna. Båtarna som färdas mellan vågorna är i sin form snarlika vågorna och denna form återfinns i det heliga berget Fuji. Detta förhållande är likt det sätt på vilket Merleau-Ponty (1968:139) beskriver världens kött; det relationella uttrycker sig som en överensstämmelse mellan det lilla och det stora, och det inre och det yttre.

Humberto Maturana och Francisco Varela (1987) utvecklar begreppet självorganisering (autopoiesis) på ett sätt som vidareutvecklar de tankar som Merleau-Ponty uttryckte med metaforen världens kött. ”As long as a unity does not enter into a destructive interaction with its environment, we as observers will necessarily see between the structure of the environment, and that of the unity a compatibility or congruence.” (Maturana & Varela 1987:99)

Om en enhet inte ingår i en destruktiv interaktion med sin omgivning kommer den som observerar att se en överensstämmelse mellan enheten och dess omgivning. Överensstämmelsen kan också komma till uttryck vid förändring där enheten och omgivningen utvecklas parallellt i en sorts dialog, som vid samevolution. Maturana & Varela (1987:99) ger ett exempel på hur bilismen och den moderna staden utvecklats i förhållande till varandra. Med begreppet autopoiesis synliggörs verklighetens relationalitet och därmed utvidgas den mellanmänniska relationalitet som betonas inom den relationella pedagogiken.

Inom relationismen betraktas som sagt inte enbart människor utan världen som relationell; det vill säga världens kött i Merleau-Pontys språkbruk. Ordet kött återkommer i en boktitel; *Philosophy in the flesh* (Lakoff & Johnson 1999). De beskriver bland annat hur människor får ett begrepp om bak och fram genom att utgå från sin egen kropp. George Lakoff och Mark Johnson klargör detta genom ett tankeexperiment där en supersmart manet har huvudrollen. En sådan varelse hade, oaktat sin intelligens, inte kunnat forma något begrepp om bak och fram, menar Lakoff och Johnson. Förståelsen av verkligheten har i stor utsträckning sin grund i kroppsliga erfarenheter, ”... reason is fundamentally embodied” (Lakoff & Johnson 1999:17). Konsekvensen av detta betraktelsesätt blir att tanke och kropp inte kan betraktas som en dikotomi, snarare framstår de som sammanflätade och komplementära.

Det är inte ovanligt att lärande betraktas som det som äger rum i undervisningssammanhang, exempelvis då pedagoger berättar något för elever. Pedagogen kan då skapa fascination för det hen berättar om. Men i lärarrollen ingår det även att skapa situationer, (eller undvika att förstöra situationer) i samband med vilka lärande äger rum utan att läraren lär ut något. Eleverna lär alltså inte enbart i samband med genomförandet av de aktiviteter som pedagoger har planerat utifrån kursplanerna, utan även (eller kanske framförallt) när man som minst anar det. En öppenhet hos pedagogerna för ögonblick av fascination och överraskning ökar möjligheterna för eleverna att relatera till kunskaps-subjekt och kunskapsobjekt. Utifrån det sätt på vilket Merleau-Pontys (1968) begrepp världens kött beskrivits ovan kan exempelvis en humla vara både subjekt och objekt, fast inte samtidigt. Lusten att sjunga, snickra, skriva och spela ett onlinespel bär inom sig nycklar till kreativitet, lärande och kunskap. Fascinationen inför musik, rymden eller en myra kan vara en gyllene port till det möte mellan subjekt och objekt som är en väsentlig del av allt lärande. Detta är något som exempelvis Sidorkin (1996) med begreppet karneval lyft fram betydelsen av. En alltför hård gränsdragning mellan lärande och kunskap kan bidra till en minskad förståelse för vikten av lekfulla och kreativa karnevalsituationer.

RELATIONELL PEDAGOGIK, RELATIONISM, OCH KUNSKAPSSYN

”Kunskapens vindar” kallar Daniel Östlund (2012) den rådande utbildningstrenden som enligt honom innebär att elevernas möjligheter att delta aktivt och påverka sin egen skolsituation begränsas. Östlund har tillbringat mycket tid i särskolor med inriktning träningskola och menar att skolans omsorgsinriktade och kunskapsgenererande uppdrag inte bör betraktas som väsensskilda. Denna insikt är viktig för verksamheten i samtliga skolformer och skulle kunna underlätta för eleverna att ta egna initiativ och vara med och påverka interaktionen i utbildningssituationen, detta skulle gynna elever med oroande skofrånvaro. Men då krävs att personalen gentemot eleverna intar ett förhållningssätt präglad av en öppenhet för samspel och dialog. Det är även möjligt för pedagoger att inta liknande förhållningssätt visavi potentiella kunskapssubjekt: – Bejaka fascinationen!

Den relationella pedagogiken betonar som sagt mellanmänskliga relationer. I pardans, som är ett konkret exempel på mellanmänsklig interaktion, infinner sig stunder då rörelser och intentioner är så synkroniserade att det kan upplevas som att ingendera part för eller följer. Vad som sker är att multipla och ögonblickliga skiften mellan förare och följare, mellan rollen som subjekt och rollen som objekt. Det mellanmänskliga har hitintills framställts som dyadiskt (tvåfaldigt). Samspelet inom ett danspar som under ett par ögonblick inte vet (eller funderar över) vem som för och vem som följer präglas av en ordlös synkron dialog, ungefär som när ett band jammnar tillsammans: En grupp musicerande människor spelar toner och rytmer som passar ihop och hittar en gemensam rörelseriktning utan att noter eller dirigenter har styrt förloppet. Begreppspar Jag-Vi kan utgöra ett sätt att beskriva denna form av relaterande och föreslås här som en utvidgning av Bubers Jag-Du begrepp.



”Auklet flock”, Shumagins 1986, Wikimedia Commons.
Bilden förställer en flock vadarfåglar (alkor) som samordnar sina rörelsemönster till att bli en enhet.

Den relationella kunskapen uppstår i möten mellan subjekt och objekt, och för att sådana möten ska ske måste det finnas något gemensamt mellan dem. Denna gemenskap (commonality) kan vara det som åsyftas med begreppet världens kött. I interaktionen som sker i samband med lärande kan följaktligen den som lär växla roll så att hen i ena ögonblicket intar rollen som subjekt för att i nästa vara objekt. Detta gäller både mellanmänskliga relationer, som den mellan lärare och elev, samt relation mellan exempelvis människan och den eller det hen är i färd att lära sig något om. Således i relationell pedagogik, som i all dialogpedagogik, kan rollerna plötsligt bli de omvända. Omkastade roller finns inte bara människor emellan (i och utanför skolan). Fascinerande exempel finns även bland andra levande varelser. Bilden ovan visar hur en flock vadarfåglar plötsligt kan uppträda som en helhet utan fasta ledare och följare. Femomenet kallas med ett engelskt ord för ”murmuration”.

Begreppet världens kött på en gång innefattar och sträcker sig bortom det mellanmänskliga. Utifrån detta begrepp kan det relationella (och Bubers begreppspar Jag-Du) förstås som interaktioner i samband med vilka det uppstår frekventa och ögonblickssnabba växlingar mellan rollen som subjekt och rollen som objekt. De många och ögonblickssnabba rollväxlingarna förändrar subjekt- och objektsrollernas karaktär. Insikter om detta kan öka möjligheterna att i skolans värld möta och bekräfta elever på ett sätt som hjälper dem att växa som kreativa, tillitsfulla och samarbetande varelser.

Relationism har i denna text beskrivits som en kontrapunkt till (och i) strömfåran och som en ontologisk grundval för relationell pedagogik. Det händer att strömfåror byter rörelseriktning, inom vetenskapen kallas sådana förändringar för paradigmskiften (Kuhn 1962). I denna anda är det intressant att fortsätta fundera kring hur den relationella pedagogikens syn på det mellanmänskliga kan inkorporeras i en bredare världs- och kunskapssyn.

Detta sista avsnitt har beskrivit olika sammanhang där den gängse rollfördelningen subjekt–objekt omkastas eller överskrids. Dessa omkastningar förekommer även i lärandesituationer, en medvetenhet om detta skulle gynna inte minst de elever som skolan har svårt för att möta. Än så länge är insikterna om omkastningarnas pedagogiska potential begränsade, något som denna essä från olika teoretiska utgångspunkter vill påtala och ändra på. Elever som är vana vid att utforma sitt eget lärande, i och utanför skolan, behövs i denna förändringsprocess.

REFERENSER

- Aspelin, J. (2005). *Den mellanmänskliga vägen. Martin Bubers relationsfilosofi som pedagogisk vägvisning*. Eslöv: B. Östlings bokförlag Symposion
- Aspelin, J. (2010). *Sociala relationer och pedagogiskt ansvar*. Malmö: Gleerup
- Aspelin, J. & Persson, S. (2011). *Om relationell pedagogik*. Malmö: Gleerup
- Asplund, J. (1979). *Teorier om framtiden*. Stockholm: Liber Förlag i samarbete med Delegationen för långsiktligt motiverad forskning
- Briggs, J. & Peat, F. D. (1989). *Turbulent mirror. An illustrated guide to chaos theory and the science of wholeness*. 1. ed. New York: Harper & Row
- Buber, M. (2013). *Jag och du*. Ludvika: Dualis
- Capra, F. (1996). *The web of life. A new synthesis of mind and nature*. London: HarperCollins
- Friberg, P., Karlberg, M., Sundberg Lax, I. & Palmér, R. (red.) (2015). *Hemmasittare och vägen tillbaka. [insatser vid långvarig skolfrånvaro]*. Ingarö: Columbus
- Gleick, J. (1998). *Chaos. The amazing science of the unpredictable*. London: Vintage Books.
- Hettne, B. (1982). *Strömfåra och kontrapunkt i västerländsk utvecklingsdebatt*. Stockholm: Naturresurs- och miljökomm.

- Kaipayil, J. (2012). About Relationalism and Its Distinctiveness as a Method of Thought. <https://independent.academia.edu/JosephKaipayil/Conference-Presentations> [Hämtad 2016-08-03]
- Kuhn, T. S. (1996). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1992). *The tree of knowledge. The biological roots of human understanding*. Boston: Shambhala
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible. Followed by working notes*. Evanston: Northwestern Univ.Press
- SVT (2016) <http://www.svt.se/nyheter/inrikes/nastan-50-000-barn-ar-borta-fran-skolan?cmpid=del:p d:ny:20160824:nastan-50-000-barn-ar-borta-fran-skolan:nyh> [Hämtad 2016-08-31]
- Sidorkin, A. M. (1996). An ontological understanding of dialogue in education. <http://sidorkin.net/pdf/dis.pdf> [Hämtad 2016-08-29]
- Sällström, P. (1996). Martin Buber och tillvarons gåta i Buber, M. (1997). *Distans och relation. bidrag till en filosofisk antropologi*. Ludvika: Dualis
- Turkle, S. (2005). *The second self. Computers and the human spirit*. Cambridge, Mass.: MIT Press
- Turkle, S. (2011). *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books
- Wright, M. von (2000). *Vad eller vem? En pedagogisk rekonstruktion av G. H. Meads teori om människors intersubjektivitet*. Diss. Stockholm: Univ.
- Östlund, D. (2012). *Deltaandets kontextuella villkor. Fem träningskoleklassers pedagogiska praktik*. Diss. Malmö: Malmö högskola, 2012

BILDMATERIAL

Fotografi på sida 31 av Michael Gaida, Pixabay.



Martin Hauberg-Lund Laugesen

Den antropocæne tidsalders metafysik

OM DEN SPEKULATIVE REALISMES KRITISKE POTENTIALE

INDLEDNING

Filosofi har i det mindste siden G.W.F. Hegel (1770-1831) drejet sig om at sætte samtiden på begreb ved at indfange det almene, som er dømt til at bo i det partikulæres æstetiske mangfoldighed. Filosofi har derfor i de seneste par århundreder været defineret ved bestræbelsen på at begrebsliggøre netop den historiske periodes tidstypiske træk, som den filosofiske tænker og skribent selv har befundet sig i og derfor har måttet både tænke ud fra og skrive ind i. Ifølge Hegel selv lader denne opfattelse af filosofiens væsen sig udtrykke på bl.a. følgende måde: ”For det, det drejer sig om, er i det temporales og forbigåendes illusion at erkende den substans, der er immanent, samt det evige, der er nærværende.” (Hegel 2007:25)

En af vor tids mest interessante og efterhånden veletablerede bevægelser indenfor filosofien bærer navnet ’spekulativ realisme’ (SR), og bør betragtes i overensstemmelse med Hegels udlægning af filosofiens væsen. SR bestræber sig nemlig på at tilvejebringe nye kategorier, dvs. orienteringsmåder og fokuspunkter, der muliggør fremstillingen af mere tilstrækkelige forestillinger om den tids virkelighed, som det efterhånden er kommet til at stå klart, at vi har befundet os i siden år ca. 1800. Navnet på denne epoke er ’Antropocæn’, hvilket er den geologisk tekniske betegnelse for, at det er menneskets (’antropos’) tid, Jorden nu befinder sig i. Navnet stammer fra stratigrafien, dvs. studiet af Jordens geologiske lagdeling, og er i løbet af de seneste år blevet forsøgt videnskabeligt underbygget og motiveret som officiel betegnelse af en forskergrupper under ledelse af prof. Jan Zalasiewicz. SR fortjener at blive forstået og omtalt som ’den antropocæne tidsalders metafysik’, da bevægelsen er vokset frem på baggrund af en række af de samme

erfaringer og betragtninger, som har affødt behovet for at benævne Jordens geologiske tilstand med netop betegnelsen Antropocæn. Heriblandt det nyligt opståede behov for at revitalisere og yderligere begrunde særligt realistiske opfattelser af og tilgange til vores, menneskenes, teoretiske erkendelse og praktiske engagement såvel som det, vores erkendelse og engagement nu engang beskæftiger sig med.

I denne artikel vil jeg særligt fokusere på den del af den spekulative realisme, som benævner sig selv 'objektorienteret ontologi' (OOO). OOO udgør det for indeværende mest veldefinerede og udbredte positive projekt på den anden side af den rent negative kritik, som grundlæggende kendetegner SR. Graham Harman (1968-) er navnet på OOO's indstifter, og det vil derfor særligt være hans filosofiske arbejder og følgerne af disse for forståelsen af vores samtid, jeg vil introducere til. Også Timothy Mortons (1968-) arbejde med at anvende OOO i en økofilosofisk kontekst vil blive inddraget i artiklens afsluttende perspektiverende betragtninger. Lad mig imidlertid begynde med at introducere den franske filosof Quentin Meillassoux (1967-), hvis værk *After Finitude* fra 2006 på mange måder kan siges at have leveret den afgørende terminologi, som SR-filosofferne siden har taget til sig og orienteret sig efter.

OM SPEKULATIV REALISME OG KONTINGENSENS NØDVENDIGHED

Første gang betegnelsen 'spekulativ realisme' optrådte som officiel betegnelse for en ny filosofisk bevægelse var i 2007, da SR's fire oprindelige tænkere Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Quentin Meillassoux og Graham Harman talte og diskuterede ved en endagsworkshop ved Goldsmith's College, University of London. 'Speculative Realism' var navnet på workshoppen, og på den oprindelige plakate stod følgende forklaring at læse:

Speculative realism is not a doctrine but the umbrella term for a variety of research programmes committed to upholding the autonomy of reality, whether in the name of transcendental physicalism, object-oriented philosophy, or abstract materialism, against the depredations of anthropocentrism.

Det var således fra starten klart, at SR ikke var navnet på en bestemt filosofisk position med et positivt og veldefineret indhold. Der var snarere tale om, at SR var en, netop, samlende betegnelse for en hel mangfoldighed af forskellige filosofiske måder at gøre op med den såkaldte 'korrelationisme' på. Begrebet 'korrelationisme' blev introduceret, væsensbestemt samt udsat for logisk rigid og immanent kritik af Meillassoux allerede i 2006. Meillassoux hidtil vægtigste bidrag til SR-litteraturen er bogen *After Finitude*, hvori han som nævnt både indfører og kritiserer korrelationismen for at være det på mange måder problematiske væsen, som kommer symptomatisk til udtryk i de på workshopplakaten omtalte 'depredations of anthropocentrism'. Indledningsvist bestemmer han korrelationisme på følgende måde:

[T]he central notion of modern philosophy since Kant seems to be that of correlation. By 'correlation' we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We

will henceforth call correlationism any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined. (Meillassoux 2009:5)

Korrelationismen var således den forhindring, som de spekulative realister var enige om skulle overkommes. Hvordan dette mere præcist skulle finde sted var de imidlertid allerede fra starten af ganske uenige om. Inden vi tager Harmans tænkning under behandling vil jeg derfor i grove træk fremstille Meillassoux's forsøg på at overskride korrelationismen, da det - uenighederne til trods - bl.a. er hans kritiske arbejde, der har banet vejen for Harmans udvikling af OOO.

Meillassoux's filosofiske arbejder handler i høj grad om at gøre op med korrelationismen og muliggøre erkendelsesmæssige livtag med det, han omtaler som 'det store udenfor'. Han mener nemlig, at vi i nyere tid - mere præcist siden Immanuel Kants (1724-1804) indvarsling af den kritiske transcendentalfilosofi - har mistet både forestillingen om og intimiteten med 'det absolutte'. Det er nu netop vores forhold til dette - dvs. vores forhold til det, som ikke står til forhandling, og som har at være, hvad det er, uanset, hvordan vi har det med det - som Meillassoux er ude på at genrejse vores interesse for og følelse af berettigelse ved at beskæftige os med (Meillassoux 2009:7).

Meillassoux's filosofiske demonstration af det, han omtaler som 'kontingensens nødvendighed' tager form af en serie af deduktive skridt, som jeg ikke i fuldt omfang kan yde retfærdighed i en blot introducerende artikel som denne. Jeg vil imidlertid redegøre for nogle af de væsentlige logiske manøvrer, så i det mindste konturen af Meillassoux's filosofiske tankegang kommer til at stå klart. (For mere detaljerede udlægninger af Meillassoux's nærmest skolastiske argumentation vil jeg anbefale Harmans monografi *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making* fra 2011 samt Peter Hallwards artikel *Anything is Possible: A reading Quentin Meillassoux's After Finitude* ligeledes fra 2011.)

Meillassoux leverer i *After Finitude*, hvad man kunne kalde for en 'immanent kritik' af korrelationismen. Dette betyder i praksis, at han søger filosofisk at gøre op med korrelationismen ved at gennemtænke dens implicite logiske fordringer. Han forsøger, så at sige, at tage konsekvensen af korrelationismen i en sådan udstrækning, at konsekvenserne viser sig at gendrive deres eget ophav, nemlig korrelationismen selv. Denne gennemtænkning tager sit afsæt i den simple betragtning, at korrelationismen i udgangspunktet må afvise forestillingen om, at der skulle kunne findes et bestemt objekt, hvorom det gælder, at det med absolut nødvendighed *må* eksistere. Dette da korrelationismen, som allerede anført, hævder, at objekter kun kan være, hvad de er og erkendes som de er fra et bestemt subjektivt ståsted, dvs. relativt til tænkningen af dem. Korrelationismen er således ontologisk relativistisk indstillet, og kan derfor ikke acceptere forestillingen om, at der skulle kunne findes et objekt, som har at eksistere med absolut nødvendighed (Meillassoux 2009:33-34).

Meillassoux bestemmer 'spekulation' som enhver form for tænkning, der søger at erkende og begrebsliggøre det absolutte. (Meillassoux 2009:34) Skal korrelationismen således

beskæftige sig med det absolutte må det absolutte nødvendigvis tage form af noget ikke-objektivt eksisterende. Eller, som Meillassoux selv formulerer det: "[W]e must uncover an absolute necessity that does not reinstate any form of absolutely necessary entity." (Meillassoux 2009:34) Den tankebevægelse, som leder Meillassoux frem til den absolutte nødvendighed, som *After Finitude* ender med at fremstille, består i alt væsentligt i det følgende: Ved at korrelationismen insisterer på at skelne mellem virkeligheden, sådan som denne er 'i sig selv', og den måde, hvorpå virkeligheden er 'for os', insisterer korrelationismen implicit på det absolutte forhold, at alting altid kunne være anderledes end det rent faktisk forholder sig. Prisen for at opretholde forestillingen om menneskets erkendelsesmæssige endelighed forstået som behovet for at skelne mellem virkeligheden sådan som denne er 'i sig selv' og sådan som denne er 'for os', er altså 'kontingensens nødvendighed'. I og med dens forsøg på at 'de-absolutisere' ethvert nødvendigt objekt, tilskriver korrelationismen selve kontingensens status af absolut nødvendighed. Meillassoux selv formulerer den spekulative indsigt, som følger af at drage de logiske konsekvenser af korrelationismens præmisser og påstande således: Det er umuligt, at det utænkelige skulle være umuligt (Meillassoux 2009:41).



Foto: Riccardo Fissore, UnSplash

Man kan i forlængelse af ovenstående udlægning af Meillassoux's filosofiske ræsonnement hævde, at hans spekulative beretning er en fortælling om på den ene side menneskets epistemologisk betragtet overdrevne selvbeholdning og på den anden side virkelighedens efterfølgende ontologiske frikendelse i form af den filosofisk godtgjorte indstiftelse af kontingensens absolutte nødvendighed. Det er som benævnelse på dette sidste forhold, at han introducerer begrebet 'hyperkaos' (Harman 2011b:162-165), og jeg vil slutte min indføring i Meillassoux's bidrag til den spekulative realisme med at citere en central og poetisk veloplagt passage fra *After Finitude*, som meget godt karakteriserer, hvor radikalt Meillassoux tænker kontingensens væsen:

Everything could actually collapse: from trees to stars, from stars to laws, from physical laws to logical laws; and this not by virtue of some superior law whereby everything is destined to perish, but by virtue of the absence of any superior law capable of preserving anything, no matter what, from perishing. (Meillassoux 2009:53)

"OBJEKTER I OBJEKTER I OBJEKTER"

Jeg vil nu gå over til at skitsere, hvordan Harman tænker virkeligheden som i sig selv bestående af objekter. Harman kan i øvrigt med god mening betegnes som den af de fire oprindelige spekulative realister, der har haft bedst held med at udarbejde og popularisere en positiv filosofisk position på den anden side af den negative kritik af korrelationismen. I det korte og lettilgængelige essay *BriefSR/OOO Tutorial* fra 2010 formulerer Harman de to basale kriterier for al OOO således:

1. Individual entities of various different scales (not just tiny quarks and electrons) are the ultimate stuff of the cosmos.
2. These entities are never exhausted by any of their relations or even by their sum of all possible relations. Objects withdraw from relation. (Harman 2013:7)

Objekter (her benævnt 'entiteter') er det, som i sidste instans findes i kosmos, og uanset hvor mange og hvor intense relationer objekter indgår i, udtømmes de aldrig i deres væren. Disse er de to grundlæggende filosofiske principper, som al OOO baserer sig på. Harman vender i sine filosofiske arbejder igen og igen tilbage til den grundlæggende udspændthed mellem 'relationel fremtræden' og 'substantiel tilbagetrækkethed', som alle objekter til enhver tid er. Ved at indgå i relationer med andre objekter, bringes et givet objekt til fremtrædelse. 'Fremtrædelse' skal her forstås i den minimale betydning af 'at blive karikeret', da vi ikke har gode grunde til at tro og hævde, at f.eks. hvidvinens relation til glasset er udtryk for bevidsthedsmæssig og sanselig fremtrædelse. Hvidvinen har ikke nogen 'oplevelse' af at være i glasset, og glasset har tilsvarende ikke nogen 'sansning' af hvidvinens kølighed. Harman er således ikke 'panpsykist', men derimod hvad man kunne kalde for 'pankarikaturist'. Sådan at forstå, at hvor der findes objekter - dvs. overalt - finder karikeringer sted. Hvidvinen karikerer glasset ved kun at fremkalde f.eks. dets rumlige uigennemtrængelighed, og glasset karikerer for sin del hvidvinen ved kun at fremkalde f.eks. dens skvulpen og flyden. Dette forhold ophøjer Harman til et ontologisk principielt forhold, som man kunne benævne som 'den gensidige karikaturers lov'. Alle objekter er udspændt mellem relationel fremtræden og substantiel tilbagetrækkethed, hvorfor alle objekter til enhver tid er beskæftiget med en mangfoldighed af gensidige karikeringer.

Dette leder os frem til at forklare på hvilken måde Harman kan siges at præsentere os for en nyfortolkning og en ontologisk radikaliseret af nogle væsentlige træk ved Kants transcendentalfilosofi. I *Immaterialism* fra 2016 forklarer Harman sit problem med Kants filosofi på følgende måde:

The real problem with Kant is not his introduction of the things-in-themselves, but his notion that they haunt human beings alone, so that the tragic burden of finitude is shouldered by a

single species of object. What Kant failed to note is that since any relation fails to exhaust its relata, every inanimate object is a thing-in-itself for every other as well. (Harman 2016:29 – se også Harman 2011a:6)

Som det fremgår af citatet er Harman sådan set tilfreds med Kants skelnen mellem tingen i sig selv (det transcendentale objekt) og tingen for os (det fænomenale objekt). Harmans utilfredshed består i, at han ikke mener Kant drager den logiske konsekvens af sine egne filosofiske ansatser. Den, nemlig, at den logik, som det menneskelige subjekts fornuftsmæssige, transcendentale betingning af erfaringsobjekterne er udtryk for, også gør sig gældende i forholdet mellem objekter. OOO tilskriver således ikke relationen mellem mennesket (subjekt) og verden (objekt) nogen særlig prioritet, og privilegerer ikke korrelationen mellem subjekt og objekt som særligt værd at beskæftige sig med. (Harman 2016:119) Dette følger af Harmans - og Meillassoux's - kritik af netop korrelationismen, og udgør et af de helt centrale træk ved OOO. Morton gør opmærksom på, at en af de væsentlige udfordringer ved OOO er, at den forsøger at lære os at tænke udelukkende i objekter. Vi er så vant til at tænke 'objekter' relativt til 'subjekter', at det både kan tage tid og være besværligt at vende sig til, at også vi (dvs. menneskene) skal forstås som objekter. (Morton 2011:165) En sådan tilvending til OOO's såkaldt 'flade ontologi' kalder altså på både sproglige og handlingsmæssige nytilegninger.

Lad mig gennemgå et populærkulturelt eksempel for at illustrere de erkendelsesmæssige konsekvenser af Harmans forestilling om alle objekters ontologiske tilbagetrækthed. I Tim Burtons (1958-) bizarre stop motion julefilm *The Nightmare Before Christmas* fra 1993 synger hovedpersonen Jack Skellington på et tidspunkt en sang, som bærer titlen "Jack's Obsession". Jack er besat af julen, og forsøger på forskellige måder at begribe og således teoretisk at udtømme, hvori julen som sådan består. Dette lykkes imidlertid ikke for ham, uanset hvor meget han anstrenger sig. Julen vedbliver at undslippe ham, og Jack synger derfor bl.a. følgende vers i sin videnskabelige klagesang:

There are so many things I cannot grasp
when I think I've got it, and then at last,
through my bony fingers it does slip
like a snowflake in a fiery grip.
[...]
Simple objects, nothing more
but something's hidden through a door.
Though I do not have the key
something's there I cannot see. (Burton 1993)

Burtons iscenesættelse af julens væsentlige udtømmelighed svarer nu som populærkulturelt eksempel meget godt til Harmans ontologiske bestemmelse af objektets altid tilbagetrukne væren. Jack synger, at han ikke har nøglen til den dør, inde bag hvilken, der gemmer sig 'noget', og videre, at han, selvom han ikke kan kigge ind bag døren, postulerer, at der faktisk er noget derinde, som han ikke kan se. Harman karakteriserer den realisme, som OOO indebærer, på følgende måde: "[O]bject oriented realism holds

that reality exists outside the mind and we *cannot* know it. Therefore, we gain access to it only by indirect, allusive, or vicarious means." (Harman 2016:17) Objekter er altså kendetegnet ved en væren som indebærer, at alle objekter principielt modsætter sig enhver udtømmende viden - f.eks. kvantificerende i form af udarbejdelsen af en liste over det pågældende objekts samlede kvaliteter, som nu den Jack Skellington forsøger sig med i *The Nightmare Before Christmas*. Uanset hvad vi ved om et givet fænomen, vil fænomenet (i egenskab af objekt) aldrig udtømmes. Som Harman selv spidsformulerer det: "Objects are sleeping giants holding their forces in reserve, and do not unleash all their energies at once." (Harman 2016:9)

Lad mig afslutte min introducerende behandling af Harmans OOO ved at forklare overskriften: "Objekter i objekter i objekter". I sin anbefalelsesværdige bog *Alien Phenomenology* fra 2012 indfører Ian Bogost i nogle af OOO's centrale filosofiske tanker. Dette gør han bl.a. ved udlægning af følgende beskrivelse af objektet 'containerskib':

The container ship is a unit as much as the cargo holds, the shipping containers, the hydraulic rams, the ballast water, the twist locks, the lashing rods, the crew, their sweaters, and the yarn out of which those garments are knit. The ship erects a boundary in which everything it contains withdraws within it, while those individual units that compose it do so similarly, simultaneously, and at the same fundamental level of existence. (Bogost 2012:22)

Containerskibet er et objekt som så mange andre objekter: Det er udgjort af en kompleks sammensætning af en mangfoldighed af andre objekter, så som lasten, containerne, hydraulisk teknik, ballastvand, låsemekanismer, metalstænger, besætningen og, sågar, deres sweatere. Man kunne åbenlyst fortsætte listen, men benævnelsen af de netop nævnte otte objekter tjener vores formål fint. Pointen er nemlig, at ligesom man kan 'åbne op' for objektet 'containerskib', kan man åbne op for alle otte objekter, som i form af karikaturer deltager i orkestreringen af containerskibets objektive virkelighed. Ikke sådan at forstå, at containerskibet ikke er andet end summen af dets karikerede dele, da dette ville være en ontologisk ukvalificeret reduktion af dets væren. Enhver sådan illegitimt reduktiv manøvre kalder Harman for 'underminering'. (Harman 2011a:8-10) Åbner vi f.eks. op for objektet 'besætningen', finder vi hurtigt, at også det indebærer en mangfoldighed af karikaturer af andre objekter så som mennesker, lønarbejdere, opportunistere, fluefiskere, stressramte, Hanya Yanagihara-fans og gryende kræftpatienter. Men de objekter, der i form af karikaturer deltager i orkestreringen af objektet 'besætningen', er også meget andet og mere end de netop nævnte syv karikaturer. På denne måde kan man potentielt fortsætte i det uendelige, skal vi tage Harmans spekulative tanker for gode varer. Som han selv formulerer det i sit filosofiske hovedværk *The Quadruple Object* fra 2011:

Instead of saying that this regress into constituent objects is indefinite, I would go so far as to call it infinite, in spite of the ban found in Kant's Antinomies on ruling either for or against an infinite regress of pieces. After all, to be real means to have a multitude of qualities, both real and perceived. And given that an object must inherently be a unity, its multitude of qualities can only arise from the plurality of its pieces. Thus there is no object without pieces, and an infinite regress occurs. (Harman 2011a:112-113)

Denne logik er ontologisk, dvs. at den gælder for og kommer til udtryk i alle objekter. Indeni ethvert objekt findes en mangfoldighed af andre objekter, som i deres egen ret rummer endnu en mangfoldighed af objekter og så fremdeles ud i det uendelige. Trods sin hyppige modstand mod væsentlige aspekter af G.W. Leibniz' (1646-1716) filosofiske position, minder dette filosofiske billede en hel del om netop et centralt billede fra Leibniz' poetiske *tour de force* og filosofisk fremragende tekst *Monadologien* fra 1714:

Enhver del af materien kan opfattes som en have fuld af planter, og som en dam fuld af fisk. Men hver stilk på planten, hvert lem på dyret og hver dråbe af dets væsker er selv en sådan have eller en sådan dam. Og selv om den jord og den luft, der findes mellem havens planter, og det vand, der findes mellem dammens fisk, ikke er henholdsvis plante og fisk, så indeholder de dog altid sådanne planter og fisk, men disse er oftest af en sådan finhed, at de ikke kan opfattes af os. (Leibniz 2000:223)

Objekter er altså ikke simple, men sammensatte størrelser, som ikke desto mindre som enheder altid er spændt ud mellem polerne 'relationel fremtræden' og 'substantiel tilbagetrækthed'. De både giver sig i form af karikaturer for andre objekter og skjuler sig i deres private vakuum. Derfor, hævder Harman, kommer vi aldrig til bunds i objekternes selvstændige væren, og det er da heller ikke tilfældigt, at han vælger at alludere til selve universets objektive beskaffenhed ved brug af billedet af et hav uden bund, men med en voldsomt oprørt overflade af objekter med intet andet end tom himmel over sig (Harman 2011a:113).

En mere detaljeret gennemgang af de specifikke måder, hvorpå objekter forholder sig til både sig selv og til hinanden er der ikke plads til her at komme ind på. Jeg vil foreslå, at de som er nysgerrige på at forfølge Harmans filosofiske udlægning af virkeligheden, forstået som en uendelighed af objekter, giver sig i kast med ovenfor omtalte *The Quadruple Object*, da denne bog rummer den til dags dato klareste fremstilling af hans filosofiske position. Lad os nu i stedet bevæge os videre og tage et kig på den antropocæne tidsalders kendetegn, inden jeg til sidst vil forsøge at kvalificere OOO og, mere specifikt, Mortons begreb om 'hyperobjekter' som klare eksempler på, hvorfor SR generelt og OOO mere konkret bør betragtes som den særligt antropocæne tidsalders metafysik.

DEN ANTROPOCÆNE TIDSALDER

Inden jeg rigtig går i gang med at beskrive den antropocæne tidsalders centrale karakteristika er det vigtigt at fremhæve, hvori SR og OOO's relevans for forståelsen af netop Antropocæn består. I den antropocæne tidsalder kommer det for mennesket til at stå klart, at verden på en selvstændig måde gør modstand i og med erfaringen af de både uønskede og utilsigtede konsekvenser, som menneskets egne industrielle indgreb i Jordens systemer allerede på nuværende tidspunkt har vist sig at have. Eksempler på disse konsekvenser er legio, men for blot at give et par eksempler kan man nævne det massive og accelererende tab af biodiversitet, afskovningen af Sydamerika såvel som beskadigelsen af Jordens ozonlag. På denne måde er den antropocæne tidsalder måske den tidsalder, hvor men-



"Industry". Foto: Rabe, Pixabay

nesket klarest erfarer virkelighedens autonomi, og således inviteres til at filosofere over netop verdens selvberørende væren. Og det er netop en sådan filosofi både SR og OOO bestræber sig på at fremstille. Begge er de, som det ovenfor fremgik af den oprindelige konferenceplakat, "committed to upholding the autonomy of reality".

Begrebet om Antropocæn sigter til den geologiske epoke, som kloden Jorden har befundet sig i siden ca. år 1800. Epoken er grundlæggende kendetegnet ved, at mennesket aflejrer sig som et selvstændigt geologisk lag i form af teknologiske og svært nedbrydelige affaldsprodukter som f.eks. computerskærme, bilvrug, freonfyldte køleskabe, mikroplast og radioaktivt støv. Antropocæn markerer således, at det om 100, 1000 og 1000000 år vil være muligt at spore menneskets teknologiske aktivitet på Jorden som en decideret geologisk naturkraft på niveau med pladetektonik, vulkanudbrud og asteroidenedslag. Udover at benævne menneskehedens geologiske aflejring, benævner udtrykket 'Antropocæn' også det bredere forhold, at det som vi i nogen tid har været vant til at kalde for 'naturen' ikke længere giver mening at kalde ved dette navn, da stort set alt lige fra indlandsis, regnskov og savanne til tundra, ørken, bjerg og verdenshav er dybt påvirket af konsekvenserne af menneskehedens historisk hastigt accelererende forbrug af råstoffer såvel som den skødesløse bortsmidelse af materielle goder. Denne accelererende udvikling, som har fundet sted siden år 1800, men som virkelig tog fart med den stort set globale indstiftelse og udbredelse af liberale markedsøkonomier efter 1945 (dvs. efter afslutningen på 2. verdenskrig), benævnes indenfor litteraturen om Antropocæn med udtrykket 'den store acceleration' (Steffen, Crutzen & McNeill 2007). Om baggrunden for at tale om dette fænomen skriver den amerikanske kemiker og klimaforsker Will Steffen sammen med sine medforskere det følgende:

Humanity is already managing the planet, but in an unconnected and haphazard way driven ultimately by individual and group needs and desires. As a result of the innumerable human activities that perturb and transform the global environment, the Earth System is being pushed

beyond its natural operating domain. Many of these global changes are accelerating as the consumption-based Western way of life becomes more widely adopted by a rapidly growing world population. The management challenges to achieve a sustainable future are unprecedented. (Steffen et al. 2015:38)

Den i citatet omtalte accelererende udvikling illustreres og konkretiseres af Steffen et al. (2015) i form af 24 diagrammer, som visualiserer datakortlægningen af den eksponentielle udvikling, som har fundet sted mht. en række afgørende parametre af både socio-økonomisk og jordsystemisk karakter. Blandt de socio-økonomiske parametre finder vi bl.a. verdens befolkningstal, landes BNP, omfanget af brugen af kunstgødning, antallet af store dæmninger og mængden af produceret papir, mens vi blandt de jordsystemiske parametre finder bl.a. udledningen af CO₂ og metangas, forsuren af verdenshavene, mængden af kultiveret landområde og tab af regnskovaerial. Menneskets stærkt tiltagende effekt på Jordens funktionelle systemer afspejles således af grafernes accelererende stigning fra år 1945 og frem

Filosofisk betragtet har Antropocæn flere interessante implikationer. I det mindste to umiddelbare konsekvenser synes at følge af begrebets mening, og disse vil jeg i det følgende forsøge at skitsere. På den ene side indebærer Antropocæn, at menneskets omverden er blevet underordnet menneskets videnskabelige, teknologiske, kulturelle såvel som politiske kontrol og beherskelse med en række både forudsete og uforudsete konsekvenser til følge. På den anden side indebærer Antropocæn, at mennesket selv er blevet indlejret i dets egen livsverden, hvorfor det bliver i stadig mindre grad muligt for mennesket i dets teoretiske såvel som praktiske gøremål at afstemme sine handlinger og tanker efter virkeligheden, sådan som denne måtte være uafhængigt af netop menneskets gøremål og laden. I Antropocæn fremtræder mennesket således i historisk høj grad som et selvrefererende livsvæsen, som får sværere og sværere ved faktisk at bevæge sig ud i verden og møde 'det radikalt andet', dvs. befinde sig i og udforske det som Meillassoux, som allerede anført, har kaldt for 'det store udenfor'. Dette gælder både på et fysisk, biologisk plan, men også på et psykisk, spekulativt plan. Mennesket fremstår i Antropocæn som et berøvet væsen, hvad angår dets muligheder for at gøre sig erfaringer med det fremmede og det hidtil vitterligt ukendte. På den anden side aftegner netop denne antropologisk diminutive tilstand konturen af den krise, som rummer muligheden for en ny realisme, dvs. en forholdsmåde som indebærer menneskets teoretiske såvel som praktiske underkastelse sig den objektive virkeligheds betingelser frem for blot at manipulere virkeligheden ud fra sine egne artsmæssigt såvel som kulturhistorisk specifikke præmisser. For når spørgsmålet kommer til f.eks. hvad vi stiller op overfor den drastisk faldende biodiversitet, den tiltagende forurening af verdenshavene og indlandsisens smelten, hvad gør vi da? Konfronteret med sådanne presserende spørgsmål og udfordringer kaldes vi til atter at vende blikket udad og anerkende, at det ikke-menneskelige også er virkeligt og videre, at vi gør klogt i at lytte til det, såfremt vi ønsker os at indstille vores teoretiske og praktiske gøremål efter de faktiske forhold, og ikke bare vores egne kulturelle appropriationer af disse. Betingelsen for indsatsmæssig succes er og bliver nu engang, at de objekter, som

befolker vores verden tages med på råd, hvad angår drøftelsen af, hvad der skal gøres for at opnå det, vi nu engang beslutter os for, vi gerne vil.

Ovenstående er blot nogle af de filosofisk interessante følger af forestillingen om Antropocæn, og jeg vil nu gå videre til afslutningsvist at introducere til Timothy Mortons begreb om 'hyperobjekter'. Disse er det nemlig afgørende for os at besinde os på, såfremt vi ønsker os at etablere et ontologisk ordentligt grundlag, hvorpå vi kan bygge videre på de centrale følger af begrebet om Antropocæn.

DEN MØRKE ØKOLOGIS HYPEROBJEKTER

Morton går i sin udlægning af hyperobjekter videre med Harmans filosofiske udlægning af OOO. F.eks. er Harmans forestilling om, at alle objekter både rummer og er indeholdt i andre objekter central for Mortons udvikling af sit begreb om hyperobjekter. Kort fortalt er 'hyperobjekter' Mortons betegnelse for en særlig form for objekter, som han tilskriver fem grundlæggende kvaliteter, nemlig 1) viskositet, 2) nonlokalitet, 3) tidslig bølge, 4) fasering og 5) interobjektivitet. Jeg vil ikke gennemgå alle fem kvaliteter, men nøjes med at udlægge viskositet og nonlokalitet.

Helt overordnet er hyperobjekter karakteriseret ved, at de er "massively distributed in time and space relative to humans." (Morton 2013:1) Eksempler på hyperobjekter er legio. F.eks. tæller både global opvarmning og verdenshavenes plasticsupper blandt samtidens nemmest identificerbare hyperobjekter. Det der kvalificerer disse objekter som lige netop hyperobjekter er, at de bl.a. overskrider menneskers rumlige såvel som tidslige udstrækning og hastighed, og at de således ikke som sådan er til at møde. Global opvarmnings 'nonlokalitet' viser sig ved, at vi i vores omgang med verden kun møder symptomer på global opvarmning, men uden nogensinde at stå ansigt til ansigt med den globale opvarmning selv. Global opvarmnings nonlokalitet indebærer således, at global opvarmning *er* her, uden dog at være *her*. Vi erfarer, at stormene bliver mere og mere voldsomme, under forudsætning af, at vi foretager systematiske langtidstudier af vejrets historiske udvikling, men erfarer aldrig direkte, at udviklingen som sådan finder sted. Vi kan derfor se, at global opvarmning, hvad angår både rum og tid, ikke er til at møde for noget enkelt menneske, men kun lader sig ane og forstå ved at foretage systematiske videnskabelige observationer og drage de logiske konklusioner af disses samlede tendens.

For Morton er det desuden vigtigt at understrege, hvordan det er selve hyperobjekternes realitet, der fremkalder vores tankemæssige opmærksomhed, og ikke vores særligt tidssvarende og politisk korrekte økologiske orienteringsmåde, der får os til at tænke i hyperobjektive baner. Som han selv formulerer det:

Hyperobjects compel us to think ecologically, and not the other way around. It's not as if some abstract environmental system made us think like this; rather, plutonium, global warming, pollution, and so on, gave rise to ecological thinking. To think otherwise is to confuse the map with the territory. (Morton 2013:48)

I og med at ovenstående citat italesætter forholdet mellem hyperobjekternes væren og vores erkendelsesmæssige møde med dem, på en sådan måde, at det altså er hyperobjekternes konkrete, uimodsigelige virkelighed, der får os til at beskæftige os med dem, og ikke den anden vej rundt, har vi fået et godt udgangspunkt for at forklare, hvad Morton forstår ved hyperobjekternes såkaldte 'viskositet'.

Viskositet er et fremmedord for 'tyktflydende' og 'klæbrigt', og betegner i filosofisk sammenhæng det forhold, at hyperobjekter som f.eks. global opvarmning klæber til alverdens lokale forhold. F.eks. klæber global opvarmning til situationen ved tankstationen, hvor en tilfældig bilist fylder benzin på sin bil. F.eks. klæber global opvarmning til folkekøkkenet i storbyen, hvor man efter spisning sorterer sit affald og hjælper med at vaske bestikket op. F.eks. klæber global opvarmning til den politiske samtale i offentligheden, når snakken falder på emner som industrialiseret landbrug og danskernes madvaner. Pointen er, at de objekter, som udmærker sig som hyperobjekter, ikke er til at komme udenom i en række konkrete og lokalt forankrede forhold, og dette opdager vi, så snart vi sammen går på opdagelse i virkeligheden. Enten ved samtalen og den fælles tænkningens hjælp eller ad videnskabelig, empirisk vej. Og det er når vi individuelt såvel som kollektivt giver os i kast med at afdække på hvilke måder, vi på et helt grundlæggende plan er flettet ind i den virkelighedsmæssige opretholdelse og fortsatte tilvejebringelse af f.eks. verdenshavens mikroplast og dette hyperobjektive forholds destruktive følger, at vi på en umærkelig måde allerede er begyndt at bedrive det, som Morton kalder for 'mørk økologi'.

Mørk økologi handler om at forfølge konsekvenserne af erkendelsen af, at vi selv er implicerede i de dystre forhold, som vi aner har indfundet sig 'derude'. Når den økologiske tænkning afslører, at den negative udvikling, vi bevidner, i virkeligheden (også) stammer fra os selv, formørkes det menneskelige sind og vi både forskrækkes og skammer os. Det erkendelsesmæssige arbejde med at blotlægge vores eget engagement i den store accelerations konsekvenser indebærer på denne måde en naturens 'horror', som vi må stå igennem og lære at leve med såfremt vi ikke (fortsat) vil finde os i den objektive fordækthed, som præger samtidens diskussion om Jordens funktionelle systemers tilstand. Et andet væsentligt træk ved den særligt 'mørke' økologi er, at den som sit udgangspunkt tager det faktum, at katastrofen allerede har fundet sted. Mørk økologi antager således form af en filosofisk forsoningsøvelse med de på forskellige måder beklagelige forhold, vi bl.a. selv har været med til at frembringe. At hyperobjektet global opvarmning har indfundet sig er med andre ord et faktum, som vi nu skal lære at leve med og konstruktivt forholde os til. Også denne konstaterings monologiske råhed bidrager til at kvalificere Mortons økologiske tænkning som mørk og dunkel. (Morton 2010:16-17)

KONKLUSION

Både SR helt overordnet og OOO mere specifikt tilbyder os nye muligheder for at forstå og håndtere Jorden i den antropocæne tidsalder samt vores, menneskenes, plads deri. Ved med Meillassoux at forholde os kritisk til de vidensformer, som byder os at forstå

virkelighedens mangfoldighed af objekter på det menneskelige subjekts præmisser, øger vi i det mindste sandsynligheden for, at vi kan blive opmærksomme på de sprækker af kontingens, som virkeligheden uvægerligt afstedkommer i menneskets forsøgsvist hermetisk lukkede kulturelle livsverdens ellers funklende inderside. Ved med Harman og Morton at orientere os efter objekternes allestedsnærværende dynamikker samt hyperobjekternes dominans i en tid præget af objektivitet af overmenneskelige dimensioner og kvaliteter (f.eks. plasticsupperne i verdenshavene og tjæresandet i Canada), fremmer vi mulighederne for, at vi på et mere konkret plan kan blive klar over, hvordan vores menneskelige karikaturer af vores objektive omverden fører til potentielt uønskede objekters fødsel og fremkomst.

Det skal blive spændende at følge udviklingen indenfor de kommende års humanistiske såvel som samfundsvidenskabelige forskning i forhold vedrørende menneskets plads i verden, da det allerede på nuværende tidspunkt er kommet til at stå klart, at både Meillassoux, Harmans og Mortons respektive arbejder rummer et væld af muligheder for reorientering af vores forståelse af vores egen plads i verden. Med deres filosofisk sofistikerede begreber om kontingens, objekter og hyperobjekter er der gode chancer for, at de vil få indflydelse på både indholdet i og formen på nye og interessante forskningsprojekter i årene, der kommer. På hvilke konkrete måder SR og OOO viser sig at udmærke sig som den antropocæne tidsalders metafysik lader således endnu vente på sig, men at de begge er og bliver uomgængelige filosofiske projekter forekommer allerede på nuværende tidspunkt at være et faktum, som ikke er til at komme udenom. Der er således ikke andet tilbage at sige end: 'Velkommen i det store udenfor!'

REFERENSER

- Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology. Or what it's like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Hallward, P. (2011). Anything is Possible. A reading Quentin Meillassoux's *After Finitude*. I Harman, G., Srnicek, N. & Bryant, L. (red.) *The Speculative Turn. Continental materialism and realism*. Melbourne: re.press
- Harman, G. (2011a). *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books
- Harman, G. (2011b). *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Harman, G. (2013). *Bells and Whistles*. Winchester: Zero Books
- Harman, G. (2016). *Immaterialism*. Malden, MA: Polity Press
- Haugberg-Lund, Martin (2016). The Nature of Freedom. On the Ethical Potential of the Knowledge of the Non-human Origin of Human Being. I *Res Cogitans* 11 (1)
- Hegel, G.W.F. (2007). *Retsfilosofien*. København: Det lille forlag.
- Leibniz, G.W. (2000). Monadologien. I Hartnack, J. & Sløck, J. (red.) *De store tænkere (Leibniz)*. TRYCKORT: Rosinante
- Meillassoux, Q. (2009). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum

Morton, T. (2011). Here Comes Everything. The Promise of Object-Oriented Ontology. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 19 (2)

Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press

The Nightmare Before Christmas (1993) [film]. Instruktør Tim Burton. Touchstone Pictures

Steffen, W., Crutzen, P. & McNeill, J.R. (2007). The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *AMBIO* 36 (8)

Steffen, W. et al. (2015). The Trajectory of the Anthropocene. The Great Acceleration. *The Anthropocene Review* 2 (1)

BILLED MATERIALE

Fotografi på sida 43 av Michael Gaida, Pixabay



Matilda Mettälä & Rolf Viberg

Trusting the flow of experiences

GENERATING NEW KNOWLEDGE THROUGH THE ARTS

This article examines a practical case from a documented workshop which we facilitated at the Museum of Public Art in Lund for Paradigm Brand Consultancy. The central purpose was to get a better understanding of the individual's as well as the group's creating process with the aim to engage in dialogue about their future. The workshop was planned and conducted from an artistic lens which seeks to capture lived experiences. The participants were engaged in activities which involved observation, play, and reflection, through creative expressions such as art, symbols, storytelling, and music. By so doing they were provided the possibility to process new knowledge and experiences perceived through all senses as well as intuition and imagination, in a stimulating way and from another perspective. Hence this practical case illustrates an alternative way of generating new knowledge through the arts.

CAPTURING A FLEETING MOMENT

It's not what you look at that matters, it's what you see.
Henry David Thoreau (Thoreau 2008)

Kairos was the God of fleeting moments in Greek mythology, the youngest child of Zeus. He was responsible for bringing things together in the most convenient and right moment. Life is a sort of a becoming in the fleeting moment, as being in the moment is depended of the next one and obviously part of the future. As fleeting moments cannot be recaptured it becomes necessary to be aware of them, and learn from them. It is this fluidity of social life and flow of experiences that we wish to share an interlude in time which illustrates the value of the arts as means to generate knowledge. So, in a sense

our sharing of this experience does not derive from observing the world but from our actions and the movements from daily life.

In 2013 we were asked to organize and facilitate a workshop for Paradigm Brand Consultancy, an agency in the areas of brand strategy, design and communication, from Gothenburg, at the Museum of Public Art in Lund. Paradigm's central purpose for the workshop was to engage their team in activities which would offer them a better understanding of the individual's as well as the group's creating process; with the aim to initiate dialogues about their future goals.

And so to engage the team in dialogues about their future, we chose to conduct the workshop from the artistic outlook with elements from non-linear creative processes, involving all senses including intuition and imagination; to enable them a sense of how they can achieve a fluid direction. The participants were engaged in activities which involved observation, play and reflection through non-cognitive expressions such as art, symbols, storytelling, and music; offering opportunities to process knowledge and experiences in a stimulating way and from another perspective (Willis & Leiman 2013; Uhrmacher 2009), as well as promoting a mindset which embraces spontaneity, creativity, experimentation, and dynamic synchronization involving both a linear as well as a non-linear thinking.

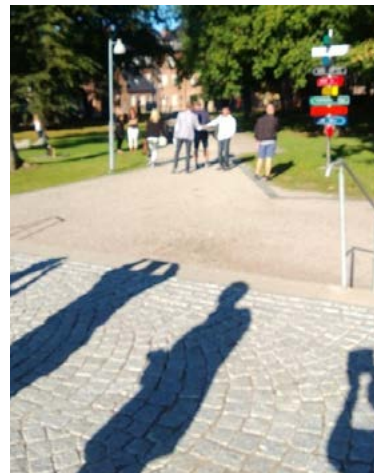


Photo: Matilda Merttälä

ARTICULATING A PRACTICAL EXPERIENCE

The workshop was documented with the purpose to serve as a resonance of the participants' experiences and insights, enabling the group to develop and implement a strategy for the future. Based on selected extracts from the documented report which consists material we collected during the activities such as; photographs, notes from the participants and notes from our observations and dialogues with the participants covering ideas and reflections,

together with some theoretical reinforcements, we wish to construct a picture of our work which is non-linear and fragmented (Brown, Gabriel, and Gherardi 2009; Leavy 2015). We do this in an interpretive and a reflexive manner (Chenail 1995), intertwined as a dialogue throughout the text.

As practitioners we construct our knowledge based on our experiences, without separating our thinking and doing, nor depending on established theories or techniques. Therefore, we find it difficult to articulate practical experiences; to communicate the unrepresentable by systematically organize and formulate according certain criteria's (Simon and Chard 2014). However, we are guided by scientific studies about experiential and relational learning with aesthetical elements; learning on a case-by-case basis. So as we perceive the world in various dimensions, layers of mental pictures with selective recollections influencing our interpretations, we believe that a description can offer meaning and even valuable knowledge. And since everyday practices with its complexities is not scholarship, but the shaping of everyday experiences into telling can be (Pelias 2014), we hope that this description can offer some insights about an alternative way of generating knowledge through the arts.

AN INTERLUDE IN TIME

All our knowledge has its origin in our perceptions.
Leonardo Da Vinci (Schneck 2015)

Besides the arts as means to engage the 12 participants in various creative activities we also considered some valuable aspects while planning the workshop. Which is the importance of recognizing the whole-individual with all senses, including intuition and imagination as well as the awareness that people learn in different ways; some learn better visually, others orally while others by listening, or by actively being engaged. Hence learning involves a process of change by connecting cognitive, emotional, and social dimensions as well as being interrelated and connected to everything and everyone, including nature (Gergen 2009; Jarvis 2009). Saying, we believe 'our mind is a cultural product', that the individual is to a great extent a product of the social and cultural environment. Social interactions involve discovering and recognizing differences and changing behaviors to enable the interactions to evolve; making these processes part of learning (Hodkinson 2005).

And so as humans are part of the universe, inseparable from everything and everyone, the notion of space, place and artefacts becomes very central. Therefore we chose to plan and conduct the workshop at the *Museum of Public Art* in Lund, which is from the 60s, and is unique in its striving and collection of public art represented from all over the world. The art is presented in different forms, from paper sketches to large models in plaster; and not the "end results"; a place which not only promotes creative processes but also is situated in an environment which embraces nature.



Drawings: Rolf Viberg

SYMBOLS AND STORIES

The first extract is from the first part of the workshop which was about interconnecting symbolically by drawing and sharing stories. It is an idea that has been around for thousands of years; cave-paintings. These images or works of arts constituted by symbolic textures and part of various rituals, mediated knowledge through the universe of symbols and cultures. These symbols most likely sprang from the everyday creativity of people; scratching in the sand with sticks or their fingers. And so, even today, sharing stories is commonly regarded as means to exchange experiences and learn; a way to make sense of our world. As studies show, stories support various activities both collective as well as individual since the practice is non-linear and fragmented, and includes; describing, understanding and explaining complicated processes in which multiple characters, contexts and events overlap and intertwine (Brown et. al. 2009; Siegel 2015). And so each participant was asked to bring an item, “something symbolic” and to share a story about it. This was done in small groups while travelling by car from Gothenburg to the museum in Lund. On their arrival, each person placed the item somewhere outside the beautiful grounds of the museum. In the photographs we observe various expressions of each participant together with their item. This was done so that the whole group would be able to partake of the items in the report and to encourage future dialogues.

Next extract illustrates when the participants were asked to draw; something they like to do for leisure and something they like doing at work. On the photographs we are reminded that when the participants were done they organized their drawings as they wished on a whiteboard; making sense of the group’s own creations by categorizing and putting them in certain order and places. Hence, sharing stories and drawing pictures can enable individuals to interact since as stated; an individual perceives the world in relation to others as well as the milieu (Rosenblum 2010), creating interconnections to both humans and non-human entities. Furthermore, sharing stories can also promote reflections and dialogues. Signifying, that studies in neurosciences (Damasio 2006) and education (Jarvis 2009; Schön 1983) support that reflection is crucial and part of the continuous process of reconstructing experiences and learning. But also, the value of being engaged in dialogue and to recognize the best of what is, through asking questions which can strengthen a group’s capacity to apprehend, anticipate, and enhance positive potential outcomes (Whitney & Trosten-Bloom 2010).

CREATION IS ABOUT EFFORT

Think about a moment when you’ve experienced art in some form and how it is difficult to comprehend or express the experience by means of rational ideas. On the other hand, we can agree with Elliot Eisner (2002), who was a professor of Art and Education at Stanford University, that the arts are means to express, communicate, and illuminate that which is invisible or abstract; maybe not always in the sense of talking but stimulating the mind to look in different perspectives, making it possible for people to express themselves and understand each other. And so, art cannot live in isolation from human life, because art derives from everyday life. Each of us has an enormous reservoir of creativity within. It is part of being human and provides numerous ways of knowing ourselves and our world. Revealing inner depths we never imagined, allowing us to more fully reach our potential. The benefits can come through making or viewing art, and are available to us whether or not we are artists. The associations we bring in and respond to by looking at art come from the inner sources of our imagination, the combined potential of our conscious and unconscious mind. Thus, we stimulate our thinking through the countless individual associations that involve our response to a visual stimulus at that specific moment. Finding meaning in a work of art allows us to participate in its process and become co-creators with the artist. So, to view a work of art is to incorporate it within ourselves as we are more than we think we are, and have more abilities than we realize.

With this in mind, the next extract describes when the group was engaged in a guided tour around the museum, with the purpose to look at the visual arts and learn about the creating processes and the artists. Our guide, Annie Lindberg at the museum, shared stories about different artists and their work; she explained that each creating process is unique in its own way. Harmonizing with Donald Schön (1983) who explained that thinking in action requires several considerations such as, that to simplify there is a need for a constant interplay between reflection and construction, something that has always been part of an artist’s way, since the process is non-linear and involves partly cognitive, and partly emotive/intuitive skills. Saying, artistic creation is not about inspiration but about effort.

Since reflection can also offer self-awareness as one is required to keep track of thoughts and ideas, we asked Annie to share her own process while preparing the tour. She said, quoting from the report:

I was offered an assignment with no instructions only a sentence to guide me; “the creating process”. I wanted the group to get inspired by the artists’ way of working. It has become clear to me that the artistic process is not necessarily linear and the end result does not always have to be a finished work of art. Creating processes have both obstacles and achievements, and sometimes one is required to take several steps back and start from the beginning. In some cases the process can ultimately be more important and valuable than the end result. Artists who work with public art need to think the whole context since public art is not isolated and thus there are several aspects that need to be considered including the place, architecture, the patron and the audience as well.

These words embrace valuable knowledge about the artistic process which requires a non-linear thinking as well as the need to improvise. Two central skills which are also part of a musician's work. Therefore the tour ended with a musical session. And as studies show (Ball 2010; DeNora 2000; Schneck & Berger 2006), that though music is universal, its meaning is not as musical situations and the very concept of music mean different things and involve different activities around the globe. Nonetheless, we can all agree that music affects. Music can also explain that which is abstract, it can be a form of hybridity - a musical space where different elements merge and create something new (Levitin 2006), something we experienced with the group how the impact of music can come instantly and unexpectedly as we engaged in listening to music, singing and dancing together with several musical genres which offered various emotive expressions and interconnections in the group, promoting dialogues.

We also discussed about a musician's non-linear way of thinking and working and included in our dialogues an essential part of learning jazz which is, becoming a member of a jazz community, "hanging out", and learning the codes in order to gain a sense of a fluid direction to develop a mutual orientation to one another's actions. This metaphor developed by Frank Barrett (2012), a Professor of Management, provides a view into the world and mind-set of jazz musicians and stimulates an alternative way of thinking about management and organizations. He explains that when mutual fluid orientation is developed and reached a so called "groove" is achieved in the group. Groove is more than simply playing the correct notes; it occurs when the players have a common sense of the beat and share the common rhythm. When musicians are able to successfully connect with one another at this level and establish a groove, they sometimes experience an ability to perform beyond their capacity. Signifying that the limitations of previous patterns and structures change to an effort to listen and respond to what is happening at a certain moment; creating something new. Hence, we agree that when groove is achieved, a sense of trust in the flow of experiences arises, something that is relevant in all processes of change.

BEING IN THE MOMENT ENABLES VISUALIZING THE FUTURE

And so, creation is about effort, it is about taking small steps; ordinary acts. Creation is the result of thinking, thus creating means to reshape our understandings so that we can notice that which we have not noticed before. Therefore, the second part of the day was about envisioning the future. The group was asked to create a piece of art which visualizes the future of *Paradigm*. To do this they needed first to think and imagine their process as individuals and as a group, to be able to progress and achieve their future goals. Each participant was asked to consider the question; "let's say in the future, in 2018 you go to a party and you are asked; what did you personally do to contribute to *Paradigm's* success? And what did you do together as a group to reach this success?" Each one answered individually by writing a sentence on a piece of paper starting first one with "I did..." and the next poster with "We did..." These posters which they put



Above, photo: Rolf Viberg. Below, photo: Matilda Mettälä

on whiteboards all included implicit information; here are some examples which can give an overall idea of the outcome. On the posters "I did", we can read; "I learned to collaborate better and evolved in my new role". Another wrote; "I was able to work with my main proficiencies" and further; "I was driven to create a process that would enable the recognition of each individual". On the posters "We did" we read; "We worked as a team and respected each other's abilities and qualities". Furthermore; "We found new source of power in each other and in the process. We grew confidently".

To imagine into the future requires the ability to be in the present and trust that very moment of creation. Therefore in the following extract which is from the museum's creative workshop, the participants were instructed by the art teacher Ulrika Thorell, to work in two groups, and to create a piece of art; "a symbolic visualized future planet of how *Paradigm Brand Consultancy* will expand until 2018". As we observe the photographs we see the participants in two groups each engaged in collaborations as they are building a 3D model from various materials which illustrates an imaginary "future planet". Signifying the importance of materiality and that by developing and creating an art-work which illustrates their process and future they are able to describe and evaluate

an abstract process into a communicable form (Dodgson, Gann and Salter 2005). This kind of shared visualizing may also create a “group state” or a unified system composed of linked individuals to be achieved. It can facilitate the development of a highly effective problem-solving system which enables energy and information to emerge within the interactions of a group (Siegel 2015).

TRUSTING THE FLOW OF EXPERIENCES

From the discussions we had with the group two months after the workshop the participants shared how the activities enabled them to reflect and work through different options in a fun and stimulating way; that by working and creating together offered them a better understanding of what they wanted to attain. But also, how they had learned more than they were aware of during the workshop and how the report had offered them a narrative track by generating questions which enabled them to reflect, interpret and make sense of the activities; promoting reflection and dialogue.

We believe that there is a need for a wider, more generous, and more imaginative perspective in various learning processes, therefore, we hope that this practical case has illustrated an alternative way of generating new knowledge through the arts, which is that through systematic focus on non-cognitive communication individuals can be encouraged to express themselves and learn through symbolic representations, art, play, drama or music and develop a more nuanced non-linear thinking. But, there is also a need to focus inwardly; a time when the mind can organize its own processes and create meaning, enabling small changes in input to lead to larger, often unexpected changes in response through reflection (Siegel 2015). Finally, highlighting an understanding that shared experiences through the arts create meaning and learning becomes relational.

Since knowledge which is generated from daily experiences is an ongoing movement, our intention has not been about drawing conclusions but rather to offer an experimental construction of our knowing choosing to view our work as a relational process of crafting, sense-making and understanding (Pelias 2014; Simon and Chard 2014) making this paper an exploratory instead of conclusive one; by so doing trusting the flow of experiences.

REFERENCES

- Ball, P. (2010). *The music instinct*. London, UK: Vintage Books
- Barrett, F. J. (2012). *Yes to the mess*. Boston: Harvard Business Review Press
- Brown, A. D., Gabriel, Y. & Gherardi, S. (2009). Storytelling and Change. An Unfolding Story. *Organization* 16(3): 323–333
- Chenail, R. J. (1995). Presenting qualitative data. *The Qualitative Report* 2(3)
- Damasio, A. R. (2006). *Descartes' error*. London, UK: Vintage
- DeNora, T. (2000). *Music in everyday life*. New York, NY: Cambridge

- Dodgson, M., Gann, D. & Salter, A. (2005). *Think, play, do*. Oxford: University Press
- Eisner, E. (2002). *The Arts and the creation of mind*. New Haven & London: Yale
- Gergen, K. J. (2009). *Relational Being*. New York: Oxford University Press
- Hodkinson, P. (2005). Learning as cultural and relational. Moving past some troubling dualisms. *Cambridge Journal of Education* 35(1):107-119
- Jarvis, P. (2009). *Learning to be a person in society*. New York, NY: Routledge
- Leavy, P. (2015). *Method meets art*. London, UK: The Guilford Press
- Levitin, D. (2006). *This is your brain on music*. London, UK: Atlantic Books
- Pelias, R. J. (2014). *Performance: An alphabet of performative writing*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press Inc
- Rosenblum, L. D. (2010). *See what I'm saying*. London: Norton
- Schneck, D. J. & Berger, D. S. (2006). *The music effect*. London, UK: JKP
- Schneck, D.J. (2015). *Basic anatomy and physiology for the music therapist*. London, UK: JKP
- Schön, D. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. New York, NY: Basic Books
- Siegel, D. J. (2015). *The Developing Mind*. London: The Guildford Press
- Simon, G. & Chard, A. (2014). *Systemic Inquiry*. Farnhill: Everything is Connected Press
- Thoreau, H. D. (2008) *Walden*. Oxford, UK: OUP Oxford
- Uhrmacher, B. P. (2009). Toward a theory of aesthetic learning experiences. *Curriculum Inquiry* 39(5): 613-636
- Whitney, D. & Trosten-Bloom, A. (2010). *The power of appreciative inquiry*. San Francisco: Berrett-Koehler
- Willis, E. & Leiman, T. (2013). In defence of a pedagogy of the heart. Theory and practice in the use of imaginal knowledge. *Higher Education Research & Development* 32(4): 660-671

ILLUSTRATIONS

The image on page 57 is a section of Rolf Viberg's drawing



Kalle Jonasson

Talets vär(l)dkropp

OM KROPPEN I RÖRELSE SOM POSTHUMANISTISKT UNDERSÖKNINGSINSTRUMENT

Det är svårt att veta vad man ska säga. Oh, jag fick stanna. Det här projektet är ju lite vådligt, för det hänger ju på att jag ska säga saker. Om jag inte säger saker, har jag misslyckats då? Är det en falsifierad hypotes? Oh, det här är skönt. Wow, hoho, det [flämt] känns liksom dumt å prata på något sätt. Man blir... Det blir... Man blir väldigt trött av att prata. (160328)

FLASKPOSTHUMANISM

Den antike demagogen Demosthenes hade tre olika tekniker för att få en starkare och mer uthållig röst (och detta med syfte att stärka upp sina retoriska utläggningar i den atenska politiken): recitera tal med munnen full av småsten; recitera tal medan han sprang; recitera tal ståendes på stranden för att försöka överrösta vågorna. Min ansats i det föreliggande är att kasta om komponenterna i denna retoriska sprängskiss. Stenarna ligger i mitt fall så att de kan möta både vågor och löpsteg i form av vågbrytare. Talet reciterar inte något förutbestämt, utan bestäms av omgivningen som kroppen för tillfället är en del av. Istället för att överrösta omgivningen försöker jag höra på dess berättelse, något som knyter an till en vidgad bemärkelse av politik – en som inte bara rör människan.

Politik omfattar enligt den så kallade posthumanismen annat än mänskliga förehavanden. På så vis menar den franske vetenskapssociologen Bruno Latour att vi borde tala om en "kosmopolitik" (Latour 1999) eller om ett "sakernas parlament" (Latour 1993). Människan kan inte längre – som en annan antik retoriker, Protagoras, menade – förstås som "alltings mått". Humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning måste undersöka alla små detaljer runtomkring för att förstå hur kollektiv är sammansatta, även när det är själva "människan" som står i fokus för undersökningen. Med en avstavningshomografi

skulle denna förflyttning av fokus kunna symboliseras av den inte obetydliga skillnaden mellan "alltings mått" och "allting smått". Latour (2004) hyllar också den fornnordiska traditionen att avgöra sakers tillstånd vid "alltinget", vilket av en händelse också var en samling vid stenar.

Det är kanske denna världstillvändhet inom posthumanistisk forskning som gör vatten till ett vanligt retoriskt demonstrationsmaterial för dess utövare (Barad 2007; Ceder 2015; Bergstedt 2016). Filosofen Peter Sloterdijk menar att vår samhörighet med detta element är grundläggande, men ouppmärksam. Inte minst med tanke på att vi blir till som människor omhuldade av fostervatten. Sloterdijs förslag är sålunda att vi ska sluta betrakta oss som monoelementära. Elementet vatten bör betraktas som någonting centralt i det mänskliga väsendet. Detta kallar han amfibisk antropologi och enligt den skiftar människor element.

The human being is a moving animal which longs to change elements and to go somewhere else. It is an ontological amphibian. As such, it never sticks to just one environment (eg earth, the mainland) but experiences a profound involvement with other environments as well. (ten Bos 2009:74)

Vatten torde attrahera "post"-tänkare på grund av dess flödande och skiftande kvaliteter, vilka aktualiserar centrala teoretiska begrepp för denna tradition såsom "process" och "icke-statisk" (Deleuze & Guattari 1987; Serres & Latour 1995). Vattnets gränslöshet torde också spela in: det vägrar se streckade linjer på kartor som visar var territorier börjar som anvisningar för var det ska hålla sig. Vattnet verkar berätta att allting är i vardande och därmed svårt att säga något slutgiltigt om. Värld och verklighet skulle kunna sägas vara föremål för "en oriktad rörelse" (se Bergstedt, detta nummer). Intresset inom post-traditioner är ofta just att möjliggöra för förändring och komplexa identiteter. När man inom posthumanismen talar om "diffraktion", det vill säga de komplicerade mönster som uppstår när en kraft bryts av ett motstånd, används ibland bilden av hur vattenvågor bryts av stenar (Bergstedt 2016). Och visst är en böljande dyning praktfull. Frågan är dock om sådana meddelanden någonsin kommer fram för att göra själva den skillnad de kopierats från vattnets rörelser för att ge upphov till. Precis som med flaskpost är risken alltid att försändelsen inte kommer fram, att bläcket rinner bort eller att pappret luckras upp.

Filosofen Ian Bogost (2010) menar att mycket av den processororienterade filosofi som kommer i kölvattnet av "post"-fäderna Alfred North Whitehead och Gilles Deleuze faller in under det han kallar för "brandslangsmetafysik". Vattnets samtidigt flyktiga och iögonfallande yta trollbinder sina betraktare till den grad att de missar själva brandslangens (vilket är Bogosts metafor för de mekanismer som skapar det överdådiga flödet). Ett exempel på detta skulle kunna vara Ian Buchanan. Utan att på något sätt förringa Buchanans gärning, som i sanning är omfattande, får han som Deleuzekännare anses förvalta ett processfilosofiskt arv. En nyligen publicerad essä (Buchanan 2014) ger prov på denna "brandslangsmetafysik". I essän från antologin *Ephemeral Coast, S. Wales*

(Jeffery 2014), i vilken konstnärer avbildar Wales sydliga kustlinje, inleder Buchanan följdriktigt genom att referera till ”The coastline – the space between the ocean and the land – is both a barrier and an invitation to go beyond the land’s edge and enter an otherly realm” (Buchanan 2014:58). Men sen tar det slut. På det första ska det ske, och redan på det andra smäller det! Till skillnad från kustkonstverken i boken är resten av Buchanans essä ett mediterande över flödet av glittrande, sprakande vatten (flyktigt, stabilt, slukande, omslutande, etc.). Inget land i sikte. Är det språket och dess flödighet som spökar här? Anledningen till att Buchanan plurrar kan vara såväl detta elements aldrig sinande tjuskraft som den förmenta affiniteten mellan vatten och språk. Kanske är det också svårt, även för den flerementäre, att stå på gränsen mellan de olika sfärerna.

Att vi är obenägna att erkänna oss som amfibier (ten Bos 2009) torde medföra att det är svårt att balansera på gränsen mellan elementen. Vad finns det egentligen för mänskliga amfibiska aktiviteter? Vågsurfing kan nämnas här då den, i större utsträckning än till exempel bad och simning, är beroende av själva mötet mellan hav och land. Bränningars och revs förhållande till vindriktning och strömmar är avgörande för att rätt förutsättningar för denna rörelsekultur skall kunna uppstå. En förändring på land kan få vågorna att sina. En föreslagen vågbrytare i skånska Mölles Hamn har på så vis under ett drygt decennium varit föremål för konflikt mellan surfare och annat hamnfolk. Sådana frågor tillhör den posthumanistiska politiska debatten.

Gränsen mellan land och vatten såsom träsk, myrar och deltan är, enligt kulturgeografen Kuntala Lahiri-Dutt (2014), platser som vittnar om två saker: 1) jordens och fastlandets primat inom disciplinen geografi och 2) naturens och kulturens oupplösliga sammanflätning (snarare än tudelning). Denna slutsats drar hon utifrån sina studier av deltaområdet i Bengalen och de fluktuerande associationer som där bildats mellan koloniala, territoriella, geografiska och hydrauliska strömningar. Mötet mellan natur och kultur är därtill en av de viktigaste teoretiska knutpunkterna inom posthumanism, vilket nyckelbegreppet ”naturkultur” (Barad 2007; Haraway 2008; Latour 1993) vittnar om. Men det är inte alltid så lätt att omsätta posthumanistisk teori i praktiken. Att mynta, skriva och säga begreppen är sin sak. Att ge röst åt det som inte räknas till det mänskliga är inte gjort i en handvändning, med mindre än att man blir ett slags objektens buktalare (Watkin 2015). Att förlägga en studie till området mellan hav och land skulle därför kunna vara ett sätt att verka i enlighet med både amfibisk antropologi och posthumanism.

VÅGBRYTARE

För detta ändamål har jag valt ut vågbrytare som, det den poststrukturalistiskt orienterade kulturgeografen Jonathan Murdoch (2006:97) kallar, ”strategisk utkiksplats”. Han menar att vi måste finna sådana för att kunna överblicka den stökiga verklighetens knutpunkter. Givet sin position i limbo mellan hav och land skulle vågbrytare kunna räknas som en sådan plats. Det rent materiella mötet mellan dessa element är svårt att skilja från det symboliska mötet mellan natur och kultur. Grovt huggna i inlandets stenbrott fraktas

vågbrytarnas bumlingar till kusten: kulturella för att de behandlats av människor; naturliga för att de talar ett språk som vågorna förstår. Snedstreckat mellan natur/kultur har väl aldrig varit mer klumpigt utfört; som om ett litet barn hade tecknat kustlinjen. Men kan det bli mer än en metafor för utbyte mellan natur och kultur att ställa sig på en samling stenar vid vattenbrynet? Christopher Watkin (2015) menar att Michel Serres löser övergången mellan dessa poler genom det retoriska greppet *metonym* (”Vågbrytare är en del av gränsen mellan natur och kultur och därmed representativ för relationen mellan dessa poler”), snarare än *metafor* (”vatten är process; land är statiskt”). Om mitt empiriska bidrag rör sig om och på vågbrytare, samt prövar detta lokus som en möjlig metodologisk resurs, är det just gränsen mellan natur och kultur som är brytpunkten i den teoretiska diskussion jag vill ansluta mig till. Detta har varit mitt fokus sedan jag började forska om relationen mellan *människa* och *material/ting* i olika rörelsekulturer (Jonasson 2010, 2011, 2013, 2014, 2015, 2016).



Foto: Kalle Jonasson

Men vad menar vi med människa? Det är inte helt tydligt hur man ens ska börja diskutera en sådan fråga. I mitt fall utgår jag från att *fri vilja* och *intentioner*, d.v.s. kvaliteter hos ett *subjekt*, är något som vanligtvis hålls för att vara typiskt mänskligt. Självklart springer jag av fri vilja nere på stenarna med intentionen att kunna etablera en fruktbar diskussion. Denna mänskliga utgångspunkt kan jag inte komma ifrån. Men vågbrytarnas ojämnheter och det korta beslutsspann som varje hopp mellan klipporna kräver, gör att jag tillfälligt hamnar i ett tillstånd där sådana subjektskvaliteter kan sättas ur spel. Det är reflexer och muskelminne snarare än avsikt som gör att jag klarar av att färdas helskodd genom detta landskap.

I ett större perspektiv har min presentation och studie att göra med hållbarhet. Det finns de som menar att uppdelningen mellan subjekt och objekt är menlig för människan och jorden som helhet (Watkin 2015). Att konstruera och hitta kopplingar mellan natur och kultur är att utmana denna uppdelning. Att lämna idén om människan som subjekt och världen som objekt skulle alltså förenklat kunna ses som ett slags epistemologisk och ontologisk dimension av hållbar utveckling. Politiken gör sig alltså gällande även bortom mänskliga grupperingar. Vågbrytarbråket mellan surfare och hamnfolk i Mölle är ett exempel på detta.

Denna studie beskriver relationerna mellan natur/kultur och subjekt/objekt genom att diskutera samröret mellan *rörelse* och *tanke*. Inom kontinentalfilosofin finns det en strömning som använder sportsituationer som bevisföring i sina allmänna argument om allt från subjekt och samhälle till tidsanda (Deleuze 1995; Serres 2007). Tesen i föreliggande undersökning är en invertering av detta: Om den mänskliga kroppens rörelser, jämte tankeverksamhet och logisk slutledning, kan anses vara avsevärda filosofiska resurser, borde man, omvänt, kunna skapa filosofi genom att röra sig.

Idrottshistorikern och surfaren Douglas Booth (2012) är ute efter något liknande när han teoretiserar den förspråkliga, affektiva, kroppens reaktioner på omgivningen, vilket i hans fall rör sig om olika vågsurfingstillfällen i Australien. Han menar att vi sällan får se denna typ av utsagor på grund av deras flyktighet. Men medan hans fokus är idrottskontexten, är mitt omgivningen, d.v.s. att låta posthumana röster göras hörda (oavsett deras betydelse för hälsa, upplevelse, eller vilka andra mål som nu kan tänkas vara kopplade till idrott). För detta experiments vidkommande är en surfande idrottsforskare intresserad av förspråkighet, samt kroppsliga och affektiva reaktioner tillräckligt nära det jag förstår som en amfibisk antropolog. Men kan man komma ännu närmare själva det tillfälle när språket uppstår? När den förspråkliga kroppen får omgivningen "berättad" för sig (med vilket jag här avser att förflytta sig genom ett landskap).

När jag själv använder posthumanistiska perspektiv får jag ibland en känsla av att jag inte kommer förbi själva benämningen av de olika begreppen (som alla beskriver hur det sociala består av mer än människor). För att denna tidskriftsartikel ska kunna uppstå krävs det (förutom författare och redaktörer) datorer, skrivbord, tangentbord, kretskort, mjukvara, e-post, alfabet, kaffe, högre utbildning, överskridna deadlines, etc. Allt det nämnda är tvivelsutan en del av det som är. Men sedan då? Att bara räkna upp listor av saker gör ingen skillnad i sig. Ian Bogost (2012) kallar denna retoriska akt för "Latour-litania" efter den franske vetenskapsociologen Bruno Latour (1993, 1999, 2004) som skrivit spaltmeter om tingens agens, d.v.s. sakers oväntade förmåga att agera i, påverka och konstituera denna värld. Frågan om det posthumanistiska anspråket att närma sig världen kan uppnås om vi som teoretiker främst förlitar oss på detta grepp. En Latour-Litania är ungefär som en inköpslista – bara för att man skriver ner varor på ett papper hamnar de inte i kylskåpet. En annan tendens i Latour-litania är att människan utesluts. Det kan väl inte vara meningen? Att ha varit "mänskliga subjekt" i några århundraden är en del av

vår historia, oavsett om den berättelsen är slut eller inte. Och pratar man kanske inte inom posthumanismen om "naturkulturer"? (Alltså heterogena sammansättningar av folk och få, saker och ting.) Att ta detta på allvar borde innebära att även det mänskliga och dess kulturyttringar får vara en del av den posthumana berättelsen om en gemensam värld.

Posthumanismen avser föra en diskussion som vill öppna för världen att vara något annat än det vi, "de moderna" (människorna) (Latour, 1993), säger att den är. Det vi projicerar på den och läser in i den är berättelser som potentiellt överröstar vad den själv har att säga. Också i laboratorier gör forskare sig till talesmän för de stumma objekten och substanserna. Kan vi göra på något annat vis, eller är vi för evigt dömda till det mänskliga perspektivet? Är detta anspråk på att fullödigt ge röst åt "det andra" någonting annat än fåfängt och dömt att misslyckas?

Denna studie syftar till att diskutera hur kroppen som undersökningsinstrument i posthumanistisk forskning kan bidra till att balansera vissa problem som identifierats inom denna teoribildning. Dessa problem är av såväl epistemologisk och ontologisk, som etisk och retorisk karaktär. Följande frågeställningar är vägledande för studien: Hur kan man ge röst åt det icke-mänskliga? Vilken är kroppens roll i detta röstgivande? Hur kan man förstå en människa i rörelse som ett undersökningsinstrument? Vad kännetecknar de yttranden som kommer från en människa i rörelse? Hur kan man tona ner människan som allena rådande subjekt med tolkningsföreträde på hur världen kan förstås och beskrivas utan att helt radera henne från redogörelsen?

"DEN STORA BERÄTTELSEN" OCH EN NY ICKE-ANTROPOCENTRISK HUMANISM

Enligt den franske filosofen Michel Serres är människans berättelse blott en förgrening av naturens egen stora berättelse, *Le Grand Recit*. Detta innebär att vi inte kan undvika att vara talesmän för naturen och universum (Watkin 2015). "Men den stora berättelsen handlar inte om naturen, vilket vore ett tydligt mänskligt perspektiv, utan är istället berättad av naturen" (Watkin 2015:174, min översättning). Världen väntar inte stumt på mänsklighetens ankomst för att berätta sin historia; "saker talar för sig själva och återger performativt sina autobiografier" (Watkin 2015:175, min översättning). Serres etablerar begreppet "ekonarrativ" som en beteckning för det han gör när han ansluter sig till den Stora Berättelsen (om människans, kolbaserade formers, planeters, och universums födelse). Denna "retrospektiva" behandling av förloppet gör att Berättelsen framstår som mer linjär än vad den egentligen är; i själva verket är Berättelsen "prospektiv" till sin karaktär (Watkin 2015:183), vilket bl.a. innebär att den ej är bestämd på förhand. Serres ekonarrativ kan, enligt Christopher Watkin (2015:171), förstås som grunden till en "ny icke-antropocentrisk humanism". Det är ett sådant närmande som jag använder mig av i denna studie. Det handlar inte om att härma naturen, alltså det Tim Morton (2007) kallar "ekomimesis", utan om det som Watkin kallar "ekomethexis":

Before any act of ecomimesis, and as its condition of possibility, there is an irreducible and non-binary participation of the 'subject' and 'language' in the world they conspire to imitate.

Ecomimesis always comes to the party second, behind a more fundamental ecomethesis: I participate in (am a part of) the world before I imitate it, and my language participates in the rhythms and calls of the 'natural' world before it can ever be set against them. (Watkin 2015:177)

Methesis är ursprungligen ett teaterbegrepp som betecknar när till exempel den s.k. "fjärde väggen" (alltså avgränsningen mellan scenen och auditoriet) rivs och publiken börjar delta i pjäsen. Watkin skiljer mellan dessa två, alltså ekomimesis och ekomethesis, som helt olika sorters "naturskrivande". Den första skrivs enligt honom alltid av och för människor och kan antingen vara *svag* eller *stark*. Ekomimesis är svag "närlöst skrivandet frammanar en omgivning" (Watkin 2015:176, min översättning) och stark när den "påstår sig kunna frammana skrivandets här och nu" (Watkin 2015:176, min översättning). Men dessa båda sker som sagt efter ekomethesis, vilken kan förläna oss en ekonarrativ identitet som i sin tur kan göra oss rustade för att möta och beskriva situationer som "överskrider de mänskliga och kulturella världarnas snäva gränser" (Watkin 2015:171). Därmed kan ekonarrativitet vara ett svar på hur vi ska lära oss av med vår antropocentriska (människocentrerade) världssyn till förmån för en "geocentrisk" (som sätter världen i fokus) dito.

Men är det mänskliga subjektet en del av den Stora Berättelsen då? Ja, om än bara "en tyst viskning i kakafonin som världens väsen ger upphov till i sina informationsutbyten", vilket inte på något sätt "ger det någon kvalitativt privilegierad status" (Watkin 2015:176, min översättning). Men behöver inte den Stora Berättelsen "berättas genom mänsklig undersökning och med människospråk" (Watkin 2015:174, min översättning)?

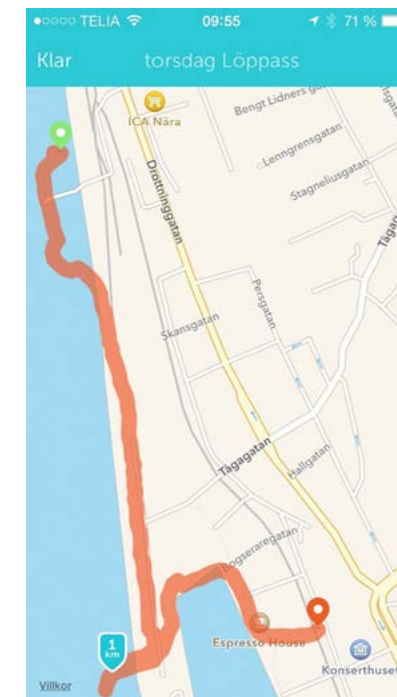
And it is still therefore a story told by humans and for humans, which happens to ventriloquize the non-human, isn't it? The answer to those questions is 'no', for the objection which they voice assumes that human language emerges *ex nihilo* in the Story, which Serres contests. (Watkin 2015:174)

Språket i sig är redan präglad på "rytmerna och bruset i den naturliga världen" (Watkin 2015:171) som det kommer från. Berättelsen är igång och behöver inga mänskliga buktalare för att fortskrida. Men om man gjorde just det, buktalade, skulle man då kunna locka omgivningen att yttra sig?

Det finns en typ av etnografi som kallas "suggestiv" (Ellis & Bochner 2006), vilket är ett slags autoetnografi, d.v.s. genomförd med forskaren själv i förgrunden. I en studie (Jonasson 2014) om tävlingsmomentet i motionsidrott använde jag detta perspektiv, kombinerat med ansatsen att ha min egen kropp som undersökningsinstrument för att frammana situationerna från bordtennismatcherna som jag själv deltog i. Via minnesanteckningar återskapade jag sedan matcherna så livligt jag kunde. Men räckte det?

Att bara härma världen i skrift gör att man tillfälligt upprättar dualismen "insida (subjektets erfarenheter)/utsida (den subjektlösa världen)" (Watkin 2015:177, min översättning). Denna uppdelning kräver, om än aldrig så lite, inte bara en tudelning, utan en tredelning "mellan imitatören, imitationen och det imiterade" (Watkin 2015:177, min översättning),

d.v.s. mellan subjekt, text och objekt. Då missar man att förnimma den ekomethesis som redan ägt rum. Följaktligen skulle det hypotetiskt kunna innebära att man var mer benägen att registrera sin ekomethesis om man förflyttade sig, talandes, i en omgivning (vilken som helst) och i fallet för löpning på vågbrytare att kunna ge röst åt det posthumana utan att fastna i fåringen från ett flödande vatten (det som ovan beskrivits som flaskposthumanism). Att springa på vågbrytare – i sig ett flerementärt begrepp – torde med andra ord vara en passande operationalisering om man avser undersöka människan som en ontologisk amfibie (ten Bos 2009).



Skärmbild, Kalle Jonasson

Vid tre tillfällen i månadsskiftet mars-april 2016 sprang jag olika sträckningar längs med Helsingborgs nordliga kustlinje, med vilket här avses sträckan mellan Småbåtshamnen i centrum och Pålsjöbaden i norr. Under tiden jag sprang spelade jag in mitt tal med hjälp av ett headset kopplat till en smartphone. Alla gångerna dokumenterades med mikrofon, medan det sista passet också filmades. Längden på inspelningarna var mellan 4-15 minuter. Det inspelade materialet transkriberades sedan. Några pass spelade jag in med applikationen *Runkeeper*, mest för att få kartbilder av mina turer och rutter. Vid andra tillfällen besökte jag vågbrytarna för att fotografera sådant som jag hade talat om dagarna innan, eller omgivningar som på något sätt markant påverkat min förflyttning. Jag fotograferade även mig själv hemma för att dokumentera sådant som kroppsställningar eller olika förbättringar i hur headsetet skulle sitta för bästa inspelning.

Vidare förde jag minnesanteckningar som innehöll sådant som jag kom att tänka på när jag transkriberade inspelningarna. Experimentet gick som sagt ut på att jag skulle försöka prata medan jag sprang. På så vis avsåg jag försöka nå ett läge där talet skulle översätta kroppens rörelse i omgivningen för att få det posthumana att tala. För att avgöra om så skedde analyserades det transkriberade materialet med hjälp av begreppen från Watkins (2015) diskussion om Serres ekonarrativ. I redovisningen av materialet har jag i enlighet med god forskningssed valt att ta bort känsliga uppgifter om personer och platser som dyker upp i mina associationer. Det kan röra sig om människor som har gått bort, företag som gått i konkurs eller dylikt. Om dessa säger något i förhållande till syftet med studien är det väl att staden, i vilken jag bott större delen av mitt liv, och dess symboliska betydelse för mig gör sig påmind emellanåt (d.v.s. gör sin röst hörd). Något annat vore konstigt, men det aktualiserar ändå frågan om vad som kommit ut av studien om den hade genomförts på en annan plats än den som jag ser som mitt hem. Emellanåt refererade jag i mitt tal till olika begrepp som jag arbetat med i tidigare studier (Jonasson 2010, 2011, 2013, 2014, 2015, 2016). Dessa har jag belagt med referens i utdragen och försett med hakklamrar. Andra hakklamrar i utdragen kan röra sig om kommentarer till hur jag rör mig vid yttrandetillfället samt om jag flämtar eller dylikt.

JÄKTETS RÖST

Att springa och tala samtidigt är ansträngande. I detta avsnitt kommer jag att diskutera vad jag talade om och hur jag talade. Dessutom kommer jag att tolka det med hjälp av de teoretiska begreppen för att försöka uppnå syftet med studien: att ge röst åt det posthumana. Min röst hörs nästan hela tiden under inspelningarna – om man med röst menar ljudvågorna som kommer från stämbandsvibrationerna som skapats av luftens passage in i och ut ur lungorna. Beskrivningen av omgivningen är ett centralt tema i inspelningarna. När jag är på klipporna är blicken vänd nedåt och då kan jag inte beskriva människor som passerar, utan uppehåller mig vid hur stenarna ser ut (flata, runda, stora, små, röda, mörka, blöta, fulla med tång, etc.), hur de känns (hala, ojämna, lösa, lätta att springa på), vad de påminner mig om (Rocky Mountains, Dimmiga Bergen, raukar, månlandskap), vad jag känner mig som (Gasell, Klippget, PewDiePie), samt hur jag upplever min förflyttning (iberisk dans, trillande och pillande, tippetappe-steg, små nätta steg, steppande, språkresediskodansande). Utdragen från materialet kommer att sorteras in under tre underrubriker som beskriver omgivningens effekter på människans förflyttning och tal: *Subjektet*, *Projektet*, och *Interjektet*.

SUBJEKTET

Mitt subjekts röst är en lika frekvent som ihärdig deltagare i studien. Kanske framförallt när jag inte är på vågbrytarna. Då beskriver jag de människor jag passerar. Dessa reflektioner säger mycket om den samhällsgrupp jag tillhör. Till exempel kallar jag män med tajta lycrakläder på tävlingscyklar nedsättande för "Mamils" (middle-aged men in lycra), medan jag kvittrar glatt när en muslimsk kvinna på Christianicykel passerar. Detta försvinner på klipporna. Men hur ska man avgöra när det är någonting annat än subjektet som talar? Rör det sig då inte bara om en för snäv definition av subjektet?

Grymt svettig [mässkrin] om huvudet också [flämtar]. Ni hör ju att vi fortfarande är vid vattnet. Måsarna ger skri som i någon monokrom 80talsballad. Och när jag menar monokrom då tänker jag på de här molnen som passerar förbi i, supersnabbt, i, fan heter den, Rumble baby, något sånt där, med han, inte, Mickey Rourke, var det det? Eller var det, eh, någon annan? Jag kan inte komma ihåg vem det var. Typ Nicolas Cage, eller nåt sånt där. (160328)

Adressen för uttalandet är en tänkt publik som dessutom antas ha kunskaper om amerikanska filmer från 1900talet (vilket jag uppenbarligen inte har). Den cineastiska kopplingen och uppmålandet av bilder är ett annat exempel på att vi har att göra med en berättarservice för en imaginär lyssnare. Men samtidigt är jag receptiv för omgivningen i det att det är mässkriken som föder fram associationerna som följer på bästa stimulus-respons-manér. (Finns det manne en koppling mellan behaviorism och posthumanism som vi behöver prata mer om?) Subjektsrösten kommer sig av, menar jag, att jag för tillbaka omgivningens röst (måsarnas) till ett narrativ explicit riktad till människor. Förfarandet att påstå sig kunna frammana skrivandets här och nu är vad som skulle kunna kallas en stark ekomimesis (Watkin 2015:176). Att berätta för någon om ett naturligt skeende i realtid är, precis som när man skriver med samma mål, präglad av "den ekomimetiska prosans falska omedelbarhet" (Watkin 2015:178, min översättning).

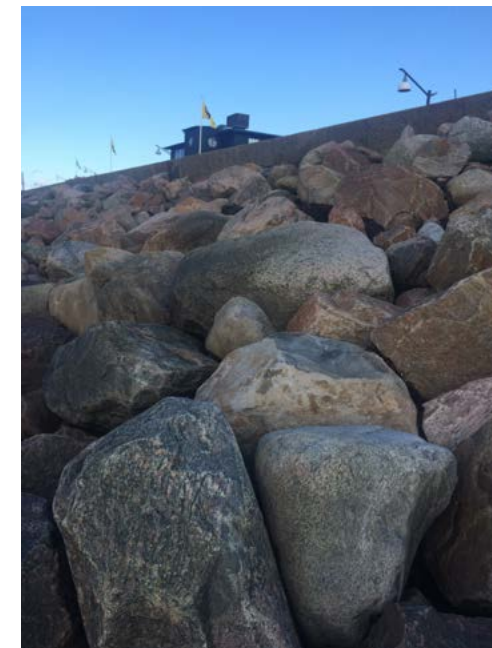


Foto: Kalle Jonasson

Därtill förlitade jag mig blint på inspelningens exakthet, vilket långt ifrån alltid var fallet. Snarare gjorde jag mig, i och med headsetet, döv för omgivningen. Detta hördes till exempel när kraftiga vindpustar fick det att dallra i mikrofonen – brus som gick mig helt förbi vid själva tillfällena. Till saken hör att jag vid tiden för uttalandet om

monokroma måsars skri hade lämnat vågbrytarna och fortsatte prata av bara farten. Som om naturmaskineriet/-sceneriet skulle fortsätta pumpa ut sin oförställda berättelse med mig som buktalare.

Men det var ju också den typen av stilistik som de hade i Oscar Zias Melodifestivalenlåt, Human. Human, ja, precis! ”If you think you’re human, you better think again”. [Sniff]. Så är det [Andas häftigt några sekunder]. Den här svettiga luggen och det plågade ansiktet, och sen så molnen i bakgrunden. Och i Daniel Norbergs variant så är det the nonhuman... Så ger han gestalt åt ljudeffekterna i Oscar Zias låt genom att visa en silhuett av en Schäfer eller Dobermann som vill gå ut. Och att det var faktiskt det som plågade Oscar Zia ursprungligen. Att det är en börda att vara en människa; för det omhändertagande läggs på våra axlar (flämtar och sniffar). (160328)

Förutom frosseriet i populärkulturella fenomen (Rumble Baby, Oscar Zia, melodifestivalen, Youtube, Daniel Norberg, Melodifestivalenparodier) börjar jag dessutom beklaga mig över min mänskliga tillvaro, vilket också är intressant eftersom studien syftar till att undersöka just det: människans och omgivningens relation. Men det intressanta är inte det jag säger, utan själva det faktum att jag skapar en *feedback loop* till studiens utgångspunkter, medan den ännu pågår. Rent innehållsligt (vad jag i det här fallet menar är en del av subjektets röst) finns det en tendens här till att hålla den röda tråden i undersökningen, som när jag säger att ”Nu ska jag gå här lite på plan mark; knyta ihop säcken lite” (160331). Lösa trådar har ingen upphöjd position i det berättande som människan säger sig utöva (och därmed påstår sig ha monopol på).

We must, Serres insists, quell the prophetic instinct to project the end of the story from its beginning, as if a single intention held together its disparate parts, and instead force ourselves to think of a repetition or rule without finality and without anthropomorphism. (Watkin 2015:172)

PROJEKTET

Rörelsekulturer såsom t.ex. vindsurfing beskrivs ibland som risk- eller äventyrsidrotter. Anledningen till att man ägnar sig åt sådana förklaras biologiskt med att det skulle finnas en speciell gen som betingar detta, eller, psykologiskt med att man i dem har goda chanser till s.k. ”flow”-upplevelser, d.v.s. tillstånd där utmaningens nivå är perfekt anpassad till ens förmåga (och med en känsla av att allting är möjligt). Här försöker jag ge detta tillstånd ett filosofiskt namn. Serres menar att vi måste återge den Stora Berättelsen retrospektivt, linjärt och med en ”kvasi-nödvändig” disposition, d.v.s. en illusion av att ett ofrånkomligt skeende. I själva verket är berättelsen ”prospektiv”, d.v.s. oviss under sin gång. Kan vi byta prefix och kalla det rörliga subjekt som inte har tid och möjlighet till rationalitet (och som talar utan *logos*) ett ”projekt”?

Den etymologiska betydelsen av projekt, ”det som kastas framåt”, harmonierar med de ovannämnda biologiska eller psykologiska förklaringarna av nya sporter. Människan som projekt – här främst i den etymologiska meningen av något som kastas fram, men eventuellt möjligt att koppla till den mer samtida förståelsen av någonting som behöver

drivas för att kunna tillfredsställa ett visst behov (och då inte minst i förhållande till utvecklandet av en icke-antropocentrisk humanism *a la* Serres) – är någonting som tillkommer i rörelse som omgivningen tvingat fram.

Jag vågar inte riktigt springa så snabbt nu, för jag känner att min sula har fått lite tång och väta på sig. Så att jag lufsar mer nu för att jag inte ska skada mig. Kanske kommer jag att utöka min tekniska repertoar med skydd. Jag har lite mindre... lite färre antal plagg på mig idag. Min Craft-skaljacka med Linnéuniversitetet-loggan ytterst. Men ändå lite så cool grungig, med håliga jeans, Fred Perry-d-o-joooooor. Shit. Oh my god, jag är nästan nere i vattnet. Här börjar... Det här är ju som att man kan... (160331)



Foto: Kalle Jonasson

Bragt ur fattningen blir subjektet oförmöget att formera hela meningar och adrenalinpåslaget från det skarpa läget vittnar om en intensiv närhet till vågbrytarna. Medvetenheten om den egna kroppen och materialiteten och symboliken i min utrustning accentuerar ytterligare kontrasten mellan subjektet och projektet. Upphetsad av intensiteten i framkastandet verkar det som att jag förstår att jag precis har varit med om något som jag hade hoppats att få uppleva i experimentet. Subjektet tar raskt kommandot igen med sina tirader fulla med metaforer, referenser och reflektioner.

Man kan liksom se att stenarna erbjuder såna linjer; som motorvägar. Ni vet när man tar fel avfart. Och då kan man fan inte göra något annat än att följa den. Du måste köra där för att trafiken måste gå på – ”den oriktade rörelsen” [Bergstedt 2016], *if you will*. Den gör ju det! Det finns inget annat val än att rörelsen fortsätter. Om man har det som ontologisk utgångspunkt. Och då gäller det att följa med. Och i förhållande till kunskap och forskning, så är det ju... blir det ju en krock med... mot det som vi kallar avgränsning. Det man håller emot ANT [Latour

2015]... det där...avgränsningar. Hur långt ska man då gå? När vet man att en koppling inte har relevans för ens studie. Det kanske man inte riktigt kan veta. Eh, enligt Latour så är det lite tycke och smak. (160331)

Subjektet vill så gärna att tesen om att löpning på klippor kan ge upphov till dynamisk filosofisk reflektion i realtid ska stämma, men samtidigt är ”projektet” inte helt frånvarande. Innehållsligt finns säkert en viss relevans för studien och den problematik som den belyser, men det som är intressant är yttrandets disposition, som är av, vad jag menar, projektiv karaktär. Analys, diskussion, tidigare forskning, teori, problem, metod och litteraturlista läggs alla ut på en gång (jfr. med begreppet ”rhizom” i Deleuze & Guattari 1987). Om subjektet står för innehållet, är det projektet som står dispositionen. Detta är vad Watkin (2015:177) menar med att ekomethexis alltid ”kommer till festen” före ekomimesis. Detta är också representativt för den kritik Bogost (2010) riktar mot ”brandslangsmetafysik”, nämligen att den misslyckas med att registrera att det är mekanismen bakom flöden (vare sig vi talar om vatten eller processer) som är det intressanta. Projektet är den position man intar i – samt bidrar med till – den Stora Berättelsen när den berättas.

INTERJEKTET

Och det här... Wohhh! Kommer liksom ett bråddjup, som en *fall-out* på en skatearena. Inte för att jag nånsin har behärskat fall-ouren, men... Ja, så är det... är det nu, wouch, stenarna som berättar? Är det interjektionerna som är stenarnas punktuering av min löpning, eller? (160411)

När förflyttningens flöde blev avbrutet av stenarnas positioner, ytor eller stabilitet blir rösten genast annorlunda. Det är inte bara bruket av interjektioner som vittnar om omgivningens påverkan på förflyttningen utan också att ord från övriga ordklasser antar karaktären hos en interjektion. När jag ovan talar om mina ”Fred Perry-d-o-joooooor” är detta exempel på en utsaga från det som jag kommer att kalla ”interjektet”. När ett *subjekt* kastas fram av omgivningen blir det till ett *projekt* som när det i detta tillstånd talar blir ett *interjekt*. Denna trestegsraket visar dels hur människan ofrånkomligen är en del av den Stora Berättelsen, dels hur språket föddes.

A four-stage rocket launches the birth of language, the emergence of the ego and the dawn of narrative which, in telling their story, forms and creates them but forgets their origin: first it bursts from heat and white noise; from this brouhaha to the first signals; then from these to feeble melodies; finally from these to the first vowels... Noise, call, song, music voice... come before the basic form of enunciation, before the language of story. (Serres i Watkins 2015:174-175)

Transkriptioner som ”f-ö-r-nämligt cykelnät” (160328), ”s-o-m f-ö-r a-t-t ta bort det märkliga i att jag springer på klippor och pratar” (160328), ”rrrrebelliskt” (160331) och ”ytan av små stenar ovanpå de stora stenarna är livsfarlig” (160411) betecknar det som jag här i analysen kallar interjektets yttringar. De två senare utsagorna torde anses vara mer *hi-fi* än de förra (vars bindestreck, som ju inte uttalas, gör dem mer *lo-fi*) (jfr Latour 1999). Vokalerna kommer före uttal, före språk, och före det mänskliga subjektets berättelse. När vi är i rörelse – inte minst i olika idrotter – är vi nära denna förspråkighet.



Foto: Kalle Jonasson

Problemet är dels hur vi ska återge det, dels vad det kan bidra med i vår förståelse av människan, omvärlden och språket. ”Surfer journalist Mike McGinty says that he doesn't need 'paper and ink' to capture the affects of surfing; he needs 'elongated vowel sounds and exaggerated hand movements'.” (Booth 2012:14)

Interjektets yttringar är förstahandskällor från människans bidrag till den Stora Berättelsen. Röster som spelas in när deras vär(l)dkroppar är i rörelse är vitala utsagor om existensens förutsättningar. Vokaler och interjektioner kopplar direkt upp mot Berättelsen och visar därtill hur vi är en avknoppning från den. I vardagskommunikation och kanske i synnerhet i idrottssammanhang – såväl bland supportrar och kommentatorer, som bland coacher och utövare – frodas denna yttrandepraktik, där den i forskningssammanhang är helt frånvarande. Om yttranden inte ”betyder” något har de svårt att kvalificera som relevanta utsagor om våra livsförutsättningar.

Jo, men jag funderade på det här om man skulle kunna kalla det för en shoutcast [OBS, felaktig benämning. ”Let's play” är den korrekta benämningen]. Alltså, ni vet när... spel... Såna som spelar dataspel filmar när de spelar en bana och talar under tiden. Då är det också att man reagerar på de här... interjektionerna är många om det händer något. Om det dyker upp något oväntat. Kanske, deterritorialisering [Deleuze & Guattari 1987]. Så kommer det så här: *No, oh man! No, no, don't do that, ohhh! Oh, I hate you. Ah, next time. Man, this is the worst puzzle game ever!* Typ så låter det. PewdiePie är ju... har ju gjort det till en konstform och livsföring med sina [snabbt uttalade p.g.a snabbt fotarbete] 47 miljoner tittare. (160331)

”Let’s play” är en allt viktigare medial genre i samtidens digitala kultur. Svenska PewDiePie är den mest kända av alla dem som sysslar med detta. Upplägget är enkelt: Spela in ljud och bild när du spelar dataspel och samtidigt kommenterar. Det finns program som samtidigt filmar dig själv och skärmen där du spelar. Det är inom ramen för speltestning som genren kommit att expandera. I utdraget ovan liknar jag min egen metod för att locka fram posthumana yttringar vid ”Let’s play”. Det är som om sportkommentatorn själv blivit föremål för prövningen som hon är satt att beskriva. Resultatet är en vital, interjektionsfylld ström av känslor. Förutom att det markerar en närhet till omgivningen i och med inbäddningen i den Stora Berättelsen, skulle det kunna vara givande för den som behöver utveckla sin känsla av tillhörighet till och meningsskapande i världen att låta sitt interjekt komma till tals.

SAMMANFATTANDE DISKUSSION

Denna studie har undersökt om och hur kroppen som undersökningsinstrument i posthumanistisk forskning kan bidra till att balansera vissa problem som identifierats inom denna teoribildning. Dessa problem kan formuleras som frågeställningar som berör såväl epistemologi (Hur kan man ge röst åt det icke-mänskliga? Vilken är kroppens roll i detta röstgivande?) och ontologi (Vilka nackdelar finns det med att använda vatten som metafor? Hur kan man förstå en människa i rörelse som ett undersökningsinstrument? Vad kännetecknar de yttranden som kommer från en människa i rörelse?) som etik (Hur kan man tona ner människan som allenarådande subjekt med tolkningsföreträde på hur världen kan förstås och beskrivas utan att helt radera henne från redogörelsen?) och retorik (Vad finns det för alternativ till bruket av metaforer och Latour-Litanior – d.v.s. uppräknade av heterogena element som det som utgör fenomen – inom posthumanistisk forskning?).

För att kunna adressera dessa problem arrangerades undersökningen som ett experiment som gick ut på att jag sprang på vågbrytare samtidigt som jag spelade in mitt tal. Den teoretiskt informerade metoden för detta konstruerades utifrån ett möte mellan ”amfibisk antropologi” (ten bos, 2009), ”ekonarrativ” (Watkin 2015) och ”autoetnografi/suggestiv etnografi” (Ellis och Bochner 2006). Analysen skedde genom att gruppera mina yttringar under tre rubriker som alla på något sätt berör mötet mellan omgivningen och människan: *subjektet*, *projektet* och *interjektet*. Dessa diskuterades i förhållande till centrala begrepp inom ekonarrativitet (Watkin 2015), såsom ”den Stora Berättelsen” (universums eget berättande) och ”ekomethexis/ekomimesis” (olika former av naturskrivande).

Rapporten börjar med reservationer mot vatten som en fruktbar tankefigur för posthumanismen. Som impregnering mot detta presenterade jag amfibisk antropologi och operationaliserade den samma genom att välja en strategisk plats för ett filosofiskt experiment på de stora stenar som vågbrytarna längs med våra stadskuster utgörs av. Sett till kritiken mot vatten som demonstrationsmaterial är experimentet misslyckat. Enligt instrumenten - smartphone, headset, analytiska begrepp och den kroppsliga talappara-

ten - gav den symboliska närvaron av vatten ingen bestående effekt på mina yttranden. Enligt Watkin (2015) kan man med Serres angreppssätt överbrygga gränsen mellan det symboliska och materiella, vilket var min avsikt med val av plats (vågbrytare) och aktivitet (talande löpning). Att det var svårt att säga något om vattnets inverkan på studien kan ha att göra med att Serres bruk av *metonym* (”vågbrytarna är en liten del av den Stora Berättelsen”) istället för metafor (”vågbrytarna kan ses som en liknelse av mötet mellan natur och kultur”) inte aktiverades av operationaliseringen (spela in tal springandes på vågbrytare). Detta i sig kan ha att göra med att Serres ansluter till den Stora Berättelsen retrospektivt, medan min tillnärmning skedde projektivt/prospektivt (i linje med Berättelsens egen karaktär). Att påstå att universum bryr sig ringa om uppdelningen mellan natur och kultur är nog ingen överdrift.

Av vattnets alla möjliga kvaliteter var det just dess hotfullhet som framträdde i materialet. Våta stenar och uppspolad tång var riskfaktorer som härrörde från detta element. I mina transkriptioner gör sig havets vågbrus bara påmint en gång, vilket åtminstone delvis kan förklaras av att en högre sjö hade inneburit en högre halkrisk (och därmed helt fått mig att avstå från att springa). Överlag talar jag lite om hav, vatten och vågor, men det finns en respekt de få gånger jag gör det: ”Oj, nu drar jag ner mot havet här. [...] Oh my god, jag är nästan nere i vattnet” (160331). RunKeeper-applikationen skapade förvisso kartor över mina rutter och om jag någon gång framstod som ontologisk amfibie var det när det tjocka röda strecket som symboliserade löpningens sträckning helt plötsligt befann sig ute i vattnet. Något liknande skedde när jag satte fast min Smartphone på armen för att filma turen, men bara lyckades fånga havshorisonten som guppade upp och ner.

Sett med de begrepp som experimentet mynnar ut i myntandet av, skulle man ändå kunna säga något litet om vattnet som det posthumanistiska elementet *par preference*. När projektet kastas fram mot vattnet uppfattas det senare som hotfullt och det är *interjektet* (”Oj”, ”Oh my god”) som är först på plats för att berätta för subjektet som aldrig tackar nej trots att hon ”ständigt kommer tvåa till partyt” (Watkin 2015:177, min översättning). ”Nu drar jag mot havet” säger subjektet, ”jag är nästan nere i vattnet”. Subjektet kommer alltid snart. Om subjektet är ”underkastat” (vilket ordets etymologi medger) något är det rädslan att missa en tilldragelse. Tyvärr är det också underkastat det faktum att det aldrig själv har koll på att något sker och är därför beroende av sina kontakter - projektet och interjektet. Yttringen ”Och där var det tång. Inte gå på tång. Aldrig gå på tång. Där fick jag liksom.” (160331) är subjektets översättning av interjektets utsagor. Men förmaningen är faktiskt också riktad till projektet med en önskan om att det inte längre ska bjuda in hit. Mycket mer än mot den glittrande dyningen riktas mitt tal mot det som finns förborgat i minnet (och på land) i form av upplevelser med familj och vänner.

Oup! Där ramlade jag. Mycket tång här. Fick liksom sätta foten bakom. När jag sprang så fick jag foten bakom den andra. Fast vertikalt. Ungefär som när jag och Ecke var på en annan kuststräcka i Isle of Wight. (160331)

Justeringen av kroppsställningar som den fortlöpande kontakten med det ojämna underlaget innebar aktiverade glömda tilldragelser. I utdraget ovan rörde det sig om ett danssteg som jag och min barndomsvän övade in som språkreselever på ett diskotek på Isle of Wight för ett kvarts sekel sedan. Steget gick ut på att vi ställde oss bredvid varandra, tittandes i samma riktning, för att på given signal flytta det ben som stod längst från den andre genom att böja på knät och vrida kroppen bakåt i en båge mot den andre. Foten skulle fortsatt hållas i nittiogradig vinkel gentemot smalbenet så att sulorna på våra fötter kunde mötas bakom oss och i rät linje med det stillastående benet framför. Mitt diskodansande tonårsjag är givetvis innehållsligt ovidkommande i sammanhanget. Vad som är viktigt är det kroppsliga arkiv över vår medverkan i den Stora Berättelsen som öppnas av projektet, d.v.s. den av omgivningen framkastade människokroppen, och vad vi kan lära oss av detta. För det första rör sig kroppen lättare i detta arkiv än vad ord låter medge (givet att detta till synes enkla steg som tar en halv sekund att utföra kräver 71 ord för att beskriva). För det andra medger kroppens access till detta arkiv omedelbar färd i tid och rum. Kan vi här tala om ett *telejekt*, i meningen ”avståndskastning” (d.v.s. både i form av från fjärran inkommande kast och ett kastande av något till fjärran)? Inte minst i förhållande till telefonens tendens att punktera mina yttringar och att distribuera mina turer ut i vattnet.

Att spela in utsagor yttrade i rörelse är ett tillskott till den posthumanistiska undersökningsrepertoaren som överbryggar avståndet mellan subjekt/objekt, natur/kultur, människa/ickemänniska och symbol/materia. Demosthenes frekventerar, med andra ord, fortfarande ”alltinget” (Latour 2004), alltjämt skrikandes i sitt headset med önskan om att göra politisk skillnad.

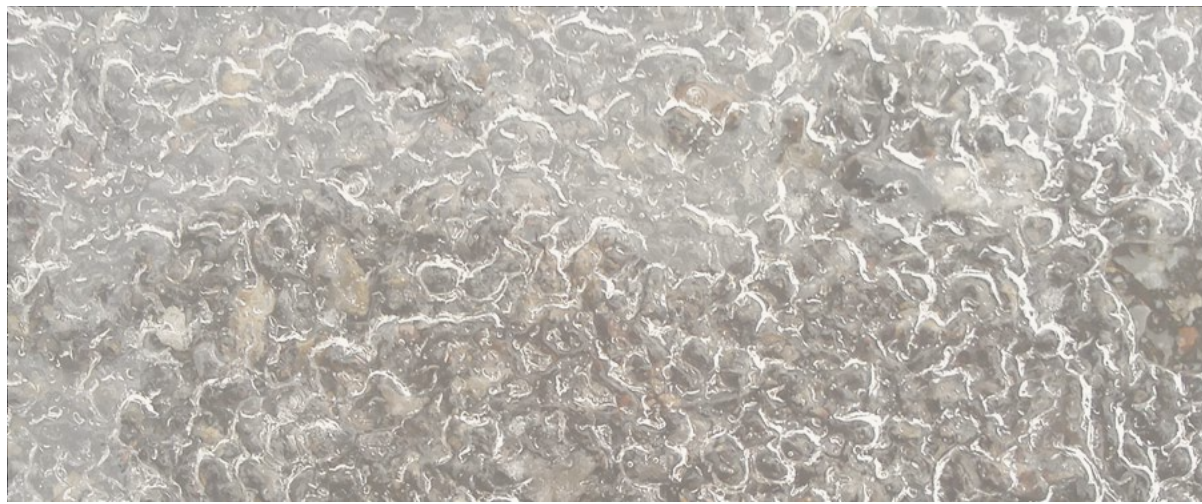
REFERENSER

- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, N.C.: Duke University Press
- Bergstedt, B. (2016). Att bli till i mångverklighet. Ett posthumanistiskt perspektiv. i Lorentz, H. & Bergstedt, B. (red.) *Interkulturella perspektiv. Pedagogik i mångkulturella lärandemiljöer*. Lund: Studentlitteratur
- Bogost, I. (2010). Process vs. Procedure. Konferensbidrag framlagt vid *The Fourth International Conference of the Whitehead Research Project*. <http://bogost.com/downloads/Bogost%20-%20Process%20vs.%20Procedure.pdf> [tillgänglig 160908]
- Bogost, I. (2012). *Alien phenomenology, or, What it is like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Booth, D. (2012). Seven (1 + 6) surfing stories. The practice of authoring. *Rethinking History* 16
- ten Bos R. (2009). Towards an amphibious anthropology. Water and Peter Sloterdijk. *Environment and Planning D: Society and Space* 27
- Buchanan, I. (2014). Ephemeral Coast. I Jeffery, C. (red.) *Ephemeral Coast, S. Wales*. Brooklyn, N.Y. Punctum Books

- Ceder, S. (2015). *Cutting through water. Towards a posthuman theory of educational relationality*. Diss. Lund: Lunds universitet
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Deleuze, G. (1995). *Negotiations, 1972-1990*. New York: Columbia University Press
- Ellis, C. & Bochner, A. (2006). Analyzing Analytic Autoethnography. An Autopsy. *Journal of Contemporary Ethnography* 35
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Jonasson, K. (2010). *Klungan och barndomens sociala rum. Socialt gränsarbete och figurationer i rastfotbollen*. Licentiatavhandling Malmö: Malmö högskola
- Jonasson, K. (2011). Ett alternativ till kritik? Om parkour, Michel Serres och ”konsten att spåra”. I Tolvhed, H. & Cardell, D. (red.) *Kulturstudier, kropp och idrott. Perspektiv på fenomen i gränslandet mellan natur och kultur*. Malmö: Idrottsforum.org
- Jonasson, K. (2013). *Sport has never been modern*. Diss. Göteborg: Göteborgs universitet
- Jonasson, K. (2014). Unpacking competition. On the possibilities of a minor sport. *Emotion, Space and Society* 12 (2)
- Jonasson, K. (2015). Modern sport between purity and hybridity. I Carlsson, B. & Hedenborg, S. (red.) *The social science of sport. A critical analysis*. London: Routledge
- Jonasson, K. (2016). Broadband and circuits. The place of public gaming in the history of sport. *Sport, Ethics and Philosophy* 10 (1)
- Lahiri-Dutt, K. (2014). Beyond the water-land binary in geography. Water/lands of Bengal re-visioning hybridity. *ACME* 13
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press
- Latour, B. (1999). *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry* 30
- Murdoch, J. (2006). *Post-structuralist geography. a guide to relational space*. London: SAGE
- Serres, M. & Latour, B. (1995). *Conversations on science, culture, and time*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press
- Serres, M. (2007). *The parasite*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Watkin, C. (2015). *Michel Serres' Great Story. From Biosemiotics to Econarratology*. *SubStance* 44

BILDMATERIAL

Foto på sida 66 av Kalle Jonasson



Shirit Tynell

Borderless inclusion

TOWARDS AN ALTERNATIVE UNDERSTANDING OF THE PHENOMENON OF INCLUSION
WITHIN EDUCATION

A MOVABLE ØRESUND REGION

Someone has said, a bridge is a human being who crosses the bridge.
As I stand in Malmö's western harbour and look towards Amager
is it a bridge that I see spanning the strait?
After ten years, it still amazes me, the bridge,
that it stands there and is so immensely huge.
And wondrously beautiful, like a UFO.
But is a bridge anything but like a construction?
Were two hands stretched over the strait and united
in a brotherly handshake?
- Niklas Söderberg "Öresundsbron" (author's own translation, *OBS* 2010)

The Øresund Region, with the Øresund Bridge in its heart, has historically been a site for movements, transitions and meetings - people looking for new beginnings, and at times, a safe haven. It is a site for a chaotic celebration of identities; a celebration that characterizes the contemporary globalized world in which we live, with its multicultural society. The construction of the Øresund Bridge in 2000 has materialized enhanced opportunities for flexibility in the region¹, occasionally enabling rather fluid borders and identities, while at other times entailing the reservation of old borders, or the creation of new ones, thus implying a somewhat clearer separation. However, the region is certainly a site for *movability*. The following article presents the results of a recent study (Tynell 2016) within the field of Philosophy of Education, which aimed at discussing a central challenge, which is implied by such movability - the increasing need for considering the notion of inclusion within education.

Contemporary educational policy has seriously engaged with the question of inclusion, thus bringing about the development of various educational programmes, within the field of diversity education, aiming to set up the concept of diversity as an essential aspect of education (Prieto 2015). However, a central shift within contemporary educational theory, located within the field of democratic education, includes a wave of educational theorists² who radically criticize the intentions of such programmes, arguing that they are based on the idea of *integration* rather than *inclusion*. In order to understand the argument of this theoretical shift, the study examined the ideas of a central theorist calling for it - Gert Biesta. Biesta (2011) criticizes the diversity education programmes, and argues that they regard inclusion as something that can be reached once all members are assimilated to the norms of the existing order. Biesta wishes to understand inclusion as a sporadic process - the excluded/included individual doesn't exist prior to the process of inclusion, but is rather iteratively co-created through it. In a very crucial sense, according to Biesta, "one" cannot become her "own" uniqueness without the existence of the "other".

Now, it was precisely here, in the *separation* between individuals, that a tension in the theoretical shift described above was identified by the study. In understanding the included/excluded individuals as being iteratively co-created through the process of inclusion, this shift seems to focus a kind of interconnectivity of the "individuals". Biesta himself (2004) argues for the need for a theory of educational relations to depart from the idea of the relationality of the relations rather than of its constituents - an idea, which is however challenged by the theory's departure in separable subjects (cf. Ceder 2015). It is in the effort to move towards a more relational, ongoing and performative understanding of inclusion, that the ideas of this theoretical shift were found productive, and from where they were developed by the study, while attending to the tension that was identified within them. Let us take a closer look at the presumption of separation behind this theoretical shift, as suggested by the study, in order to better understand the tension and how the notion could be elaborated.

IT'S RAINING CATS AND DOGS

Haunting the presumption of separation between entities makes us return to the time when the idea of atomism is vitalized. The atomistic philosophy³ is based on the idea that the origins of everything, and of any change, are material interactions of separable and indivisible units - atoms/individuals - within an infinite void (Stanford encyclopedia of philosophy 2011). Karen Barad (2003) tells us that the atomistic presumption that entities pre-exist their relations, affects "[a]n entangled web of scientific, social, ethical, and political practices, and our understanding of them" (p. 813). As Donna Haraway (2013) reminds us, evolutionary theories have always worked with what she calls "a particular kind of ontological furniture, namely, units, collectives and relations" (35:07). According to her, questions on development involve *auto-poietic* systems, that is, systems of re-production and selective competition, based on the logic of separable units/individuals, assembling collectives through kinship-based relations, which are relations that are not necessarily positive for the world's becoming (Haraway 2013).



The Øresund Bridge. Photo: Johan Wessman, News Øresund

And now back to Biesta's account of inclusion, in which he draws on Jacques Rancière's idea of democracy. Joseph M. Spencer (2015) argues that Rancière, in his democratic idea of community of equals, approves positively the atomistic idea of pre-cosmic continuous parallel "rain" of individual atoms in the infinite void - each in its separate and unique orbit of truth - before the atomic swerve. In "The Ignorant Schoolmaster", Rancière argues that "[p]eople are united because they are people, that is to say, *distant* beings" (quoted in Spencer 2015:101, emphasis in original). As Spencer (2015) points out, Rancière criticizes solely that which comes after the atomic swerve, where the atoms aggregate to unities of sameness, and create what he calls the social order, which is according to him the situation of inequality and exclusion. In the name of equality, he accounts for the existence of infinite equal and separable subjects, who are radically different from each other (cf. Spencer 2015). Counterproductively, the idea of entirely separate subjects challenges the sense of their interconnectivity - an interconnectivity that both Rancière and Biesta argue for - and generates an auto-poietic understanding of the process of inclusion.

UNRESTRICTING INCLUSION

In order to understand inclusion as engaging interrelated entities, without placing boundaries separating them from each other, departing from relationality rather than from separable educational subjects is crucial. The study suggested that the theoretical shift's departure from separable subjects could be explained by the aforementioned humanist perspective's presumption of separation of matter from meaning, and thus also of the different subjects from each other. The study considered therefore the possibility of finding an alternative theoretical inspiration, which could help generating another answer to the urgent questions of inequality and exclusions, than the one of *absolute* "otherness", in a

way that enables the understanding of inclusion as an ongoing, relational and performative event. A point of departure in a posthumanist perspective was suggested, as it offered a way of theoretically departing from the ongoing entanglement of matter and meaning - and thus also of "individuals" - in the world's iterative process of becoming. The following section will make an effort to outline this theoretical departure.

ALWAYS ALREADY ENTANGLED

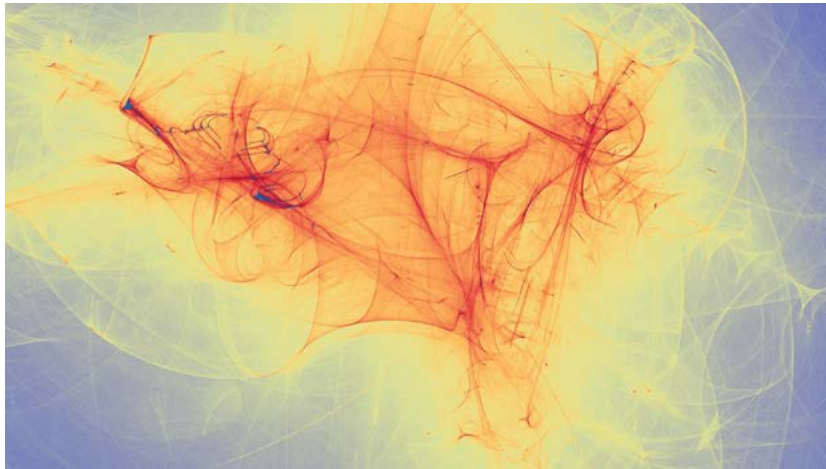
Drawing on quantum physics, Barad (2003) speculates a relational ontology, which doesn't haunt "geometries of absolute exteriority or interiority" (p. 812). According to such an account matter and meaning are not separated but rather threaded through each other (ibid.). Rather than thinking individuals in terms of separate entities, acting and becoming through *inter*-actions with "other" individuals, Barad (2003; 2007) argues that "individuals", and their "otherness", are always already entangled, and are iteratively co-materialized of their *intra*-actions, thus making them inseparable. It is only within intra-actions that "entities" can be separated, which makes it a dynamic and relational kind of separation, enacted within and of a particular intra-action (Barad 2003; 2007).

As "entities" do not exist separately, the idea of ascribing them characters of agency as separable agents - even if such agency is understood as a relational act - is challenged (cf. Barad 2003; 2007). Rather than the narratives of auto-poietic evolutionary systems of re-production, Haraway (2013; 2015a; 2015b) purposes the idea of *sym-poietic becoming* - a becoming-together-with - "that kind of coming together but not fully assimilating, whereby two become less than two but more than one" (Haraway 2015a:262). It is a becoming which is ongoing, relational and performative, and which is based on affinities that are positive for the world's becoming (Haraway 2013; 2015a). According to such an account, it is the relation, which is "the smallest unit of being and of analysis" (Haraway 2008:165). Relationality, rather than relations, is the name of the game.

INFINITE MOVE-MENT

Once moved through each other, the posthumanist ideas presented above queer any atomistic relations between seemingly separable "entities", in ways, which indeed matter. The move created a pattern that enabled the development of the concept of *move-ment*, a concept that was found helpful in the elaboration of a posthumanist notion of inclusion. Move-ment is a concept, which offers a way of simultaneously thinking the world's ongoing entanglement of matter and meaning - *movement*, relational intra-actions that are appearing of the movement - *moves*, and performative sym-poiesis which is enacted of the moves - the iterative becoming-together-with of transient "entities", who are both *moving* and *being moved* by each "other". It is a concept that is productive for shifting the focus from separable entities as constituents of entanglements, in favour of dynamic and sym-poietic phenomena, *move-able* phenomena.

In order to develop the contemporary notion of inclusion within the field of democratic education, in a way that more clearly emphasizes movability, transformation and relationality, the study employed a diffractive reading methodology⁴. In this manner, the contemporary notion of inclusion and ideas within posthumanist theory, were read *through* each other, while paying close attention to re-configurations emerging of this movement, which could contribute to such an elaboration.



"Streak". Photo: Hans Rohmann, Pixabay

THE OTHER THAT THEREFORE I AM

Drawing on Hannah Arendt, Biesta (2013) elaborates his idea according to which one's identity is transient and is iteratively constructed through interactions.

[W]e cannot act in isolation. If I were to begin something but no one would respond /.../ I would not appear in the world. But if I begin something and others do take up my beginnings, I do come into the world, and in precisely this moment I am free. (Biesta 2013: 106, emphasis in original)

The actors are necessarily separable, as one starts an action whereas the other responds to it. Biesta (2013) explains that since it is precisely "otherness" which enables one's becoming, trying to erase plurality would mean depriving one's own possibility for the re-configuration of oneself. Crucially, it is not just a call for any collective whatsoever, but rather for a specific kind of plurality, based on radical and exterior otherness.

In order to tell us how one can exist "together-in-plurality", Biesta (2013) takes us on an Arendtian journey, in which we learn about the differences between exclusive narratives of tourism - regimes of explicit homogeneity where the other is a stranger and shall stay that; integrative narratives of empathy - normalizing colonial attempts to assimilate the other; and lastly, inclusive narratives of visiting, that is, "being and thinking in my own identity where actually I am not" (Arendt 1977:241, in Biesta 2013:116). Since the idea of tourism is explicitly erasing plurality, Biesta focuses his critique mainly against

the empathy narratives, whose exclusion is more implicit. By assuming that "one" can really understand the "other", one denies "both the situatedness of one's own seeing and thinking and that of the other's" (Biesta 2013:116), thus implicitly erasing plurality. The idea behind the narrative of visiting is understanding that the world looks different to someone else (Biesta 2013), that is, not understanding how the "other" sees the world, but rather understanding that she sees it very differently.

Regarding the existence of absolute differences as the very condition for the ongoing process of becoming is crucial in Biesta's understanding of inclusion. The "other" is not the same as the "self", but is rather an absolute "other", in her very unique way, which is precisely that which makes the "self" be in "her" very unique way, in a kind of interactive becoming (Biesta 2013:114); it is *the other that therefore I am*.

Such individuals may certainly be heterogeneous and transient. However, informed by the notion of move-ment, becoming "together-in-plurality" implies auto-poietic interactions between separable subjects, which, as stated before, challenges the relationality and co-creativity of the process, thus allowing ideas of re-production to continue circulating (cf. Haraway 2013).

THE OTHER THAT (THEREFORE) I AM

The idea that change cannot come out of sameness seems reasonable, but does that necessarily mean that the solution lies in finding "otherness" radically outside the "self"? What if we always already exist together, in fact, we never existed separately? What if we are rather entangled and the other is therefore never radically "outside", and in fact, is never really (an) "other"? In order to examine those questions, the study turned to nondualistic readings of symbolic structures within Jewish mysticism *Kabbalah*.

The word play of the Hebrew words *ain* (אין) and *ani* (אני) was found helpful for the reading of *otherness*⁵. Rabbi Rami Shapiro (2014) tells us that whereas both words consist of the same Hebrew letters - *aleph* (א), *yod* (י), *nun* (נ), albeit in different order, they have seemingly different meanings, *ain* meaning "nothingness", and *ani* meaning the "self", which manifests the entanglement of "self" and "nothingness": "Reality is the dance of off and on, *Ain* and *Ani*. You yourself are this dance. You are constantly spinning from *Ain* to *Ani* to *Ain* again over and over and over" (Shapiro 2014, emphasis in original).

Interestingly, *ain-sof* (אינסוף), which literally means "infinity", is often used within Kabbalah as the infinite and performative entanglement of God, the world and humanity, all co-evolving (cf. The New Kabbalah n.d.; cf. Shapiro 2014). *Ain-sof* is nothing and everything, hidden and revealed, creator and created, *ani* and *ain* - the nondual, entangled and dynamic unity of the world's infinite possibilities and impossibilities, which are iteratively "reconfigured and reconfiguring with each intra-action" (Barad 2010:268, footnote 12); a unity which doesn't imply the erasure of differences, but rather their entanglement (cf. Valabregue-Perry 2012; The New Kabbalah n.d.) as infinite

im/possibilities. In a very important sense, ain-sof is the infinite play of ain/ani, the “otherness” that is threaded through the world (cf. Barad 2012b; The New Kabbalah n.d.; Valabregue-Perry 2012).

Rather than an absolute exterior matter connecting different worlds, “otherness” is understood to be materialized within moves, so that move-able “entities”, which are always “made up of all possible histories of virtual intra-actions with all Others” (Barad 2012b:15), are iteratively co-created - some possibilities for becomings being enacted, while others remain yet hidden. And does that not mean that we neither are tourists nor visitors, in an *outside* place? That we are rather always in-visitors, even in “our own identity”? What if instead of visiting, we talk about *move-ing*, which we always already do, and which doesn't have any “direction” from, towards or between subjects? Where “one” is always already “on the move”, always moving and being moved of the infinite im/possibilities for co-becomings, which are neither totally “exterior” nor totally “interior”?



”Fractal”. Ralf Kunze, Pixabay

The infinite play of ani/ain is not a dualistic inside-outside play, but rather an un/doing of any kind of “identity”, even an heterogeneous and fluid one; an entangled and lively play of the infinite “plurality” of im/possibilities that emerge of the ain-sof. Crucially, the ain (the “other”) and ani (the “self”), are always already threaded through “each other”, through the iterative dance of self/other, inside/outside, matter/meaning, and of im/possibilities. “We” are of this infinite flickering dance; ani/ain are inseparable, always already entangled of the ain-sof; always already threaded through the infinite im/possibilities for move-able human and nonhuman co-becomings; through *the other that (therefore) I am*.

UNRESTRAINED MOVE-ABILITY

Biesta's (2011) notion of inclusion implies that inclusion is an ongoing process, which takes place whenever certain “others” are excluded, which is also precisely the places where they are “created”. It is a thorough argument, which indeed matters. However, the departure in separable and active subjects, as argued in the study, counteract the idea of relationality, and also of co-creation (sym-poiesis) rather than re-production (auto-poiesis) - both crucially being ideas which Biesta's theory seems to call for.

In an urgent manner, the re-configuration of otherness as im/possibilities, moved the idea of the separation between individuals, and thus of auto-poiesis, which is materialized of the contemporary notion of inclusion. The re-configuration contributed to the development of a posthumanist notion of inclusion - *move-ability*, as an ongoing, relational and performative phenomenon. In order to manifest this elaboration, the following paragraph presents a piece of the diffractive reading performed in the study⁶.

Inclusion is not something one does for others, but it is neither something, which other “active agents” can do “themselves”, that is, auto-poietically. It is rather an agential phenomenon, which always already happens of the move-ment of non/human move-able co-becomings. In that way, inclusion shall not be understood as the condition of integrating additional human-beings into the existing order, based on a wish to maintain sameness and homogeneity. Neither can it be understood as an auto-poietic sporadic process of mobilizing fluid positions in society, and thus as the inter-ruption of the existing order, in the name of equality between separable (human) “individuals”, based on a wish to maintain heterogeneity, fantasizing otherness as an absolute “exterior matter”. Inclusion shall rather be understood as an ongoing, relational and performative phenomenon, of which *intra-ruptions* are enacted, wherein *move-able* human and nonhuman “entities” iteratively and sym-poietically dis/appear (in the in/determinate play of inclusion/exclusion). Crucially, separability exists solely within such moves. As long as we limit our efforts to include the ones who are recognized as being excluded, we merely move within the existing order. However, we can neither limit our efforts to allow the separability of individuals in the name of “their” right for “their” “absolute otherness”, for their “unique” and flexible (human) becomings, as we then merely mobilize positions rather than interrupting their incitement; we need to be able to imagine another kind of inclusion, which “is not something you have toward some kind of demand made on you by the world or by an ethical system or by a political commitment /.../ not something you just respond to, as if it's there already” (Haraway 2015a:257), but rather a *move-ability* to - or rather of - the infinite im/possibilities for move-able non/human co-becomings, which pays careful attention to affinities that can make a positive change for the world's iterative becoming. Move-ability is thus the ongoing sym-poietic performance of moving and being moved by “the stranger threaded through oneself and through all being and non/being” (Barad 2012a:217); it is the “cultivation through which we render each other capable, that cultivation of the capacity to respond” (Haraway 2015a:256-257). Inclusion in its posthumanist account shall be understood as move-ability, which is an ongoing, relational and performative phenomenon (cf. Barad 2007).

In order to take the notion of move-ability seriously, without falling back on categorical presumptions of separable positions/identities, as fluid as those might be, new educational approaches are needed. The study suggested a *wonderworlding* educational approach. It is an approach which seriously engages in an ongoing sym-poietic storytelling (cf. Haraway 2015a) - an invitational storytelling of which move-able, queer and sym-poietic non/human co-becomings appear - while always being attentive to what emerges, but pressingly, also to what could yet emerge, and how all of this comes to matter in the world's iterative becoming. It is about remembering that inclusion is not first about a meeting, and then an ethics that is attached to it, but that those are intimately entangled, and that it really matters which stories we are co-telling, but also which ones we are not.

LIMITLESS EPILOGUE

In his poem "Öresundsbron", which opens this article, Niklas Söderberg (in my translation) wonders:

Now, one shall however remember that bridges are built from three directions.
From both sides and from the middle.
A bridge is a human being who crosses the bridge.
Somewhere halfway across, "rolig" and "hygge" switch their meaning.
Or maybe not.

And I wonder - is the Øresund Bridge a construction unifying different hands? Does it really connect seemingly different sides in their point of intersection? Are "Swedes", "Danes", "immigrants", and "refugees" - separable in any mattering sense? Perhaps the notion of move-ability can help us re-think the idea of the bridge, in a way that opens up for more movability, transformation and relationality - for the people, meanings and matters, who are moving and being moved of it.

REFERENCES

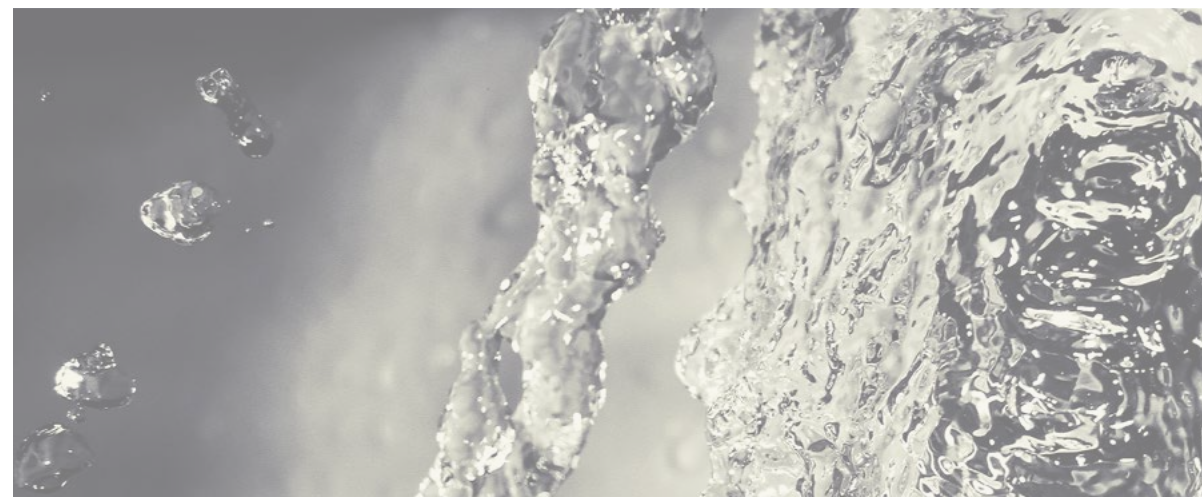
- Arendt, H. (1977). Truth and politics. In Arendt, H. *Between past and future. Eight exercises in political thought*. Harmondsworth: Penguin Books
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (3)
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press
- Barad, K. (2010). Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance. Discontinuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. *Derrida Today* 3 (2)
- Barad, K. (2012a). On touching. The inhuman that therefore I am. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 23 (3)
- Barad, K. (2012b). *What is the measure of nothingness? Infinity, virtuality, justice*. Documenta (13). Ostfildern: Hatje Cantz
- Biesta, G. (2004). 'Mind the gap!' Communication and the educational relation. In Bingham, C. & Sidorkin, A. (eds.) *No education without relation*. New York, NY: Peter Lang
- Biesta, G. (2011). *God utbildning i mätningens tidevarv*. [Good education in an age of measurement]. Stockholm: Liber
- Biesta, G. (2013). *The beautiful risk of education*. Boulder, CO: Paradigm Publishers
- Ceder, S. (2015). *Cutting through water. Towards a posthuman theory of educational relationality*. Diss. Lund: Lunds universitet, 2015
- Haraway, D. (1992). The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In Grossberg, L., Nelson, C., & Treichler, P. A. (eds.) *Cultural Studies*. New York: Routledge
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minnesota, MI: University of Minnesota Press
- Haraway, D. (2013). Multispecies Cosmopolitics. Staying with the Trouble. *Institute for humanities research* [Online lecture]. Retrieved from <https://vimeo.com/62081248>
- Haraway, D. (2015a). Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Donna Haraway in conversation with Martha Kenney. In Davis, H. & Turpin, E. (eds.) *Art in the Anthropocene Encounters. Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London: Open Humanities Press
- Haraway, D. (2015b). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. *Making Kin. Environmental Humanities* 6
- OBS (2010). Nyskriven lyrik till Brons tioårsdag. [Radio program] Producer: Mats Kolmisoppi. Sveriges Radio, P1 23 June.
- Prieto, M. (2015). The Other from an Educational Perspective. Beyond Fear, Dependence. *Studies in Philosophy and Education* 34 (3)
- Shapiro, R. (2014, May 14). 14 *Ain and Ani* [Web log post]. Retrieved from http://www.patheos.com/blogs/rabbiramishapiro/2014/05/14-ain-and-ani/#disqus_thread
- Stanford encyclopedia of philosophy. (2011). *Ancient Atomism*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/atomism-ancient/>
- Säfström, C. A. (2011). What I Talk About When I Talk About Teaching and Learning. *Studies in Philosophy and Education* 30 (5)
- The New Kabbalah (n.d.). *Ein-sof*. [online] Available at: <http://www.newkabbalah.com/einsof.html>
- Todd, S. (2003). *Learning from the other. Levinas, psychoanalysis, and ethical possibilities in education*. Albany: State University of New York Press
- Tynell, S. (2016). *Move-ability. A philosophy of education study that develops an alternative understanding of inclusion through posthumanist theories using a diffractive reading*. [master's thesis] Lund's university. <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8883615>
- Valabregue-Perry, S. (2012). The Concept of Infinity (Eyn-sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah. *The Jewish Quarterly Review* 102 (3)
- Wichmann Matthiessen, C. (2005). The Öresund Area. Pre- and post-bridge cross-border functional integration: the bi-national regional question. *GeoJournal* 61 (1)

NOTES

1. On the changes in cross border migration over the Øresund Strait after the opening of the Øresund Bridge, see for example Wichmann Matthiessen (2005).
2. For some additional examples of theorists calling for this theoretical shift, see Todd (2003), Prieto (2015), and Säfström (2011).
3. Pre-Socratic cosmologists Leucippus and Democritus (5th cent. BCE) are regarded as the first atomists in the ancient Greek tradition (Stanford encyclopedia of philosophy 2011).
4. The diffractive reading methodology was developed by Barad (2007) as an elaboration of Haraway's (1992) distinction between diffraction and reflection. Rather than a critic of separated ideas, it aims at "reading insights through one another in ways that help illuminate differences as they emerge" (Barad, 2007:30), thus effecting all the involved theories/fields.
5. Barad and Rabbi Fern Feldman diffracted the word play ain/ani in relation to Rabbi Itamar Schwarz' text about cycles of being and nothingness, and to quantum physics ideas on vacuum fluctuations. This nondualistic reading of ani/ain enacted a productive re-configuration in the reading of otherness in Biesta's theory, wherefore this word play was chosen for the reading in the study.
6. The diffractive reading of the notion of inclusion consisted of several ideas - a passage in which Biesta's (2011) central ideas regarding his notion of inclusion within education are manifested, the study's developed concept of move-ment, and the re-configuration of im/possibilities rather than otherness, together with Barad's (2012a; 2014) and Haraway's (2011; 2015a) posthumanist ideas - all read through one another.

ILLUSTRATIONS

Picture on page 84 by Rupert Kittinger-Sereinig, Pixabay



Bosse Bergstedt

Språk men inga ord

EN ORIKTAD RÖRELSE SOM BREDER UT SIG ÅT ALLA HÅLL

Vår tid kännetecknas av en strävan efter utveckling och tillväxt. Vilket har inneburit att människan satt sig själv i centrum som den aktör som ser till att det skapas rörelse och förändring. Vad händer om vi istället tänker oss att rörelsen finns där före oss som människor och är något som vi ständigt samspekar med. I denna artikel kommer vi att utforska vad som sker när vi upptäcker en sådan oriktad rörelse. Tydligt är att om vi lyckas beröra och beröras av en icke riktad rörelse möjliggörs andra vägar för att skapa kunskap. En kunskap som söker sig bortom de gränser som idag sätts av såväl människor som nationer och kulturer.

UPPVÄXT I ETT GRÄNSLAND

Jag vet inte riktigt när det startade, kanske var det när jag tio år gammal varje dag på väg till skolan såg den danska flaggan utanför det danska konsulatet. Eller var det när jag 17 år gammal för första gången provade på att "tura" mellan Helsingborg och Helsingör? Det var något som lockade mig till andra sidan och kanske var det för att jag redan var en del av den. Jag är uppväxt i ett gränsland, i Blekinge, som hälften av tiden varit danskt och hälften svenskt.

Att växa upp i ett gränsområde gör att man får med sig lite av det som finns på båda sidorna av gränsen. Nu så här många år efteråt förstår jag att mitt intresse för dansk kultur kom att grundläggas rätt tidigt. Jag har i flera omgångar bott och arbetat i Danmark. Mitt kunskapsbegär har drivit mig att få veta mera, vad är hemligheten med det danska? En av mina första upptäckter var språket, det är det poetiska språket som jag hittade hos N F S Grundtvig men också i musik och poesi. Det är ett språk fyllt av metaforer och

ljudbilder. Det gör samtidigt att det är svårt att lära sig det danska språket i och med att det är så stor skillnad mellan hur ett ord stavas och hur det uttalas. Ljudet och rösten har fått en helt annan betydelse i det danska språket än i det svenska. Det är därför heller ingen tillfällighet att man på en dansk folkhögskola haft talarstolen som symbol för sin verksamhet medan det på en svensk folkhögskola snarare varit boken och biblioteket som fått symbolisera vägen till kunskap.

Det är tydligt att jag inte kunnat låta bli att göra jämförelser mellan svensk och dansk kultur. Skillnaderna har visat sig vara påtagliga och efterhand har jag sett dem inom allt fler områden. För den som är uppvuxen i ett gränsland är det kanske inte så märkligt att jämföra vad som finns på den ena eller andra sidan gränsen. För att kunna göra jämförelser krävs det ett något så när avgränsade fenomen. Det är enkelt att jämföra ett rött hus med ett gult hus, på samma sätt har nationalstaterna lyckats skapa avgränsade kulturer som relativt enkelt låter sig jämföras med varandra. Det är inte alltid vi tänker på att detta är en process som inte pågått längre än i 150 år, lika gammal som folkskolan. De framväxande nationerna lyckades skapa folkhem, de kom att se lite olika ut i olika västerländska länder men i stort sett kom de att bygga på samma grund. Gränserna gjordes tydliga mellan vad som ansågs tillhöra den egna kulturen och vad som inte gjorde det. Det egna nationella språket kom att bli en grundbult i uppbyggandet av nationalstaten.

En allt mer globaliserad värld har öppnat nationella gränser men samtidigt inte släppt taget om nationerna som enheter. Ett exempel på detta är när man i dag fortsätter att göra jämförande forskning mellan nationer, det medverkar inte till annat än att befästa det redan existerande, nu bara i ett nytt sammanhang.

BORTOM DET NATIONELLA

Går det att hitta något i gränslandet som kan hjälpa oss med att ta oss bortom det nationella? En möjlighet skulle kunna vara att se närmare på det vatten som rinner fram i Öresund. Symboliskt visar det på en skillnad som befinner sig i ständig rörelse. Människor på båda sidorna om denna åtskillnad förhåller sig till detta på ett eller annat sätt. Vatten kännetecknas av att kunna hantera en dubbelhet av att både vara något i sig själv samtidigt som det befinner sig i rörelse.

Vatten kan ses som något i högsta grad materiellt. I detta gränsland pekar det rent fysiskt på att något är delat som samtidigt hör samman. Vattnet flödar och rör på sig hela tiden, en oriktad rörelse. Det står aldrig helt still och kommer något i dess väg, rör det sig smidigt runt om. Människan består ju själv mest av vatten och kanske är det därför som vissa av oss älskar att simma och bada. Vattnet omsluter oss, vi kommer till oss själva, inte som språkmänniskor men som kropp, som en kropp som fritt kan röra sig utan de begränsningar som annars tynger oss ned mot jorden. Vattnet talar till oss på sitt eget helt speciella sätt. Det drar människor till sig heta varma sommardagar men också gnistrande kalla vinterdagar. Med vatten kopplar människans kroppar samman

på alla möjliga tänkbara sätt. Vatten får oss att tänka, leka, njuta och lära. Från båda sidorna av Öresund har det alltid badats och levts ett vattenliv. Vattnet är som en magnet som drar människor till sig, här finns rörelse i seglen och här berörs varje kropp av en pågående förändring.

Det är något helt konkret som Öresund visar oss, något som går utöver det individuella och kulturella. Öresunds vatten delar men visar samtidigt på något som är gemensamt för oss alla. Det vidgar och ifrågasätter våra nationella, kulturella och subjektiva enheter och kan på så sätt få oss att upptäcka något nytt. Varför? Jo, verkligheten går inte att fånga in, lika litet som vattnet kan gripas och hållas fast i handen. Det verkligheten visar oss är en gräns och en rörelse och det viktiga tycks vara att ge ett utrymme åt en rörelse som ständigt fortgår. Vattnets är en sådan möjlighet, det visar på något som är långt viktigare än gränsen mellan två länder och betydligt viktigare än hudfärg och kulturell tillhörighet.



Scania-badet, Västra hamnen. Foto: Johan Wessman, News Øresund

Att platsen som något rent materiellt har en betydelse är något som vi inte riktigt vill kännas vid i en allt mer globaliserad värld. Möjligen är det så att vi i stället upptäcker den rörelse som ständigt är inflätade i våra liv genom alla de resor som vi gör. Förflyttning av vår egen kropp sätter oss i rörelse och får oss att om och om igen boka nya resmål. Jag är själv en av dem som ofta förflyttar mig fysiskt och som inte har något emot att sitta på ett tåg och låta tankarna komma och gå. Det är som om den fysiska rörelsen griper tag i min egen kropp och får den att hitta en rytm där den känner sig hemma.

På samma sätt får jag en känsla av att rörelsen griper fatt i mig när jag ligger och tittar på himlen och ser hur molnen sakta rör sig eller när jag vandrar längs havskanten och njuter av vattnets klunkande på stranden. Då är rörelse i högsta grad något materiellt och kroppsligt

För att illustrera sin syn på verkligheten, berättade Bohr vid ett tillfälle följande historia. Man kan tänka sig att man upptäcker ett nytt okänt indianfolk vid Amazonfloden och Nationalmuseum sänder en etnograf dit för att undersöka vad det är för folk. Med sig har han skrivmaterial med mera, och han har en kontakt längre ned längs floden, genom vilken han kan sända rapporter hem till Köpenhamn. Han blir väl mottagen av indianerna, och han sänder längre beskrivningar hem om deras klädsel, jakt, matvanor, regndanser, soldanser med mera. Men han förstår till att börja med inte hur de själva upplever sina ritualer. Han kan märka att han ständigt är igång med att iaktta och beskriva och att det blockerar för en djupare förståelse av hur det verkligen är att vara en av dem. Så tar han sitt stora beslut. Han kastar alla sina skrivsaker i floden, och nu lever han var dag som indianerna gör. Men han är fortsatt hämmad av sitt danska språk. Men så äntligen efter 20 år har han glömt allt, var han kom ifrån, glömt det danska språket, talar liksom de infödda och nu vet han hur det är att vara en amazonindian av detta särskilda slag. ”Men nu kan han ju inte skriva hem om det”, säger Bohr och fortsätter ”så nu blir Nationalmuseet tvunget att sända ut en ny etnograf”.

Vad ser vi av denna lilla historia? Jo, att det finns en komplementär relation mellan beskrivelse och förståelse. De utesluter varandra men samverkar samtidigt. Vi är inspirerade i världen och beroende av språket men givetvis finns det en verklighet utanför oss själva, menade Bohr. Hur är den beskaffad? Jo, så som vi berättar om den med våra beskrivningar av verkligheten. Det gäller inte att försöka förstå världen i sig själv som filosofen Immanuel Kant försökte, inte om att hitta verklighetens innersta väsen, det ger ingen mening. Allt vi kan göra enligt Bohr är att önska oss att komma fram till hur vi kan beskriva verkligheten. Att om och om igen göra nya försök (Favrholdt 2009).

Det är i dessa ständigt nya försök som det är viktigt att hålla fast en öppenhet för att verkligheten aldrig kan förstås fullt ut, vilket gör att det behöver bevaras en insikt om just detta i själva utforskandet, något som gör att vi inte förblindas av att representeras av en yttre eller inre verklighet. Vi ska hålla fast gåtan att det ständigt kommer att finnas något som inte helt och fullt går att utsäga, något osägbart och ännu osett som kommer att blanda sig i det sägbara. Verklighetens egen gräns är helt enkelt en garanti för att kunskap ska undgå totalisering och fastlåsning. Samtidigt som detta ger utrymme för den rörelse och det flöde som ständigt förgår och som möjliggör att det uppstår nya kopplingar mellan fenomen.

Niels Bohr förkastade den atomcentrerade fysiken som byggd på enheter, där atomerna setts som en minsta enhet som ansetts fast och odelbar. I stället pekade han på att partiklar inte har några gränser eller egenskaper i sig själva på samma sätt som ett ord inte har en egen inneboende mening. Hos varje atom finns individuella egenskaper som går långt över de tidigare teorierna om materians begränsade förmåga till att dela sig (Bohr 2013).

Detta har gjort att kvantfysiken har kommit att ge oss nya begrepp om den materiella verkligheten, en verklighet som inte längre består av enskilda oberoende element som den

grundläggande enhet vilken skapar den yttre världen, utan snarare tvåkroppssystem eller två tillstånd hos kvantobjekt eller två principer som jorden-månen, protoner-neutroner, kvarkar-antikvarkar, vågor-mätinstrument, partiklar-mätinstrument. Dessa system kan inte åtskiljas till oberoende delar. De kan inte reduceras till två separata oberoende kroppar eller tillstånd. Inte heller är den ena grundläggande och den andra avledande, inte heller är de förenade i en enhet, de är inte det samma, inte identiska. Om dessa partiklar inte stöter emot varandra som biljardbollar, vad gör de då? Jo, de håller fast ett gemensamt bindningsfält, en gemensam kraft om man så vill, en kraft som kan beskrivas som en osynlig och oriktad rörelse till vilket allt det som framträder i världen på ett eller annat sätt förhåller sig. Det är en kraft som gör att vi kan förstå att fenomen kan kopplas samman trots att de är helt olika och inte har något synligt som förenar dem.



Foto: Zac Nelson, FreeImages

MATERIAN ÄR INTE DÖD

En som inspirerats av kvantfysiken och Niels Bohr är den amerikanska teoretiska fysikern Karen Barad. Hennes intresse för materian grundar sig i en undran över varför vi tror att naturen skulle skilja sig så mycket från kulturen. Hon menar att det är hög tid att låta materian bli en aktiv deltagare i görandet av världen, i det som hon kallar för ett pågående intra-agerande. Alla kroppar, inte bara den mänskliga kroppen, skapas i en pågående performativitet, ett ständigt görande. Kroppar är alltså inte objekt med inneboende gränser och egenskaper utan fenomen som hela tiden befinner sig i rörelse. Barad menar vidare att vi måste skapa en teori där materialitet ses som en aktiv faktor.

Naturen är varken en passiv yta som väntar på kulturens handlingar eller en slutprodukt av kulturella föreställningar. Men faktum är, enligt Barad, att världen inte är naturligt uppdelad i sociala och naturvetenskapliga sfärer som skapas separat. Det finns inte en grupp av materiella handlingar som skapar naturvetenskap och en annan grupp som

skapar sociala relationer, en typ av materia på insidan och en annan på utsidan. Det sociala och det naturvetenskapliga är skapat ihop. De bygger på fortlöpande, öppna, intrasslade materiella handlingar.

När stenar i vattnet slipar varandra så agerar de tillsammans. På liknande sätt när en sten och en bormaskin, eller en sten och en konstnär agerar och sammankopplar med varandra. De producerar tillsammans något speciellt, något som inte fanns innan. Ett sådant medagerande skapar det som Barad kallar för ett fenomen. Allt är fenomen som är specifika för just de omständigheter som varit med att skapa dem och där omständigheterna är fenomen från tidigare intra-aktioner. Materia är en stabiliserande och destabiliserande process av upprepad intra-aktivitet ur vilket fenomen kommer från. Materia refererar inte till en ärvd, fixerad enhet av självständigt existerande objekt utan snarare materia till fenomen i deras fortlöpande materialisering. Materia är inte en slutprodukt, enligt Barad, utan materia i sig är en del av den ständiga materialiseringen.

Materia är, enligt Karen Barad, inte passivt död, utan något som ständigt agerar och gör den meningsfull. Den gör det för att den ständigt befinner sig i relation med den rörelse som den är en del av och som den samverkar med. Det som materia och saker gör och åstadkommer kan därför uppfattas som både begripligt eller obegripligt. Det går aldrig fullt ut att fånga in dess sätt att relatera till rörelsen, men genom att lägga märke till både det begripliga och det obegripliga skapas ändå ett meningsfullt sammanhang. Det i sin tur är översättningsbart till språk, teori, dikt, teater eller matematik. För att visa hur sammanvävd världen är med den kunskap som skapas, använder Barad begreppet onto-epistemologi, vilket innefattar studier av kunskapspraktiker som befinner sig i ständigt blivande (Barad 2007).

EN ORIKTAD RÖRELSE

Det ett gränslöst lärande kan få oss att upptäcka är att vi inte kan undgå att på ett eller annat sätt handla och vara i världen. Vi är redan från det vi föds och säkert innan dess mitt inne i den verklighet som ständigt fortgår. Att påverka och förändra världen är något vi ständigt medverkar till. Allt vi gör har betydelse, varje handling med allt det som framträder i världen påverkar det som blir till.

Det märkliga är att varje handling visar oss ett avstånd till verkligheten, en skillnad som upprepas. Om vi försöker gripa om eller begripa verkligheten, viker den undan och rinner som vatten genom våra händer. Verkligheten går inte att fånga, dess innersta väsen finns inte. Detta kan framkalla både sorg och melankoli men är en sanning som inte kan undvaras. Det som samtidigt är högst verkligt är att verkligheten ständigt är i rörelse, vilket medverkar till att det ständigt skapas nya verkligheter. Det kan tyckas paradoxalt att verkligheten både är skillnad och rörelse men på samma sätt som hos Bhor när det gäller beskrivelse och förståelse kan skillnad och rörelse ses som komplementära. Så länge vi håller fast vid våra givna jagbilder kan vi inte uppfatta dessa två som komplementära,

det är först när vi släpper jaget som det går att upptäcka vad som utgör förutsättningarna för denna paradox.

De två franska filosoferna Gilles Deleuze och Felix Guattari (1994) talar i sina skrifter om immanensfilosofi och vill med denna peka på att människan samexisterar med allt som framträder i världen. Vi blir ständigt till i en värld där människan inte är den som står i centrum utan där allt runt omkring oss medverkar i en ständig produktion av fenomen som befinner sig i rörelse. Ett av de begrepp som de använder sig av för att beskriva detta är rhizom. Det är ett begrepp som riktar uppmärksamhet mot ett flöde som rör sig åt många olika håll och därmed också mot ett obegränsat växande (Johansson 2015).

Till skillnad mot trädet som metafor har rhizomet ingen livsnerv, inga rötter eller synkron tillväxt. I stället rör rhizomet sig i många olika riktningar samtidigt och består av öppningar som gör det möjligt att skapa nya anslutningar. Denna öppenhet innebär att rhizomet omges av osäkerhet eftersom det med nödvändighet innehåller aspekter som åtminstone i ett ögonblick inte är möjliga att tänka (Johansson 2015).

Upptäckten av en oriktad rörelse kan få oss att hitta nya vägar till en gränslös kunskap. En kunskap som inte längre är låst vid jagbilder och nationella eller kulturella enheter. Här kan nya öppningar uppstå som kan leda till nya former för gemenskap och kollektivet, vilka är helt nödvändiga för att rädda vår planets överlevnad.

REFERENSER

- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke: University Press
- Bergstedt, B. (1998). *Den livsupplysande texten. En läsning av N. F. S. Grundtvigs pedagogiska skrifter*. Stockholm: Carlsson
- Bergstedt, B. (2003). Rösten och tecknet. En nyläsning av Grundtvig - skapad ur mötet mellan dansk och svensk kunskapsbildning. I Sanders, H. & Vind, O. (red.) *Grundtvig. Nyckeln till det danska?* Göteborg & Stockholm: Makadam Förlag och Centrum för Danmarksstudier, Lunds universitet
- Bohr, N. (2013). *Filosofiska skrifter. Bind I–III*. Aarhus: Forlaget Philosophia
- Dahlin, B. (2012). Bildning till verklighet och icke-representationell kunskap. Implikationer för pedagogiken? *Studier i pedagogisk filosofi* 1 (1)
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1989). *Anti-oedipus. Capitalism and schizophrenia*. London: The Athone Press
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is philosophy?* London: Verso
- Favrholdt, D. (2009). *Filosoffen Niels Bohr*. Köpenhamn: Informations Forlag
- Johansson, L. (2015). *Tillblivelsen pedagogik. Om att utmana det förgivettagna: En postkvalitativ studie av det ännu-icke-seddans pedagogiska möjligheter*. Lund: Lunds universitet
- Spindler, F. (2013). *Deleuze. Tänkan och blivande*. Göteborg: Glänta Produktion

Tranströmer, T. (1997). *Dikter*. Stockholm: Bonniers

BILDMATERIAL

Foto på sida 95 av Md Abdullah Al Akib, Pexels

Författarpresentationer

BOSSE BERGSTEDT

Bosse Bergstedt är professor i pedagogik vid Avdelningen för pedagogik, Sociologiska institutionen, Lunds universitet. Bergstedt är vetenskaplig ledare för forskarmiljön Posthumanistisk pedagogik och redaktör för tidskriften *Pedagogisk Forskning i Sverige*, samt forskar och undervisar om pedagogisk teori, filosofi och idéhistoria med särskild inriktning mot poststrukturalistisk och posthumanistisk teoribildning

SUNE FRØLUND

Sune Frølund er mag.art. i filosofi og ph.d. naturfilosofi og -pædagogik. Frølund er lektor ved Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse, Aarhus Universitet og forsker i krops- og naturfilosofi, f.eks. kroppens rolle i erkendelsen og udvikling af postmoderne former for naturlighed.

ANNA JOBÉR

Anna Jobér är fil.dr. i pedagogik vid Malmö högskola. I sina tidigare studier har Jobér undersökt social klass och sociologiska perspektiv på undervisning. I senare studier intresserar sig Jobér för exempelvis sociomateriella perspektiv på lärande och kunskap.

KALLE JONASSON

Kalle Jonasson är fil.lic. i pedagogik och fil.dr. i idrottsvetenskap. I sina studier av idrott har Jonasson undersökt relationen mellan människa och materia, samt mellan rörelse och bildning. Jonasson är anställd som biträdande lektor vid idrottsvetenskapliga institutionen, Linnéuniversitetet.

MARTIN LAUGESSEN

Martin Laugesen er ansat som videnskabelig assistant ved Danmarks institut for Pædagogik og Uddannelse (DPU), Aarhus Universitet, hvor han bl.a. forsker i Antropocæns konsekvenser for eksistentielle, pædagogiske og samfundsmæssige forhold. Laugesen er medforfatter til den første danske introduktion til 'spekulativ realisme' og 'objektorienteret ontologi', der udkommer på forlaget Nyt fra samfundsvidenskaberne under Samfundslitteratur i 2017.

MATILDA METTÄLÄ

Matilda Mettälä, MS in Education and MA in Musicology, Lund University, has a background as a performing artist, including a radio hit in the US, and has also been teaching music for 20 years. Mettälä runs a business where she employs music as a tool for the purpose of developing people and organizations.

EUNICE MOON

Eunice Moon är gymnasielärare och specialpedagog med en mastersexamen i pedagogik. Hen arbetar inom ett kommunalt, av Specialpedagogiska skolmyndigheten delfinansierat, projekt vars syfte är att utveckla kunskapen kring hur oroande skolfrånvaro kan förebyggas.

SHIRIT TYNELL

Shirit Tynell är fil.mag i pedagogik. Med utgångspunkt i posthumanism utvecklade Tynell i sin magisteruppsats en alternativ förståelse för fenomenet inklusion inom utbildning, som tydligt markerar rörlighet och förändring. Tynell har en bakgrund som förskollärare och medverkar i forskarmiljön Posthumanistisk pedagogik vid Sociologiska institutionen, Lunds universitet.

ROLF VIBERG

Rolf Viberg, Chemical Engineering, Lund University 1973, has a background working at Tetra Pak for 40 years, with several different positions and projects. For the last ten years Viberg has been situated in Lund while developing and facilitating employee trainings all over the world.