

'Jeg er Forskel'

- en analyse af debatten om Yahya Hassan

SPECIALE

AFLEVERET DEN 14. OKTOBER 2014
COPENHAGEN BUSINESS SCHOOL

CAND.SOC. PKL - POLITISK KOMMUNIKATION
OG LEDELSE
INSTITUT FOR POLITIK, FILOSOFI OG LEDELSE

VEJLEDER: SINE NØRHOLM JUST
UDARBEJDET AF: RAHIME TURAN
CPR. NR.: xxxxxx-xxxx

ANTAL ANSLAG INKL. MELLEMRUM: 186.853

'Do not ask who I am, and do not ask me to remain the same'

- Michel Foucault

ABSTRACT	4
INDLEDNING	5
DEL A: ANALYSESTRATEGI OG METODE	9
KAPITEL 1 – DET VIDENSKABSTEORETISKE AFSÆT	9
KAPITEL 2 – POSITIONERING I FOUCAULTS OMFATTENDE FORFATTERSKAB	11
KAPITEL 3 – DET ANALYTISKE BEGREBSAPPARAT: DISKURSANALYSEN OG MAGTEN	14
I. FOUCAULTS DISKURSANALYSE	14
II. DISKURSIV KAMP	16
III. MAGT, VIDEN, SUBJEKT OG MAGTTEKNOLOGIER	16
KAPITEL 4 – METODE	20
KAPITEL 5 – DET EMPIRISKE GRUNDLAG: DANNELSEN AF ARKIVET	23
DEL B: ANALYSEN	26
KAPITEL 1 – DISKURSANALYSEN	26
I. OPGØRET MED DEN NYDANSKE UNDERKLASSE	27
II. FORRÆDERIET MOD DET MUSLIMSKE FÆLLESSKAB	34
III. KAMPEN FOR INDIVIDETS FRIHED	44
IV. ANSVARET FOR AT REPRÆSENTERE 'DEN ANDEN'	50
V. DELKONKLUSION	62
KAPITEL 2 – DISKUSSION: DISKURSIV KAMP, MAGTTEKNOLOGIER OG MODSTAND	64
II. DISCIPLINERING SOM MAGTTEKNOLOGI	66
I. BEKENDELSEN SOM MAGTTEKNOLOGI	67
III. MODSTAND	68
KONKLUSION	71
LITTERATUR	74
BILAGSOVERSIGT	78
BILAG B: MODDIGTE TIL YAHYA HASSAN	79
BILAG C: ILLUSTRATION AF YAHYA HASSAN	80

Abstract

This thesis deals with the aftermath and debate spawned by the publication of young poet Yahya Hassan's eponymous debut, in which a critique of migrant societies are being criticized for being hypocritical in regards to defending a Muslim way of living and practicing Islam unfaithfully. The debate introduced divergent connotations of the subject of integration, which for the last twenty years had been very monotonous, repeating the same issues and concerns that to an increasing degree demanded assimilation rather than integration. It also stirred up fixed categorizations concerning immigrant identity and nuanced it by pulling several themes into the debate.

Using various articles published during that time as a point of departure, and a theoretical framework provided by Michel Foucault's theories of *subjectivation*, *technologies of power* and *discourse*, the thesis provides an analysis of which *identity markers* Hassan is given in the discourses. Thus, the thesis deals with identity and how it is produced in the debate.

Departing from the research question: *which discourses and identity constructions can be observed in the debate on Yahya Hassan and his poetry collection how they produce an identity and possibilities of action*, the thesis consists of two sections, with the first section acting as a theoretical base, laying the strategy of the analysis, as well as the methodological and empirical foundation of the thesis. The analysis part is divided into two sections, first the *discourse analysis* followed by the *discussion*. The aim of the first part, that of the discourse analysis, is to identify objects, concepts and themes that result in the following discourses: Discourse of Class, Discourse of Community, Discourse of Value and Discourse of Representation. The discussion chapter is intended to account for the discursive argument aimed at defining which identity or identities are being produced, and which possibilities of action they mediate.

The analysis will demonstrate how the identity of Yahya Hassan becomes a representative for several subject positions. Hassan avoids categorization and specific identity markers, articulating a form of non-identity. This places him *in-between* positions, producing an identity where he is *différance*.

Indledning

'Man må stille spørgsmål ved disse fiks og færdige synteser, disse grupperinger, som man sædvanligvis medgiver uden nogen nærmere undersøgelse, disse bånd hvis gyldighed er anerkendt fra starten af (...) man må også være bekymret for disse opdelinger (...) som vi er blevet så fortrolige med' (Foucault, 2005: 64)

Menneskets behov for at kategorisere og opdele dets virkelighed i forsøg på at skabe mening, er i ovenstående citat tydeliggjort som noget, der samtidig skaber en nødvendighed for kritisk stillingtagen til selvsamme behov. Ifølge Foucault præsenterer Immanuel Kant allerede 1700-tallet mennesket som et begrænset væsen, der råder over begrænsede kategorier og beskriver, hvordan mennesket netop af den grund formår at skabe og opretholde orden i sin virkelighed (Raffnsøe, Gudmand-Høyer, & Thaning, 2008: 175). I efteråret 2013 fandt der en mediebegivenhed sted i Danmark, som skubbede til vante forestillinger om grupperinger og kategorier i samfundet. Lancering af den unge, dengang 18-årige, danske debutantdigters bog 'YAHYA HASSAN', og de indledende interviews i større landsdækkende aviser, satte skub i en af de største integrationsdebatter i nyere dansk historie. Det forekommer mig påtrængende at arbejde med denne begivenhed, fordi den røre begivenheden skabte, indikerer noget af aktualitet og et brud i den ellers meget monotone integrationsdebat, som de seneste 20 år har været præget af de samme emner og debattører, og som i stigende grad har tenderet mod krav om assimilation frem for integration (Bak, Bock, Schjørring, & Kærgård, 2010: 114). Det vil vise sig i løbet af analysen, at selvom begivenheden skabte et brud, holdes den ikke åben særlig længe, men forsøges meningsfikseret i debatten fra forskellige fronter.

En påstand som flere gange udtrykkes i de avisartikler, der danner det empiriske grundlag for specialet er, at bruddet i høj grad har at gøre med de manglende selvkritiske 'nydanske' røster, som vi nu endelig hører. Yahya Hassan er som en af de første unge danskere med etnisk minoritetsbaggrund brudt gennem mediernes lydmur og italesætter på en velartikuleret måde en kritik af sit sociokulturelle bagland. Mere præcist kritiserer han, hvordan hans forældres generation som flygtninge i de danske ghettoer, ikke har formået at tage ansvar for deres eget og deres børns liv og trivsel. Det vil i løbet af specialet vise sig, at debatten ikke kun kommer til at handle om denne kritik, men om mange andre emner, som bliver vedhæftet Hassan og hans digte. Yahya

Hassan bliver repræsentant for mange fronter i debatten, og den til tider heftige debat i avisartiklerne indikerer, hvordan Hassan med sin bog og sine interviews bryder med nogle vanter og forestillinger i både sit eget kulturelle fællesskab men også i majoritetssamfundet. Udgangspunktet for dette speciale er, som nævnt, artikler fra debatten i de større danske landsdækkende aviser. Mere præcist er det, hvilke identitetsmarkører Yahya Hassan får vedhæftet i disse artikler. Derved handler dette speciale om identitet, og om hvordan identitet produceres i debatten. Identitet i denne sammenhæng er både en individuel men også en kollektiv identitet påhæftet en bestemt gruppe i samfundet, som gennem de sidste 50 år har fået øget tilstedeværelse i Danmark. Derfor er det vigtigt at understrege, at når der i dette speciale bliver talt om 'indvandrere' eller 'nydanskere', så er der tale om identitetsmarkører, der refererer til en bestemt gruppe, kendetegnet ved at være kulturelt og religiøst muslimsk, primært fra Mellemøsten, og som enten selv er migreret eller flygtet til Danmark i slutningen af 1960'erne, eller som er efterkommere af disse migranter. Derved afgrænses der fra for eksempel migranter med asiatiske rødder eller rødder i europæiske/vestlige lande. Denne afgrænsning giver mening i forhold til specialets positionering i medieomtalen af Yahya Hassan, og hvordan han og hans digte er af majoriteten blevet opfattet som vidnesbyrd for disse muslimske flygtninge- og indvandremiljøer i samfundet. Der skelnes vel at mærke ikke mellem flygtninge forfulgt af krig og indvandrere, der er kommet til Danmark som gæstearbejdere. I mediebilledet har italesættelsen af denne gruppe ændret sig løbende gennem årene, hvor den dominerende 'label' i 1960'erne var *fremmedarbejdere*, som efterfølgende i 70'erne og 80'erne blev erstattet med *gæstearbejdere* og *flygtninge*. Op gennem 90'erne hvor børnene og børnebørnene til de første såkaldte fremmed/gæstearbejdere og flygtninge blev mere og mere synlige, dukkede labels som *2. generationsindvandrere* og *nydanskere* blandt flere op, og blev ledsaget af begreber som *multietnisk*- og *multikulturelt* samfund i den offentlige debat (Bak et al., 2010: 119). Den sproglige kategorisering i medierne viser den samfundsmæssige udvikling. Fra at være fremmed- og gæstearbejdere, bliver de permanente indvandrere og nydanskere. Alle disse labels er behæftet med problemer, men i mangel på bedre gør jeg i løbet af specialet brug af termene *indvandrere* og *nydanskere* i henvisning til nævnte gruppe. Man kunne i den henseende stille spørgsmålet, om der er en 'labelling', der er mere rammende end andre? Og man kunne tillige stille spørgsmålet: hvad er deres form? Disse kategoriseringer og opdelinger er alt andet lige et forsøg på at udgrænse målgruppen som noget andet end *dansk*. Fordi kvalificeringen af et 'label' frem for et andet, eller redegørelse for disse ville være et omfattende stykke arbejde og nok et speciale i sig selv, gør jeg brug af de i debatten nævnte kategoriseringer. Det skal ikke forstås som, at denne kvalificeringen

hviler på en underliggende præmis om, at der nok er en mere *rigtig* betegnelse. Præmissen er snarere, at den altid er baseret på en udelukkelse af majoriteten og den danske identitet, som noget *udenfor*. Det danske bliver sågar *nydansk*, som en 'opdateret version' og ikke den almene eller gængse *danske*. Dette behov for at opdele er ikke til at komme uden om, og kategorierne, der stilles til rådighed, er også i de fleste tilfælde opfundet af majoriteten og ikke minoriteterne selv (Rennison, 2009). Man har så at sige kun 'herskerens sprog til rådighed'. De selvfølgeligheder, der er forbundet med disse grupperinger kan til gengæld dissekteres, nedbrydes og opbygges på ny, hvilket ovenstående citat af Michel Foucault artikulerer. I forhold til nærværende speciale, vil jeg gennem min analyse søge at opløse og opløde '*disse opdelinger, som vi er blevet så fortrolige med*'.

Afhandlingens blik er diskursanalytisk, hvilket vil sige, at identificere diskurser er et delmål for den kommende analyse. Diskurs bliver i dette speciale forstået som *tale*, hvilket på fransk hedder *discours*, eller mere præcist som en bestemt måde at tale på (Winther Jørgensen & Phillips, 1999). Derved anskuer jeg diskurs som et system for frembringelse af en bestemt måde at tale og forstå verden på i en given social ramme. Det betyder, at specialets formål er at identificere, hvilke diskurser der er på spil i debatten, samt hvordan identitet produceres i diskurserne.

Identitetskonstruktionerne analyserer jeg ved at lave et 'vertikalt nedslag' i integrationsdebatten manifesteret ved Yahya Hassan-debatten som omtalt mediebegivenhed i aviserne. Jeg bestemmer, på hvilke betingelser begrebet *identitet* legitimeres i det diskursive felt (debatten). Samtidig gør jeg rede for, hvilke handlemuligheder de skaber i samme instans for at stadfæste denne legitimering og positionering af en særlig identitet på baggrund af diskursive kampe. Grunden til at jeg har valgt at fokusere på produktion af identitet, er at det i min gennemlæsning af avisartiklerne var tydeligt at iagttage, at der dels var tale om en heftig debat, og at individuel såvel som kollektiv identitet stod i centrum for den, hvilket leder frem til mine undersøgelsesspørgsmål.

'Hvilke diskurser kan iagttages i debatten om Yahya Hassan og hans digtsamling, og hvordan producerer disse identitet og handlemuligheder?'

Specialet består af to dele. Hvor første del, *Del A: Analysestrategi og metode*, fungerer som specialet videnskabsteoretiske, analysestrategiske, metodologiske og empiriske afsæt, er afhandlingens anden del, *Del B: Analysen*, som navnet indikerer, analysedelen. Analysedelen er todelt med en indledende diskursanalyse efterfulgt af et diskussionsafsnit, der har til formål at

redegøre for den diskursive kamp om at producere identitet. Tilsammen besvarer disse to dele mit undersøgelsesspørgsmål.

DEL A: Analysestrategi og metode

I det følgende *kapitel 1* gør jeg rede for det filosofiske og videnskabsteoretiske fundament for specialet. Herefter opridser jeg i *kapitel 2* Michel Foucaults forfatterskab og positionerer specialet i forhold til dette. Efterfølgende præsenterer jeg i *kapitel 3* det analytiske begrebsapparat ved at gøre rede for de valgte analysebegreber, som dels er begreber, som beskæftiger sig med diskursanalysen, og dels er centrale begreber fra Foucaults magtforståelse. I *kapitel 4* argumenterer jeg for mine metodiske valg, og i *kapitel 5* bliver det empiriske grundlag for specialet, som er struktureret gennem arkivet¹ introduceret.

Kapitel 1 – Det videnskabsteoretiske afsæt

Dette speciale tager udgangspunkt i en socialkonstruktivistisk iagttagelse af verden, der har at gøre med nogle filosofiske (forstået som ontologiske og epistemologiske) præmisser for anskuelsen af sprog, subjekt og det sociale. I socialkonstruktivismen kan ontologien ikke adskilles fra epistemologien, da 'det værende' og vores erkendelse af 'det værende' hænger uløseligt sammen. Der eksisterer ikke noget absolut 'derude', og hvis der gør, har vi i hvert fald ikke adgang til det. Virkeligheden eksisterer kun i kraft af, at den artikuleres, opfattes og forstås indenfor meningsdannende diskurser (Fuglsang & Bitsch Olsen, 2004: 479).

Den afgørende præmis indenfor socialkonstruktivismen er, at virkeligheden er et socialt konstrueret fænomen, hvor sprog bliver vores indgang til verden, og hvor sproget bliver et medium for repræsentation af virkeligheden – eller rettere virkelighederne. Disse repræsentationer er med til at skabe og konstituere virkeligheden gennem sociale praksisser, nærmere bestemt diskurser (Esmark, Bagge Laustsen, & Åkerstrøm Andersen, 2005: 16). Det vil samtidig sige, at de socialt konstruerede virkeligheder er kontingente: alt kunne have været anderledes. Som Kenneth Gergen udtrykker det:

'Alt hvad vi har lært om os selv og verden- at tyngdekraften holder os ved jorden, at mennesker ikke kan flyve som fugle, at kræft dræber og at straf afskrækker folk fra at opføre sig forkert – kunne have været anderledes. Der er intet ved 'det, der er', der kræver netop disse beskrivelser' (Gergen, 2010: 46)

¹ Bilag A, arkivet som begreb forklares i *Det analytiske begrebsapparat*

Den virkelighed der konstrueres kan altid være anderledes med en anden iagttager og et andet perspektiv. Perspektivet skaber både iagttageren og det iagttagede (N. Å Andersen, 1999: 14). Sagt på en anden måde gør den socialkonstruktivistiske præmis om kontingens, at et andet perspektiv, og derved en anden iagttagelse af begivenheden, leder ud i en helt anderledes konstruktion med andre erkendelsespotentialer. Sandhed bliver derved også konstrueret ud fra blikket, der iagttager, og er dermed kontingent. Socialkonstruktivisten søger ikke at finde en 'objektiv' sandhed, men erkender, at der er flere sandheder 'derude', og vores egen kategorisering og konstruering er bestemmende for, hvordan en bestemt genstand bliver til. Derved er speciallets videnskabsteoretiske afsæt i socialkonstruktivismen bundet i en epistemologisk erkendelse af verden 'derude', da vi kun har adgang til (subjektive) sandheder gennem meningsskabende relationer. Selvom socialkonstruktivismen afviser den logisk-empiriske påstand om, at kunne afgøre om et udsagn er mere sandt end et andet ved hjælp af den fysiske virkelighed som målestok, er det vigtigt at pointere, at nogle sociale meningsdannelser eller fakta er mere holdbare i længden end andre. Det kan så argumenteres om denne holdbarhed hænger sammen med, at nogle diskurser ikke møder modstand fra den fysiske virkelighed som andre gør. Det socialkonstruktivistiske standpunkt i denne sammenhæng er, at den sociale virkelighed hele tiden spiller sammen med den fysiske virkelighed, men den sidstnævnte ikke kræver at blive beskrevet på én bestemt måde fremfor andre: at tyngdeloven kunne have heddet noget andet, og er en social konstruktion (Esmark et al., 2005: 23).

Poststrukturalismen beskriver også den sociale virkelighed som relationel produceret mening, ligesom den poststrukturalistiske insisteren på at sætte *sproget* i centrum – også kaldet i 'Den Sproglige Vending'² (Raffnsøe et al., 2008; Winther Jørgensen & Phillips, 1999) samtidig er en grundpræmis indenfor socialkonstruktivismens forhold til meningsdannelse. I Socialkonstruktivismen er samfundet og meningstilblivelse i samfundet socialt konstrueret og kontinuerligt under forandring. Disse forandringer eller forskydninger i mening kan kortlægges gennem *sproget*. Ydermere er det vigtigt at pointere, at sproget træder i centrum i stedet for mennesket og sætter orden i tingene (Raffnsøe et al., 2008: 163-164; Winther Jørgensen & Phillips, 1999: 31). Det vil sige, at sproget danner den genstand, du iagttager, og er ikke mere kun et medium, hvorigennem det iagttagede kan træde frem. Der hvor socialkonstruktivismen adskiller sig

² Et udtryk som især blev kendt med Richard Rortys antologi 'The Linguistic Turn' fra bogen *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* (1967)

fra poststrukturalismen er dets bredere fokus på relationel meningsdannelse som noget mere end udelukkende en proces i sprogets domæne. Socialkonstruktivismen inkluderer et begreb om sociale konventioner, som kan forstås som regler for interaktion mellem subjekter, og mellem subjekter og objekter, og som kultur, viden og praksis. For socialkonstruktivisten kan meningsdannelsen således ikke kun reduceres til sproglige regler, men hvor sproget blot er én form for interaktion blandt andre (Esmark et al., 2005: 20). De ovenstående grundlæggende filosofiske og erkendelsesteoretiske overvejelser skaber nogle bestemte præmisser for sprogets rolle i konstrueringen af det sociale som noget *anti-essentialistisk*:

'Vi er grundlæggende historiske og kulturelle væsner, og vores syn på viden om verden er altid kulturelt og historisk indlejret. Derfor er de måder, hvorpå vi forstår og repræsenterer verden, historisk og kulturelt specifikke og kontingente: Vores verdensbilleder og identitet kunne have været anderledes, og de kan forandres over tid (...) Dette syn er anti-essentialistisk: At den sociale verden konstrueres socialt (...) dens karakter ikke er determineret af ydre forhold eller givet i forvejen' (Winther Jørgensen & Phillips, 1999: 14)

Kritikere af socialkonstruktivismen har påpeget, at når al viden er kontingent og identiteter er flydende, bliver al regelmæssighed og bundethed i det sociale opløst, og en sådan filosofisk og videnskabsteoretisk grundopfattelse, som fastholder at være anti-essentialistisk, tenderer til at være i besiddelse af en essens – en essens baseret på, at alt er flydende (Bredsdorff, 2002). Det er en noget overdrevet konstatering, da man indenfor den socialkonstruktivistiske disciplin – diskursanalysen – opfatter det sociale felt som værende meget mere regelbundet og regulerende, hvor *'de konkrete situationer udstikker meget begrænsede rammer for, hvilke identiteter et individ kan påtage sig, og hvilke udsagn der accepteres som meningsfulde'* (Winther Jørgensen & Phillips, 1999: 14). Så selvom viden i princippet er kontingent, er den relativt fastlåst i en given kontekst.

Kapitel 2 – Positionering i Foucaults omfattende forfatterskab

'Der er mange, som skriver om Foucault, og man kan læse Foucault på mange måder'. Den sætning har jeg hørt utallige gange og er også selv i besiddelse af en del bøger af og om forfatteren. Men hvor omfattende det var, gik først op for mig i min søgen efter teoretiske bøger om Foucault – der er mange. Foucault ønskede ikke at skabe én bestemt filosofisk skole (N. Å Andersen, 1999), og det

må siges at være lykkedes for ham. Hvis et overblik alligevel skal forsøges, har jeg erfaret, at i mainstreamlæsningen af Foucault bliver hans bøger delt op i to faser³: en arkæologisk fase og en genealogisk fase. 'Arkæologi' skal i foucaultsk forstand ikke forstås som en forhistorisk udgravning eller en bestemmelse af oprindelse, som ordet ellers kunne indikere. Det skal derimod betegne og illustrere et arkiv. Arkæologi er således et arkivarbejde, som Foucault fremhæver i en samtale⁴ fra 1978 er en '*form for udforskning der søger at udgrave de diskursive begivenheder som om de var registreret i et arkiv*' (Raffnsøe et al., 2008: 186). På samme måde skal begrebet 'genealogi' ikke forstås i ordets gængse forstand med henvisning til at finde frem til et fænomens oprindelse, men at undersøge dets forhistorie, og derved afdække dets tilblivelseshistorie. Derved viser den genealogiske analyse de historiske brud, og hvordan et fænomen (i dette tilfælde identitetskonstruktion i debatten om Hassan) kan rumme modstridende diskurser, og hvordan mening altid er en foranderlig størrelse. I dette speciale vil en omfattende gennemgang af identitet og dets historiske tilblivelse ikke bearbejdes og analyseres, men stadig have for øje, hvilke historiske konceptualiseringer en bestemt identitet har. Den genealogiske analyse er samtidig en magtanalyse, hvor magt betyder tilstedeværelsen af flere diskurser, som eksisterer på trods af at være hinandens umiddelbare modsætninger, og skaber forskellige handlerum⁵ (Raffnsøe et al., 2008: 44). Afhandlingens diskussionsafsnit vil uddybe og vise denne tanke. For at vende tilbage til de to faser i Foucaults forfatterskab, er der forfattere, som anfægter denne skarpe opdeling som Raffnsøe, Gudmand-Thøger og Thaning (2008) i deres bog *Foucault* og Heede (1992) i bogen *Det tomme menneske*, samt Åkerstrøm Andersen i *Diskursive analysestrategier* (1999). De argumenterer for, at den genealogiske analyse ikke kan adskilles fra den arkæologiske, men skal derimod ses som supplerende. Den arkæologiske analysestrategi viser regulariteten i ytringerne gennem arkivet, hvor den genealogiske analysestrategi indrammer blikket i forskellen kontinuitet/diskontinuitet, og derved viser bruddet i det enhedsprægede (N. Å Andersen, 1999: 56). Det vil sige, hvor diskursanalysen i dette speciale sigter mod at kortlægge de begrebsmæssige sammenhænge i debatten om Yahya Hassan og den dertilhørende identitetskonstruktion, sigter analysens andel del, diskussionsafsnittet at redegøre for, hvordan et brud på identitet kan spores, og hvordan dette brud søges fikseret igen gennem flere diskurser. Altså hvordan kontinuiteten brydes og skaber en diskontinuitet i betydningen af identitet i debatten. De ovennævnte bøger er en del af den teoretiske forståelsesramme i specialet, hvorfor arkæologi og genealogi er dele af den helhed,

³ Den arkæologiske fase: 1954-1969, og den genealogiske fase: 1971-1984

⁴ '*Dialogue sur le Pouvoir*', 468-69

⁵ Forklares i *Det analytiske begrebsapparat*

der udgør analysen. Da dette speciale ikke har til formål at udføre en gennemgribende forskning af Foucaults skrivelser, og hvordan de kan fortolkes, og hvad de repræsenterer, leveres der kun et velkendt overblik over Foucault med henblik på en positionering i forhold til den efterfølgende analyse.

I *Vidensarkæologien* (1969) gør Foucault rede for (og samtidig også gøre op med nogle af) de metateoretiske overvejelser, der ligger til grund for hans tidligere bøger *Galskabens Historie* (1954), *Klinikkens fødsel* (1963) og *Ordene og Tingene* (1966)). Han kommer samtidig med nye pointer om diskursen og dens karakter og forholdet mellem subjekt og diskurs, som spiller en central rolle *Vidensarkæologien* (Heede, 1992: 74). I nærværende speciale bliver der selekteret relevante diskursanalytiske begreber fra *Vidensarkæologien*, hvor især *arkivet* (uddybes i afsnit om analytisk begrebsapparat) som samlende analytisk værktøj bruges som hjælpemiddel til udformning af analysen. Arkivets evne til at rumme 'den arkæologiske udgravning' af en bestemt diskursiv begivenhed og sætte den i system er ydermere brugt som specialets metodologiske tilgang til empirien. I denne henseende er det væsentligt at påpege, at det ikke er Foucaults teoretisk brede forståelse af begrebet, jeg bruger men som et faktisk 'arkiveringssystem' i forhold til at danne et overblik over begrebssammenhængende i debatten. I samme bog bryder Foucault igennem med en tænkning, der bevæger sig væk fra historiens placering af menneskets rolle som den centrale ophavsmand for al viden og analyserer i stedet subjektet som en omskiftelig og kompleks diskursfunktion (Rabinow, 1991: 118), hvilket er et grundsyn, der accepteres som præmis i dette speciale. At betragte subjektet som en kompleks og omskiftelig diskursfunktion betyder at acceptere det som en analyserbar størrelse, der er konstrueret indenfor diskursens rammer, og frarøver derved subjektet dets aura af selvfølgelighed og genkendelse (Heede, 1992: 83).

Med Foucaults tiltrædelsesforelæsning *Talens forfatning* (1971) ved *Collège de France* kommer relationen mellem diskurs og samfund mere klart til udtryk – en relation der bygger på magt. Ved denne forelæsning kobler Foucault diskursanalysen til en decideret magtanalyse eller en magtgenealogi (Heede, 1992: 85). Viden som i diskurs bliver til magt. I sin genealogiske fase beskæftiger Foucault sig med fænomenerne *fængslet* og *seksualiteten* gennem sine genealogier *Overvågning og Straf* (1975) og *Viljen til viden* (1976) og gør op med nogle kulturelt og historisk betingede forestillingsmønstre, som mennesket er underkastet. Han viser, hvordan de har influeret og influerer det moderne menneskes tilværelse og selvopfattelse – det bliver til en genealogi over det moderne subjekt som en historisk og kulturel realitet (Heede, 1992: 19). Denne beskrivelse af individet som underkastet bestemte subjektiveringsmekanismer betyder, at produktionen af en

bestemt identitet forløber synkront med dens magtinfiltrering over tid, og er et relationelt forhold mellem magt, viden og subjekt. Dette syn danner grundlag for analysens magtforståelse, hvilket jeg vil uddybe i det efterfølgende afsnit om analytisk begrebsapparat.

For at opsummere kan min positionering i specialet opridses på følgende måde: I analysens første del, diskursanalysen, arbejder jeg med selekterede begreber fra Foucaults begrebsmæssigt omfattende arkæologiske hovedværk *Vidensarkæologien* som diskursanalytisk værktøjskasse. Hvilke specifikke begreber der er tale om, gør jeg rede for i nedenstående analytiske begrebsafsnit. Foucaults subjekt- og magtforståelse sættes over for diskurs (viden) i anden analysedel, diskussionen, hvilket i høj grad beror på diskursernes diskursive kamp om at meningsbestemme identitet i debatten.

Kapitel 3 – Det analytiske begrebsapparat: Diskursanalysen og magten

I *afsnit I* gør jeg rede for de kernebegreber, jeg har valgt ud fra Foucaults diskursanalytiske begrebsapparat til at konstruere min analyse. Først forklares forholdet mellem *ytring*, *diskurs* og *diskursive formationer*. Dernæst begrebsafklarer jeg de diskursive regelmæssigheder: *objekter*, *begreber*, *subjektpositioner* og *diskursive strategier*.

I *afsnit II* redegør jeg for Foucaults begreb om *diskursiv kamp*. I afsnit III uddyber jeg Foucaults magtforståelse som en relation mellem *magt*, *viden* og *subjekt* samt forholder mig til begrebet *magtteknologier*.

1. Foucaults diskursanalyse

Ifølge Foucault er det via udfoldelse af regelmæssighederne i *ytringerne*, en diskurs forsøger at indføre kontinuitet, som kun er mulig gennem henvisning til allerede eksisterende diskurser 'derude' (Foucault, 2005: 14-25). Ytringen er dét, der er konkret realiseret, og er derfor også dér, en diskursanalyse starter. Ifølge Foucault er ytringen det mindste og uopløselige element i en diskurs – diskursens 'atom' (Foucault, 2005: 132). Det er ytringen, både betragtet isoleret set og i et spil af relationer med andre ytringer, som analyseres i det empiriske materiale. Ifølge Foucault er en diskurs derved helheden af de ytringer, som tilhører det samme *formationssystem* (Foucault, 2005: 164), og er derved en begrænset mængde af ytringer, som knyttes til samme overordnede mønster. Den samlede mængde af ytringer, der står til rådighed for analytikeren, er *arkivet*. Arkivet skal ikke

forstås som summen af alle de producerede (kulturelle) tekster eller de institutioner, der er blevet oprettet for at bevare dem; det er snarere loven for dét, der kan ytres, dét som kan siges og samtidig det system, som styrer ytringerne som enkeltstående hændelser (Foucault, 2005: 190).

De diskursive regelmæssigheder i en diskursanalyse skal søges i arkivet. De ytringer, der tilhører samme formationssystem, udgør en *diskursiv formation*. De er en række sproglige ytringer sat i relation til hinanden i et overordnet mønster, som har bestemte formationsregler og udelukkelsesprocedurer. En slags systematik, som udformer specifikke sproglige ytringer frem for andre. En diskursiv formation, som indeholder modsatrettede og over for hinanden antagonistiske positioner, kan stadig være afledt af samme overordnede net af relationer. Der er således tale om en *særegen* diskursiv formation, som ved første øjekast kan virke til at have divergerende verdensopfattelser, men som man ved at iagttage nærmere kan se rent faktisk refererer til hinanden ud fra en fælles videnshorisont. Ytringernes transformation ses også i arkivet, hvor det sagte genbruges, ændres og valoriseres på en ny måde (Raffnsøe et al., 2008).

Arkivet etableres af fire formationsregler: *objekter*, *begreber*, *subjektpositioner* og *diskursive strategier*. De er de specifikke analyseredskaber som bryder empirien op, kortlægger de mønstre, der binder ytringerne sammen, og svarer til fire domæner, hvori den ytringsmæssige funktion virker (Foucault, 2005: 174). Disse fire domæner kan forklares således: *Objekter* er diskursens sprogligt konstruerede genstand og henviser derved til diskursens emne. I dette tilfælde er det identitet, hvor Yahya Hassan fungerer som identitetsmarkør i debatten. Det vil sige, at de identitetsobjekter, der kan identificeres i ytringerne, vil være bundet til Yahya Hassan som overordnet objekt.

Subjektpositioner er af diskursen skabte talepositioner, (som også kan kaldes udsigelsesmodaliteter) og er positioner, hvorfra der kan tales om en bestemt hændelse. Subjektet bliver derved et produkt af den sproglige ytring og ikke indehaver af diskursen.

Begreber er den diskursive meningsdannelse, og er den måde, hvorpå analysen skaber begrebsmæssige meningssammenhænge for at konstruere en bestemt virkelighed.

Endelig er der de *diskursive strategier*, som konstituerer regelmæssighederne i de tematiske valg og idekategorier, og som skaber relationen mellem objekter, subjektpositioner og begreber (Heede, 1992: 79; Just & Burø, 2010: 267). De diskursive strategier er samtidig den endelige bearbejdning af arkivet, da relationen mellem objekter, subjektpositioner og begreber kun kan udledes i en større tematisk orden.

II. Diskursiv kamp

Foucaults tidlige fokus på kun en diskurs er siden hen blevet suppleret med et mere konfliktfyldt billede, hvor forskellige diskurser eksisterer sideløbende og kæmper om retten til at konstruere en bestemt sandhed (Winther Jørgensen & Phillips, 1999: 22). Rajchman har ligeledes kritiseret Foucaults '*diskursive idealisme*' og dens tendens til at omslutte sig selv og derved udelukke den diskursive kamp og spillet mellem diskurser, magt og praktikker (Heede, 1992: 90; Rajchman, 1985: 118). Foucault korrigerer selv i retrospekt dette ved at medtænke dette magtspil som '*spillet som gennem kampe og sammenstød omformer, styrker og omstiller dem (diskurserne) (...) og hvis generelle mønster eller institutionelle krystallisering legemliggøres af statsapparater (...) af sociale hegemonier*' (Foucault, 1994b: 98). Derfor mener jeg, at Foucault er egnet til at beskrive de diskursive kampe, der er på spil ud fra en bestemmelse af sandhed konstrueret af diskurser. Magtspillet konstituerer det sociale gennem diskursiv kamp, og hvad der opfattes som sandt dannes derved ligeledes på baggrund af diskursive kampe. Her er det igen vigtigt at komme ind på forandring som et grundvilkår i en socialkonstruktivistisk diskursanalyse. Hvis det sociale konstitueres gennem sprog og diskurs, og de forskellige diskurser udpeger forskellige handlemuligheder, sker forandring også gennem reproduktion af den sociale virkelighed via diskursive kampe. Sprogets grundlæggende ustabilitet gør, at ingen diskurs er en lukket enhed, men omformes i magtspillet (Winther Jørgensen & Phillips, 1999: 15).

III. Magt, viden, subjekt og magtteknologier

Foucault taler om, hvordan mennesket opererer gennem fundamentale kulturelle 'koder' i et givet samfund. Disse koder strukturerer dets sprog, værdier og praksisser, hvilket gør, at det enkelte menneske kan genkende sig selv i og føle sig som en del af det pågældende samfund (Heede, 1992: 69). I den kommende analyse vil det være, hvordan viden, herunder en *vilje til viden*, gør sig gældende i bestemmelsen af 'identitet' ud fra et sandhedsideal. Hvordan træder identiteten frem som noget objektivt erkendbart? Hvilke mulighedsbetingelser skaber den? Og hvilke udelukkelsesprocedurer er på spil? Sagt på en anden måde er det interessante, hvordan det er nogle bestemte identitetskonstruktioner frem for andre, der bliver anerkendt som værende sande i det diskursive felt, jeg gerne vil undersøge. Det betyder, at det især er formationsregler og betingelser for disse, analysen vil følge, da det er dem, der muliggør produktionen af specifikke identiteter ved hjælp af specifikke ytringer.

Disse spørgsmål besvares gennem analysen ved, som Foucault siger det *'at gribe ytringen i dens hændelses snæverhed og særegenhed; at bestemme betingelser for dens eksistens, mere præcist at fastsætte dens grænser, etablere dens korrelationer med andre ytringer, som kan være forbundet med den; at vise, hvilke andre former for fremsigelse, den udelukker'* (Foucault, 2005: 71).

Foucault definerer magten negativt ved at beskrive, hvad den ikke er: magten er *ikke* en institution, *ikke* en bestemt struktur, *ikke* en bestemt kraft, som kun særlige individer er begavet med. Magt bliver i stedet det navn, man giver en kompleks strategisk situation i et givet samfund (Foucault, 1994b: 99). At Foucault lægger vægt på diskurser som noget politisk ved at beskæftige sig med, hvordan en diskurs får magt og udbredelse i samfundet, betyder at han er optaget af sprogets rolle i magtpolitisk sammenhæng (Frølund Thomsen, 2005: 150). Magten fungerer på to niveauer: på det strategiske og på et praksisniveau. Det strategiske niveau er bestemt ved magt som udtrykt gennem flere diskurser eller diskursive strategier, som opererer sideløbende på det diskursive felt. Det betyder, at en magtanalyse har til formål at vise, at der eksisterer flere diskurser, som kæmper om at skabe mening og disse fordrer forskellige *magtteknologier*, som Foucault også kalder taktikker, der fungerer som magtens andet niveau. Magtteknologi defineres som dét, der: *'determine the conduct of individuals and submit them to certain ends or domination'* (Foucault, 1988: 18)

Derved etableres magtens relationer gennem diskurserne ved at konstruere og underkaste individet en 'sand viden' om verden, som skaber bestemte handlemuligheder. Forholdet mellem strategier og teknologier bliver af Foucault beskrevet som *'et dobbelt betingelsesforhold mellem strategiens virkning gennem mulige taktikkers særegenhed og taktikkernes funktion gennem et strategisk hylster'* (Foucault, 1994b: 106). I forhold til specialet, er det relevant at analysere, hvorledes bestemte magtteknologier medierer bestemte subjektiveringer af identitet. Som Foucault understreger i sit essay *'Why Study Power: The Question of the Subject'* (1982), står subjektet eller rettere subjektets tilblivelse helt centralt i hans arbejder:

'I would like to say, first of all, what has been the goal of my work during the last twenty years. It has not been to analyze the phenomena of power, nor to elaborate the foundations of such analysis. My objective instead has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects' (Foucault, 1982: 208)

Der er ifølge Foucault tre måder at subjektivere på eller 'modes of subjectivation', som understøtter magtteknologierne: Den første er at give subjektet status af videnskaber, som for eksempel det talende subjekt i lingvistikken eller det produktive subjekt i økonomiske analyser. Den anden er at subjektivere individet i 'dividing practices', hvor individet enten er opdelt inde i sig selv eller delt fra andre. Den sidste er måden hvorpå individet gør sig selv til objekt for en bestemt viden og derved til et bestemt subjekt (Foucault, 1982: 208). I analysens andel del er det de to sidste subjektiveringsmåder, jeg vil arbejde med. Foucaults begreb om *disciplinering*, og derved det disciplinerende samfund, som han udfolder i *Overvågning og Straf*, ses som en 'dividing practice' eller 'opdelingspraksis'. Foucault har udmærket sig i at beskrive, hvorledes individet i det moderne samfund gøres til både objekt og subjekt for viden. En underkastelse af individet i forhold til en bestemt viden forløber synkront med dets individualiseringsproces og fastlåser det derved i en bestemt position. Det betyder, at individet opnår viden om sig selv gennem selvransagelse eller selvudforskning, og dette bliver medieret af magtteknologierne såsom disciplinering og selvstyring (Heede, 1992: 29). Udover disciplinering som magtteknologi, vil jeg i analysen argumentere for *bekendelsen* som en anden form for magtteknologi. Bekendelsen ser Foucault som en del af den pastorale magt, og den kan ifølge Foucault stadig spores i vores postmoderne samfund som et levn fra kristendommens dominerende æra og sætter krav til nutidens individ om at manifestere sandheden om sig selv for derigennem at opnå renselse af sjælen. Bekendelsen er en magtteknologi som subjektiverer individet som et sandhedsvidne, der bærer vidnesbyrd om sig selv (Foucault, 1999: 170).

Foucault sætter ikke magten som en nødvendighed i hjertet af samfundet, men ser snarere dét at udfolde, sætte spørgsmålstejn ved og analysere magtforhold som en permanent politisk opgave (Just & Burø, 2010: 186). En ikke mindre væsentlig opgave i denne sammenhæng er derved også at forholde sig kritisk til de subjektiveringsmekanismer, der skabes af disse relationer. Det vil sige dannelsen af bestemte identiteter i et samfund, hvilket er en grundpræmis for nærværende speciale. Gennem fængslets historie i *Overvågning og Straf* og *Galskabens Historie* har Foucault vist, hvordan de marginaliserede grupper i samfundet som de kriminelle og de sindssyge befinder sig i 'midt i magtens centrum'. Heede udtrykker, hvordan disse grupper '*disciplineres, struktureres og inkorporeres i særlige individer som artskendetegn i det moderne samfund, hvis øvrige befolkning hermed kan sige sig 'fri' fra dem (...) (de er) de stivnede, brændemærkede og tragiske produkter af sådanne subjektiveringer*' (Heede, 1992: 35). På samme måde kan det argumenteres, hvordan unge

indvandrerdrøge fra ghettoben, og Yahya Hassan som repræsentant for disse, ligeledes som en marginaliseret gruppe kan ses som værende i magtens centrum. Denne tese vil i analysens del B udfoldes. Forholdet mellem magt, viden og subjekt og deres interne relation udtrykker Foucault således:

'Det, der gør magten holdbar, der får os til at acceptere den, er simpelthen, at den ikke tynger os som en kraft, der siger 'nej', men at den gennemkrydser og producerer ting, den forleder til nydelse, vidensformer, den producerer diskurs. Den skal snarere betragtes som et produktivt netværk, der løber gennem hele den sociale krop, end som en negativ instans, der har undertrykkelse som mål' (Foucault, 1980: 119, egen understregning).

Foucaults anskuelse af magten (især i hans senere bøger) som noget andet end udelukkende substantiel, som for eksempel hos Machiavelli, giver magten en relationel karakter. Den skaber mulighedsbetingelser og ikke kun begrænsninger. Den producerer viden og knytter dem til praksisser, som skaber den sociale krop, der ændrer både det sociale rum og subjekterne. Hvordan denne skabende magt forandrer individets italesættelsesmuligheder konstitueret af forskellige diskurser, er hovedfokus i den kommende analyse og er samtidig også et vigtigt fokusområde i Foucaults arbejde (Mills, 2004: 17). Da magt og viden altid allerede er indlejret i diskurserne og samtidig manifesteres i det sociale gennem magtteknologierne, har det betydning for Foucaults ide om sandhed. Sandheden skabes indenfor diskurserne. Konsekvensen er, at sandheden altid er en repræsentation, og at iagttagelsespositionen altid vil være *inde* i diskursen. Derfor bliver det heller ikke interessant at spørge, hvad der er objektivt sandt og falskt, men mere vigtigt at pointere, hvordan sandhedseffekter skabes indenfor en diskurs, og hvordan disse effekter gør sig gældende. Hos Foucault er der tale om et *decentreret* subjekt, hvor selvet ikke er i fokus, og derved ikke ses som en absolut referent, der bruger sproget bevidst til at demonstrere og udøve magt. Som han løbende udfolder i sin bog *Ordene og Tingene* (1966), er det sproget, der italesættes gennem subjektet, og har indtaget dets plads som det tilgrundliggende.

Da individet er et produkt af magten, mener Foucault, at politikken og samfundets vigtigste opgave ikke er at genoprette og fastholde individets 'rettigheder', men at 'afindividualisere' gennem mangedobling, forskydning og divergerende (identitets)kombinationer (Heede, 1992: 15). Da magten samtidig er strategisk, er begrebet modstand interessant, da det altid artikuleres indenfor diskurserne, og derfor i starten er af samme form som magten (Foucault, 1994b: 10). Det vil sige, at

den ovennævnte 'afindividualisering' i første omgang foregår på de eksisterende diskursers præmisser, men kan på sigt danne en ny diskurs og derved et brud i en given selvfølgelighed.

Hvor diskursanalysen viser konstruktionen af viden og dermed sandheder, kan magtanalysen tage over og analysere, hvordan mennesker handler på baggrund af disse sandheder (Foucault 2005: 36). Foucault udtaler selv, at: "*Analysen af de diskursive formationer må afløses af/suppleres med en analyse af mønstre for, hvordan vi handler, og hvilke begrænsninger disse handlinger er et produkt af*" (Foucault 2005: 37). I denne opgave vil Foucaults magtforståelse ligeledes blive benyttet i forlængelse af diskursanalysen til at diskutere, diskursernes forsøg på at fikse en sandhed om identitet i debatten om Yahya Hassan gennem magtteknologier.

Kapitel 4 – Metode

Valget af diskursanalyse som analyseredskab beror på dens egnethed i forhold til at undersøge, hvordan bestemte fænomener eller begivenheder konstrueres og meningstillægges indenfor forskellige sociokulturelle felter, herunder også indenfor medier, som udgør empirikilden i nærværende speciale. Diskursanalysens evne til at problematisere selvfølgeligheder er samtidig relevant i den begivenhedsmæssige kontekst, som Yahya Hassan var omdrejningspunkt for, da jeg mener, som jeg var inde på indledningsvis, at debatten ramte noget andet end, hvad vi normalt forbinder den danske integrationsdebat med (N. Å Andersen, 1999: 14). Dette *noget* kan ved hjælp af de diskursanalytiske redskaber undersøges og afdækkes. Da forfattersubjektet samt en lingvistisk litteraturanalyse ikke er relevant i et diskursanalytisk blik, beskæftiger jeg mig ikke med disse i den kommende analyse. Det vil være sproget forstået som ytringer, der træder i centrum for analyse i stedet for mennesket. Det er ikke interessant 'hvem der taler', men mere 'hvad der ytres'. Det er heller ikke interessant at forsøge at analysere, hvad der ligger 'bag' de skrevne ord eller at forklare, hvad hensigten har været med dette eller hin i det litterære værk, hvorfor selve digtsamlingen kun inddrages i det omfang, der er blevet henvist til det i en ytring i den diskursive hændelse i medierne. Derved lader jeg ytringen stå i sin 'umiddelbarhed' uden at tillægge den skjulte dagsordener. Ved at samle de respektive dele som *diskursive kendsgerninger* vil analysen i sidste ende kunne tegne et betydningsgivende hele (Rabinow, 1991: 101; Rennison, 2009: 23).

Som nævnt kan forandringer eller forskydninger kortlægges i diskurserne, som er samfundets vidensproduktion. I specialets genstand – identitetskonstruktionen af Hassan i diskurserne – spørges der *til*, hvordan identitet dannes i diskurserne, og hvordan nogle begreber bliver tilknyttet diskurserne og andre ekskluderes. Identitet bliver ikke, som nævnt i positionering i Foucaults forfatterskab, analyseret i et (idé)historisk perspektiv, da formålet med nærværende speciale er at lave et vertikalt nedslag i en diskursiv begivenhed og udlede nogle begrebssammenhænge. Derved ikke sagt at jeg ikke vil medtage historiske konceptualiseringer af specialets genstand. I specialets anden analysedel – diskussionen – er dette tværtimod en forudsætning for at kunne redegøre for de subjektiveringer, der har gjort sig gældende i diskurserne. Disse konceptualiseringer vil blive kvalificeret gennem empiriske og teoretiske kilder. De for oven nævnte begrebssammenhænge kan forhåbentligt føre til at dekonstruere og bryde med nogle selvfølgeligheder, der er vedhæftet opgavens genstand – identitetskonstruktion i debatten om Yahya Hassan. Derved har jeg en ambition om at rekonstruere mening tilknyttet Hassans identitet ved at optrælle den kategorisering, der har fundet sted i debatten. Dette gør jeg, som nævnt, ud fra min egen konditionering af blikket i specialet hvilket gør, at det bliver *min* analytiske konstruktion af debatten. Gennem analysen vil jeg kontinuerligt referere til de analyseteoretiske begreber og gøre brug af omfattende citater fra empirien.

Det omfattende repertoire af teoretiske begreber, skal ifølge Foucault ikke følges slavisk, og han har selv flere gange udtrykt sin skepsis over for at se sine bøger (herunder især *Vidensarkæologien*) som håndfaste metodiske anvisninger, men opfordrer mere til at begreber skal bruges som redskaber til hjælp i en analyse og ikke som mål i sig selv (Raffnsøe et al., 2008: 181). Sagt med Foucaults egne ord:

'All my books are little tool-boxes. If people want to open them, to use this sentence or that idea as a screwdriver or spanner to short-circuit, discredit systems of power, including eventually those from which my books have emerged ... so much the better.' (Foucault citeret i Mills, 2004: 15)

Derfor er mine metodiske valg i forhold til det analytiske begrebsapparat først og fremmest foretaget med dette for øje. Hvilke teoretiske begreber, der er mest hensigtsmæssige at benytte i forhold til det valgte genstandsfelt, har været det ledende spørgsmål i denne proces. Da jeg i analysen både ønsker at kortlægge diskursens vidensproduktion, men samtidig også analysere

magtrelationer i den diskursive begivenhed, har det været oplagt at tilføje Foucaults produktive magtforståelse, hvor samspillet mellem flere diskurser, magt og praksisser nuancerer det diskursive felt og dens magtrelationer. Derfor er en sådan magtanalyse (eller genealogisk analyse) ikke bare deskriptiv (som en arkæologisk diskursanalyse er ved at 'tage teksten på ordet'), da den forsøger at klarlægge, hvordan en hændelse eller begivenhed i samtiden influerer os, bevæger os i bestemte retninger og allerede er i færd med at udvikle os. Formålet med en sådan analyse er ifølge Foucault at anspore os til at overveje den udvikling, diagnosen peger på (Foucault, 1994a: 607). Man kan kalde det for en slags (diagnostisk) opgørelse over tidligere erfaringer, samt erfaringer vi er i færd med at gøre os, som muliggør en refleksion over fremtiden og en kritisk stillingtagen til fortiden. Derved kan debatten om Yahya Hassan og hans digtsamling ses som en begivenhed, der skaber og henleder til refleksion over vante identitetsforestillinger. Den diskursanalytiske vinkel er derved relevant i forhold til de socialiseringsprocesser, der eksisterer i et samfund, og i iagttagelsen af, hvordan nogle værdier udbredes på bekostning af andre (Frølund Thomsen, 2005: 156). Sagt anderledes; diskursanalysen kan hjælpe os med at afdække de asymmetriske magtforhold, der eksisterer i et samfund.

Jeg iagttager andres iagttagelser af en begivenhed, som i dette tilfælde er udtrykt i avisartikler i de største danske avismedier. Jeg foretager herved en anden ordens iagttagelse af debatten om Yahya Hassan. Diskursers indlejrede forståelser reproduceres og forandres i diskursive formationer, hvorfor en analyse af disse skal udføres i de kontekster, hvor sproget sættes i spil. Foucault vil derfor sige, at det er analytikerens rolle at afdække, hvilke udsagn, der accepteres som meningsfulde og sande i bestemte kontekster (Foucault, 2005: 23; Winther Jørgensen & Phillips, 1999: 21).

Diskursanalysens metode hænger uundgåeligt sammen med dens videnskabsteoretiske afsæt i socialkonstruktivismen og poststrukturalismen. Således er der, som beskrevet, ikke noget neutralt iagttagelsespunkt, hvorfra vi kan analysere vores genstand, da vi allerede selv er indlejrede i diskurser i iagttagelsen af andre diskurser. Vores muligheder for ytring er ikke fuldstændig uafhængig af påvirkning fra ydre omstændigheder. Vi er bundet af forventninger, sociale og kulturelle normer og konventioner samt af sprogets begrænsninger. Derfor er diskursanalytikerens ærinde heller ikke at komme 'bag om' en diskurs for at finde en mere reel sandhed, eller afkode hvad subjekterne i diskursen reelt mener. Det er mønstrene i det ytre, der konstruerer sandheden i

den givne diskurs, og det er således dét, der bliver diskursanalytikerens opgave at følge og identificere.

Diskurser skuer, som beskrevet, altid tilbage mod nogle tidligere begrebssammenhænge og er ikke lukket omkring sig selv. Det er samtidig i diskursens ufuldstændighed, i dens forsøg på at simplificere en mangfoldig verden, at diskursanalysen er relevant. Diskursanalytikerens opgave bliver således at påvise forskydninger indenfor en given diskurs, bryde med selvfølgeligheder ved at udfordre ideen, om at noget er 'naturligt' eller 'oprindeligt'. I nærværende speciale er det især ideen om en fastforankret 'identitet', der udfordres.

Hvor første analysedel, *Del A*, har for sigte at identificere og kortlægge de eksisterende diskurser på det diskursive felt, og derved danner rammen for en diskursanalyse, har anden analysedel, *Del B*, til formål at beskrive den diskursive kamp og, hvilke magtteknologier diskurserne fordrer.

Kapitel 5 – Det empiriske grundlag: dannelsen af arkivet

Med et diskursanalytisk blik konditionerer jeg mit empiriske materiale gennem begrebet *identitet*, og strukturerer det gennem arkivet⁶. Nedenfor har jeg illustreret et *flowdiagram*, der viser afgrænsningen og selekteringen i min empirisøgning. Blokpilene indikerer de frasorterede artikler, og ellipserne forklarer, hvilket valg denne frasortering er et resultat af. I min empirisøgning har jeg primært benyttet mig af Infomedia, som er en stor dansk artikeldatabase, der dagligt overvåger medierne. Jeg startede med en søgning på ordene *Yahya Hassan* i perioden 1. juli 2013 – 10. juli 2014 og søgte på samtlige 17 landsdækkende danske avismedier, hvilket gav et hit på 706 artikler. Dernæst frasorterede jeg artikler med mindre end 500 ord, som resulterede i et antal på 391. Samtidig kunne jeg observere, at ud af de 17 landsdækkende aviskilder, var det primært 8 kilder, der gjorde sig gældende i forhold til mængden af relevante avisartikler. Disse 8 kilder er *Berlingske*, *BT*, *Børsen*, *Information*, *Jyllands-Posten*, *Kristeligt Dagblad*, *Politiken* og *Weekendavisen*.

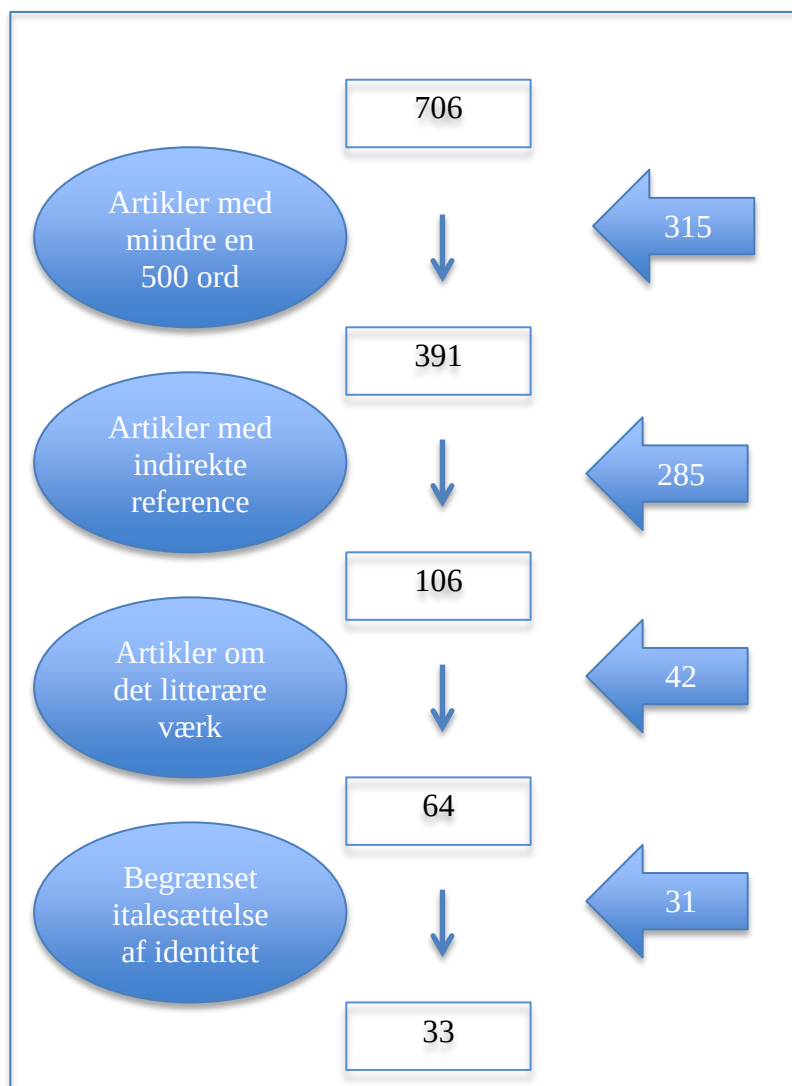
⁶ Bilag A

Det efterfølgende selekteringstrin blev gjort ud fra, om der var en direkte reference til specialets emnefelt og objekt, Yahya Hassan, eller om der var tale om indirekte reference. Det gav et fravalg af 285 artikler, og reducerede empirimængden til 106 artikler. Disse resterende artikler printede jeg ud, nærlæste og opdelte i overordnede tematikker. Det resulterede i udvælgelsen af 64 artikler, hvor de resterende 42 artikler blev fravalgt, da temaerne omhandlede mest andre emner som litteraturanalyser af digtene. Det sidste selekteringstrin blev gjort med specialets problemformulering for øje. Derved blev en sidste omgang artikler fravalgt hvilket gjorde, at jeg endte på en slutmængde på 33 artikler. Disse artikler, hvis

tematik gik på identitet behæftet objektet Yahya Hassan, har jeg udvalgt og brudt op i ytringer, subjektpositioner, objekter, begreber og tematikker og struktureret gennem arkivet.

Arkivet har primært fungeret som et værktøj for at skabe et nødvendigt overblik over debatten for at være i stand til at udarbejde diskursanalysen, hvorfor det skal læses i dette lys. Det har således været et decideret fysisk analyseredskab i forbindelse med anvendelse af et diskursivt blik på det

empiriske materiale. Forfattersubjektet (i dette tilfælde Yahya Hassan) som menneske eller den litterære analyse af digtsamlingen er ikke relevant, som beskrevet foroven, hvorfor også blev afgrænset fra dette. Derfor er digtsamlingen kun med i det omfang, at avismedierne refererer til den i de valgte artikler, og det er kun, hvad Yahya Hassan og digtsamlingen gøres til identitetsmæssig repræsentant for i diskurserne, der er vigtig. Den skandaløse affære mellem Hassan og sin



kontaktperson, som dukkede op i debatten i slutningen af den ovennævnte periode, samt den svensk/danske verbale krig om 'den korrekte tone' er emner, som jeg har valgt at afgrænse mig fra, da de ikke havde relevans i forhold til specialets problemfelt og iagttagelsesposition. Jeg kan ikke med sikkerhed sige, at debatten om Hassan er afsluttet, om end den ikke fylder lige så meget i mediebilledet i dag som for et år siden. Derfor fungerer arkivet også som et pejlemærke i forhold til mængden af artikler, der refererer til de forskellige tematikker i debatten på en udvalgt og tidsmæssigt afgrænset periode.

Del B: Analysen

I *kapitel 1* udfører jeg diskursanalysen og kortlægger de diskursive strategier i debatten. Jeg har, som beskrevet, bearbejdet det empiriske materiale ved at bryde artiklerne op i ytringer og har ved hjælp af arkivet kunne bestemme *objekter, subjektpositioner, begreber og tematikker*. Det har vist sig, at der eksisterer begrebsmæssige mønstre på tværs af artikler, hvorfor jeg har identificeret bestemte analysetematikker, som er strukturerende for analysen. Jeg har identificeret fire analysetematikker: *I. Opgøret med den nydanske underklasse, II. Forræderiet mod det muslimske fællesskab, III. Kampen for frihedsværdierne og IV. Ansvar for at repræsentere 'den Anden'*. Disse tematiske kategorier skal ikke ses som skarpt adskilte fra hinanden, men tværtimod som overlappende og indlejrede i hinandens begrebsnet. Det vil også blive tydeligt gennem analysen, at mange af de samme begreber bruges i flere tematikker på én gang. Selvom analysen er struktureret ud fra ovenstående tematiske sammenhænge, er der stadig i en vis forstand et kronologisk mønster at spore. Jeg har gennem arkivet observeret, hvorledes der er en relativ distinkt overgang fra tematik til tematik. Overgangen er ikke skarp i den forstand, at de forskellige tematikker fungerer som adskilte systematiske begrebsnetværk, men snarere at der er en glidende overgang fra en tematik til en anden, hvor den efterfølgende, afløsende tematik udfoldes mere og mere fra det overlappende punkt i debatten til næste overlappende punkt. Ud fra en bestemmelse af objekter og begrebsmæssige sammenhænge afslutter jeg hver analysetematik med at udpege, hvilken henholdsvis kollektiv og individuel identitet der er tilknyttet Yahya Hassan og hvilken diskursiv strategi, der er på spil. Jeg afslutter kapitlet med en delkonklusion med henblik på at svare på første del af undersøgelsesspørgsmålet, som går på at identificere diskurserne i debatten. I *kapitel 2* besvarer jeg andel del af undersøgelsesspørgsmålet ved at diskutere diskurserne i deres indbyrdes diskursive kamp om at producere identitet og hvorledes dette gøres ved brug af magtteknologier.

Kapitel 1 – Diskursanalysen

Inden jeg går i gang med selve diskursanalysen, vil jeg forklare, hvordan jeg forholder mig til *subjektpositionerne* i debatten. I min gennemlæsning af artiklerne er det tydeligt, at der er tale om mange subjektpositioner. Der er først Yahya Hassan selv, som udtaler sig om sine digte og debatten generelt. Yahya Hassan som subjektposition i ytringerne ses især i starten af debatten, hvorimod - som debatten kronologisk skrider frem - hans tilstedeværelse som subjektposition i ytringerne bliver

mindre, mens hans rolle som objekt i ytringerne ikke minimeres— tværtimod⁷. Det viser sig samtidig, at han primært optræder som subjektposition, når han skal forsvare sig over for andres identitetsobjektivering- og subjektivering af ham. Derudover er der faste eller freelance journalister i avismedierne, udenlandske journalister, forfattere og anmeldere der refereres til i artiklerne, debatindlæg fra borgere, kommentarer fra sociale medier, der refereres til i artiklerne, avisens egen holdning udtrykt i en leder, ekspertudtalelser samt danske forfattere og anmeldere. Disse subjektpositioner vil blive anført og forklaret løbende i fodnoter. Grundet disse positioners forskellighed har det ikke givet anledning til at samle dem under en eller flere positioner. Der er derved tale om en mangfoldighed af *subjektpositioner* i debatten. Når jeg i analysen skriver 'Yahya Hassan taler om', så er det, som forklaret, ikke med reference til subjektet Yahya Hassan, men til at han taler fra subjektpositionen Yahya Hassan. Altså at han gør sig gældende som en position, hvorfra der kan tales og bliver talt fra i ytringerne. Som en yderligere læsevejledning skal begreber, der står i kursiv, selvom de ikke er i citationstegn, forstås som begreber hentet fra ytringerne i arkivet.

1. Opgøret med den nydanske underklasse

Hvad der skulle vise sig at være en flere måneder lang debat om Yahya Hassan og hans digtsamling, og hvad den repræsenterede eller burde repræsentere, startede med et interview⁸ i Politiken med Yahya Hassan:

'Jeg er fucking vred på mine forældres generation (...) Den der kæmpe gruppe af flygtninge, der skulle forestille at være forældre, har totalt svigtet deres børn' (Omar, 2013b, Politiken).

Første linje i ovenstående citat blev praktisk talt landskendt og resulterede i, at artiklen, hvor ytringen er fra, blev den mest delte artikel i de sociale medier i Politikens historie (Brovall & Olesen, 2013, Politiken). Yahya Hassan italesætter en vrede og beskriver et svigt af store proportioner. Et forældresvigt han tilskriver det fulde ansvar for sin generations unge danskere med anden etnicitets formodet bundplacering i det sociale hierarki. Et svigt, der har ført til, at en hel generation af unge flygtningebørn er blevet forældreløse. Der er tale om et oprør mod dysfunktionelle forældre og et opgør med ideen om, at det altid er systemets skyld. Der er tale om en gruppe af underklassebørn eller et *os der faldt fra på uddannelser, os der blev kriminelle, og os*

⁷ Se *objekt og subjektposition* i arkivet (Bilag A)

⁸ Tarek Omar interviewer Yahya Hassan i artiklen *'Jeg er fucking vred på mine forældres generation'*, Politiken (05.10.2013)

der blev bumser (ibid.). Et os som tillige tituleres som *'den forældreløse generation'* (ibid.). Det er samtidig et underklassebarn, som opfordrer andre underklassebørn, der har formået at bryde den sociale arv (de intellektuelle) til at bryde en social tavshed og et tabu: *'Min generation har ikke magtet at tage kampen med det kæmpe svigt, som deres forældre har vist dem. Især de veluddannede og såkaldte intellektuelle nydanskere har ikke levet op til deres ansvar om at udfordre, kritisere og italesætte de problemer som vi har gået igennem (...) når det kommer til deres egen baghave, er de stumme og passive'* (ibid.).

Hans entydige fokus på forældrene og sin egen generation af unge fra underklassen som ansvarsbærende i forhold til at italesætte selvkritik, udfordre forældregenerationen og påpege svigtet er den begrebsmæssige sammenhæng i denne kontekst. Der bliver således ikke refereret til et systemansvar eller et ansvar, der påhviler majoriteten i et samfund. Dét, der tilfalder den unge generation af flygtningebørn, er at italesætte apatien, volden og i det hele taget råddenskab i underklassen. Yahya Hassan italesætter det som: *'(...) at de (forældrene, red.) ikke gad os, at de ikke overskuede deres egne børn. Det er det, der gør mig harm i dag. Det er det, jeg angriber i mine digte. De var bare tilskuere der, engang imellem stak børnene en lussing for at kunne opretholde en orden (så, red.) de stadig følte en form for forældrefølelse. Det værste af alt var, at de rent faktisk havde tid til os, men brugte den på alt andet. Mændene spillede kort, dovnede den, gik i moske og så nyheder fra Mellemøsten, mens kvinderne havde travlt med at sladre og jagte tilbud i Føtex'* (ibid.).

Apatien er gennemsyret i denne ytring; at have tiden til sine børn, men ikke at gide eller have overskud til dem, men snarere have en forældrefunktion som tilskuer, der engang imellem stikker en lussing. Forældrefunktionen er ikke eksisterende eller i hvert fald passiv. Denne passivitet startede, da flugten fra det krigsramte land sluttede i Danmark: *'Så snart vores forældre landede i Kastrup, var det som om deres rolle som forældre ophørte. Og så kunne vi se vores fædre rådne passivt op på kontanthjælp i sofaen med fjernbetjeningen i hånden, ledsaget af en desillusioneret mor, der aldrig sagde fra eller til'* (ibid.) Råddenskab er igen et centralt begreb i ytringen, og passiviteten afløses i perioder af en umenneskelig vold, der bruges som systematisk redskab til afstraffelse og disciplinering: *'Jeg er blevet tæsket som barn. Systematisk tæsket. (...) Min far brugte tid på at finde straffe til mig og mine søskende. Han tvang os til at stå på et ben med ansigtet vendt mod væggen i timevis med hænder udstrakt til hver side. Det er jo sygt'* (ibid.).

Tarek Omar⁹ taler samtidig om, hvordan den øgede institutionelle tilstedeværelse kan findes i underklassen: *'umiddelbart ligner han (Hassan) en succes (...) for bare et år siden blev han smidt ud af en højskole, året før var han varetægtsfængslet for røveri, og før det levede han i en 'sportstaske', der blev pakket, hver gang han blev nødt til at skifte institution på grund af adfærdsvanskeligheder'* (ibid.) Eksemplet er set før: at være en ung (brun) minoritetsmand og tilhøre en flygtningeghetto, kædes i de offentlige debatter til samfundets disciplinære opdragelsesinstitutioner – det er der ikke noget revolutionerende nyt i. Til gengæld er det interessant at se, hvordan italesættelsen af sig selv som repræsentant for underklassen ikke ændrer sig på trods af, at Yahya Hassan bevæger sig væk fra ghettoen: *'(...) jeg opdagede, jeg kunne skrive (...) jeg kom videre og fik skrivekurser og højskoleophold (...) Der oplevede jeg for alvor at være udenfor. Mange af de middelklasseforældre ville ikke have, deres børn gik med mig (...) Nu var jeg den eneste fra underklassen blandt de velfungerende børn'* (ibid.).

Der går ikke længe (allerede i første artikel i debatten) før skillet mellem den etnisk danske og den etnisk ikkedanske underklasse forsøges forklaret, hvor Tarek Omar spørger Yahya Hassan: *'Det minder meget om den underklasse som Karina Pedersen og Lisbeth Zornig tidligere har beskrevet her i avisen. Ser du nogle forskelle på den etniske danske underklasse og nydanske underklasse?'* (ibid.)

Den nydanske underklasse er ikke-dansk og muslimsk, og så er den patetisk og hykler med religion. Den repræsenterer en underuddannet klasse i forhold til muslimer i udlandet: *'(...) hykleriet er klart større i den nydanske underklasse, hvor man på den ene side bryster sig af at være rettroende muslim og på den anden side bedrager samfundet. Det er patetisk (...) Når arabere fra Mellemøsten ser på arabere, vi har i Danmark, så nægter de at tro, at de er arabere. De dyrker en form for underklasseislam (...) underklassen er blevet så stor, at den ikke længere kan ignoreres'* (ibid.)

Et religiøst hykleri som skal udstilles, et opgør som er nødvendigt, og en kamp der skal tages op – ikke af hvem som helst, men af den ikke etnisk-danske ungdom: *tiden er kommet til et nydansk generationsopgør* (Omar, 2013a, Politiken) og *et nydansk (revolutions)forår* (Dalsbæk, 2013, Berlingske). Her trækker debatten på andre politiske diskurser, hvor en tydelig kobling til 'Det

⁹ Dansk-palæstinensisk journalist, fast klummeskribent i Politiken

Arabiske Forår'¹⁰ er indlysende. Her er den etnisk-arabiske kobling heller ikke til at komme udenom. Jeg vil gennem analysen vise, hvordan sammenkædningen til 'Det Arabiske Forår' optræder i andre diskursive strategier i debatten, men at betydningen af denne sammenkædning varierer. I ovenstående eksempel går koblingen på et nydansk oprør mod en *social* rådden klasse. Pola Rojan Bagger¹¹ anfægter *oprørs-begrebet*, men byder reaktionen velkommen: '*Det er blevet populært at tale om et decideret oprør blandt unge indvandrere foranlediget af den unge digter. Oprør er et meget stort ord. Uanset hvad vi er vidne til, er modreaktionen tiltrængt.*' (Bagger, 2014, Berlingske)

Yahya Hassans tilhørsforhold til den nydanske underklasse bliver også debatteret i ytringerne. Bente Dalsbæk¹² taler om, hvordan Yahya skal ses som repræsentant for det nydanske, men hævder samtidig, at der er en klar forskel på Yahya Hassan og de andre nydanskere – de såkaldte 'intellektuelle nydanskere' – i debatten. Hassan skriver '*sine digte direkte fra det liv, han kritiserer. Han var på det tidspunkt (hvor han skrev digtene, red.) hverken uddannet eller for den sags skyld i færd med at tage den sociale elevator opad, tværtimod var han nærmest ved at tage på ferie i Hotel Gitterly (fængslet, red.)*' (ibid.). Den centrale begrebssammenhæng er, at hans digte kendetegnes som *whistleblowerpoesi* (ibid.), hvilket gør ham til mere autentisk end de 'intellektuelle nydanskere', som *taler (...) trods alt fra et sted, hvor de har forladt ghettoen, har flyttet sig socialt opad (...); fra en anden tilværelse* (ibid.).

Dalsbæk antyder her, at alle nydanskere på et tidspunkt har tilhørt ghettoen. Åbenbart kan man ikke være nydansk uden at have en eller anden kobling til socialt belastede områder. I andre ytringer anses Yahya Hassan som '*udbryder af den palæstinensiske underklasse*' og som '*ung dissident fra underklassen*' (Villemoes, 2013a, Weekendavisen). Her anses Hassan som allerede værende en 'afhopper', som bekender råddenskab i sit sociokulturelle bagland. Han er stadig '*en rigtig autentisk person fra ghettoen*' (ibid.), men i relation til repræsentation af en bestemt klasse, er

¹⁰ 'Det Arabiske Forår' blev en samlebetegnelse for en række demonstrationer, oprør og revolutioner i den arabiske verden. Det begyndte med demonstrationer i Tunesien i 2010, hvor den tunesiske præsident Zayn al-Abidin Ben-Ali var tvunget til at træde tilbage. Oprøret bredte sig til en række andre lande i Mellemøsten: i 2011 var der revolutioner i Tunesien, Egypten og Libyen, opstande i Yemen, Syrien og Bahrain samt omfattende protester i Algeriet, Irak, Jordan, Marokko, Kuwait, Libanon, Mauretanien, Saudi-Arabien, Sudan, Vestsahara og ved Israels grænse. Demonstrationer i Israel kædes også sammen med 'Det Arabiske Forår'. (kilde: www.denstoredanske.dk)

¹¹ Dansk-Kurdisk journalist

¹² Jurist og forfatter

Hassan i den nydanske underklasse i det første eksempel. I det andet eksempel taler han om den på afstand. Eller sagt på en anden måde: skellet sættes i forhold til om han skriver *fra* råddenskab, eller om han skriver *efter* han har fået råddenskab på afstand, og er på vej op ad den sociale stige. For kan man egentlig stole på en kriminel fra den palæstinensiske underklasse? Uanset repræsentationsforholdet (om han var eller er en del af underklassen) er han i hvert fald én, *'der dissekerer ghettomiljøets sociokulturelle mønstre'* og *'har gjort ghettoen synlig for den brede offentlighed'* (Giebner, 2013, Information). Frauke Giebner¹³ beskriver, hvordan Yahya Hassan gennem sine digte kan bekende sin personlige livserfaring i ghettoen til den bredere offentlighed. Yahya Hassan italesætter også selv sine digte som *'selvbiografiske digte fra underklassen om et historisk forældresvigt'* (Omar, 2013b, Politiken)

Sherin Khankan¹⁴ taler i debatten om dét, at repræsentere en nydansk underklasse, hvor der bliver lagt vægt på, at Yahya Hassan beretter om *'miljø, sociale klasser, indoktrinering, passivitet, dårlig opdragelse eller mangel på sundt nærvær som primære årsagsfaktorer til vold og dårligdomme. Nærmere bestemt beskriver han underklassen i ghettoområder'* (Khankan, 2013, Politiken). Hun italesætter Yahya Hassan som repræsentant for underklassen, og understreger at der er tale om et underklasseproblem, og dermed ikke sagt at *'vold, kriminalitet og svindel ikke finder sted i overklassen eller blandt unge i 'gode' familier uden vold'* (ibid.). Men det afgørende er, at Hassan *'taler i en specifik ramme om et specifikt miljø'* og maner til *'oprør blandt dele af den tavse generation af unge mennesker, der deler samme skæbne'* (ibid.).

Weaam El-Bajaj¹⁵ italesætter en solidaritet med Yahya Hassan og hans opråb til forandring: *'Yahya er ikke den eneste, som har oplevet forældresvigt. Det er ikke for sjov, at så mange er endt som kriminelle, på overførelsesindkomst og uden for arbejdsmarkedet fra netop den gruppe flygtninge (...) Det er afgørende, at vi støtter op om det opgør'* (Omar, 2013a, Politiken)

De unge mennesker, der deler samme skæbne, deler samtidig et liv, hvor råddenskab beskrives som et grundvilkår i underklasse-Danmark. Det bliver et element, som er så dominerende, at man ikke kan undslippe det. Det forfølger én, uanset om man er brudt ud af underklassen eller ej: *'Min søster løb efter politibilen og bankede på døren med snot ud af næsen og tårer ned ad kinden. Det*

¹³ Freelance journalist

¹⁴ Religionssociolog, forfatter, skribent og samfundsdebattør. Stifter af Kritiske Muslimer (en dansk-muslimsk reformbevægelse)

¹⁵ Farmaceut i NOVO Nordisk

var ligesom kulminationen på elendigheden og råddenskab gennem min barndom. Det der råddenskab i underklassen har jeg aldrig kunnet slippe' (Omar, 2013b, Politiken)

Samtidig viser det sig også gennem ytringerne, at det er vigtigt ikke at gøre Yahya Hassan til et udelukkende etnisk eller kulturelt betinget fænomen, men til et *'socialt fænomen'* og placerer ham i den *'sociale debat'* og ikke i den såkaldte *'indvandrerd debat'* (Kaya, 2013, Berlingske). Erbil Kaya¹⁶ italesætter et generelt samfundsmæssigt ansvar. Et ansvar som ikke skal annulleres. Han beretter, hvordan han i sit virke som forsvarsadvokat for samfundets svageste i underklassen ser *'tydeligt de fælles træk, der gør sig gældende uanset etnicitet, alder, køn og religion'* (ibid.). Der kan derved ikke tales om en etnisk, religiøs og kulturelt homogen gruppe, men om en social arv, der går igennem på tværs af disse kategorier.

Kaya italesætter hvordan *'problemet ikke må individualiseres og adresseres til enkeltpersoner og ej heller til en enkelt institution (...) Forældres, skolers, institutioners og lokalsamfundets svigt i barndommen er den rette ingrediens til at begive sig ud i et liv, som ingen af os bifalder (...)det (er) udslag af et fælles svigt'* (ibid.). Kaya taler ud fra et ønske om at placere debatten på rette hylde, og se Yahya Hassan som repræsentant for en social underklasse, og ikke en palæstinensisk, nydansk eller muslimsk underklasse, og derved *'fjerne fokus fra 'etnisk kriminalitet''* (ibid.) men i stedet se på det samfundsmæssige ansvar i at fjerne de *'sociale årsager'* (ibid.) til kriminalitet. Et ansvar hvor det påhviler alle samfundets institutioner at give flygtningeforældre de *'rette redskaber'* (*for at*) *eliminere de forhold, der står i vejen for et vellykket liv'* (ibid.) En vigtig pointe i denne henseende er, at det samfundsmæssige ansvar bliver ikke nær så meget italesat som underklassens eget ansvar for at bryde med en social arv. I arkivet er det tydeligt at se, at den 'nye' stemme som Yahya Hassan positioneres som i debatten, og som opfordrer til et opgør med egen sociokulturel 'baghave', er i langt større fokus end den sædvanlige debat om det generelle samfunds socialansvar.

I den senere svenske debat om digtsamlingen¹⁷ taler Lidija Praizovic¹⁸, som svensk forfatter med anden etnicitet, om hvordan Yahya Hassan kan iagttages som repræsentant for den *'ikkehvide'* underklasse. Debatten ses først og fremmest som *'et klassespørgsmål'*, hvor hun udtrykker et ønske om, at *'den hvide og ikkehvide underklasse (...) i deres ulighed kunne forene kræfterne og udfordre den økonomisk trygge og tolkningsprivilegerede middelklasse'* (Nielsen, 2014, Information).

¹⁶ Dansk-kurdisk forsvarsadvokat, samfundsdebattør

¹⁷ Bilag B

¹⁸ Svensk forfatter, skribent for 'Aftonbladet'

Samtidig gør Hassan også opmærksom på, at det heller ikke er den ikke-hvide middelklasse, han italesætter i debatten og i digtene: '*Jeg taler ikke om nydanskerne i parcelhuskvartererne, men om perkerne i ghettoer som Gellerupparken og Vollsmose.*' (Schütt-Jensen, 2013, JP)

Opsummering

I arkivet har jeg identificeret et begrebsnetværk, som rummer følgende begreber og begrebssammenhænge: *svigt, råddenskab, underklasse, social arv, ghettostemme, socialt bedrageri, religiøst hykleri, passivitet, desillusion, vold, disciplinære institutioner, manglende selvkritik og italesættelse af problemer, kollektivt ansvar og ungdomsoprør*. De kortlagte begrebssammenhænge gør det muligt at iagttage en socialpolitisk *klassediskurs*, som italesætter underklassen.

Klassediskursen konstruerer identitetsobjektet *underklasseidentitet*, som Yahya Hassan gøres repræsentant for. I mange tilfælde tilføjes der en ikkedansk etnicitet til identitetsobjektet *underklasseidentitet* og omdanner det til *nydanske* i stedet for kun (gammel)danske. En yderligere identitetsmarkør kobles til identitetsobjektet, hvor det nydanske underklassemiljø klassificeres som et *muslimsk* miljø. Slutvariationen bliver dermed en nydansk, muslimsk *underklasseidentitet*. Samtidig er *autenticitet* som underklassestemme eller 'ghettostemme' et markant begreb indenfor ytringerne. Underklasseidentiteten er derved 'bærer' af en reel, autentisk stemme, som før første gang høres af den brede (hvide middelklasse-) offentlighed. Stemmen er samtidig defineret som én der udtrykker *whistleblowerpoesi*, som bekræfter de interne dårligheder i den nydanske underklasse.

Der er tale om en socialpolitisk diskurs, der proklamerer politisk kamp nedefra. En kamp der skal manifesteres i egne rækker – fra de nydanske unge med flygtningebaggrund. Herved italesættes også en kollektiv identitet i diskursen og et ungdoms- og generationsoprør antydes at stå for døren. Et oprør som i første omgang udtrykker et opgør med råddenskaben i en bestemt social underklasse og de problematikker, der hersker i den. Selvkritik og manglende italesættelse bliver også en central begrebssammenhæng i denne henseende. Opgøret med gruppementaliteten, som påbyder tavshed og tabu skal annulleres. I stedet har den kollektive unge nydanske generation fra underklassen eller fra ghettoen et ansvar for at udøve selvkritik og ikke være stumme og passive, når det kommer til deres egen 'baghave'. Jeg har iagttaget et tværgående begrebsnet i klassediskursen, som kobler *ansvar*, *ytringsfrihed* og *repræsentation* sammen. Diskursen italesætter et forældreansvar, som ikke er blevet fuldbyrdet, og som giver anledning til, at den yngre generation skal påtage sig et ansvar ved

at ytre sig og forholde sig kritisk til sin egen kultur. Derved kan den nydanske underklasse præsentere egne problemer i offentligheden og derved have mulighed for at repræsentere sig selv. Den tavshed og det tabu om selvkritik er begrebssammenhænge, som også indgår i næste diskurs.

II. Forræderiet mod det muslimske fællesskab

Et særpræget fokus på det *muslimske* miljø som Yahya Hassan kommer fra, og miljøet som isoleret fra det resterende samfund danner tematikken i denne diskursive formation. Tilhørsforholdet til den sociale underklasse undertones for at give plads til en betoning af det *kulturreligiøse*¹⁹ fællesskab.

Yahya Hassan taler om et etnisk minoritetsfællesskab, hvis eksistens er baseret på *ikke* at være en del af det resterende samfund (som i dette tilfælde består af en hvid middelklassemajoritet). Der hersker en tydelig *os og dem* logik i diskursen: *'(...) den offentlige debat i Danmark har haft en negativ effekt. Nydanskere har konstant været i defensiven, siden de kom til. Ofte med god grund. Men når man er i defensiven, så udvikler man sig ikke internt blandt minoriteter, fordi selvkritik bliver sat i samme bås som 'fjendes' kritik'* (Omar, 2013b, Politiken). Og som Weaam El-Bajaj udtrykker det: *'Vi har været bange for at tale åbent (...) på grund af den der kollektive gruppefølelse, som mange etniske minoriteter har. Selvkritik bliver ikke ligefrem hyldet, i hvert fald ikke når den er offentlig'* (Omar, 2013a, Politiken).

Et yderligere eksempel på denne *os og dem* logik er italesat af Vollsmose-beboeren Khaled Miari²⁰: *'Muslimer (os, red.) har ikke haft det nemt her i Danmark siden 11 september 2001, og nu kan politikerne, medierne og systemet (dem, red.) bruge hans (Hassans, red.) ord til at retraumatisere muslimerne og gøre kriminalitet og misbrug til noget religiøst og kulturelt betinget.'* (Hergel, 2013, Politiken).

I starten²¹ er der dog en moderat tilslutning til Yahya Hassans kritik af det kulturreligiøse bagland. Men med en præmis der går ud på, at kritikken ikke skal misbruges af *dem*. Som Sali Arrar²² taler

¹⁹ Kulturreligiøs forstået således, at man er muslim grundet enten en etnisk eller religiøs muslimsk kulturarv. At man er en del af den muslimske kultur gennem sin opvækst og opdragelse med islam og dens idealer uden nødvendigvis at være praktiserende muslim.

²⁰ Beboer i Vollsmose, 40 år, foredragsholder og gæsteunderviser på Den Sociale Højskole

²¹ Efter i det første interview i Politiken (05.10.2013)

om: *'(...) det (er) vigtigt, at højrefløjen indser, at min eller andres kritik af egne kredse ikke er vand på deres mølle. Det er tegn på, at nydanskere for alvor er begyndt at føle sig som en normaliseret del af samfundet. For det er først, når man er tryk og føler sig hjemme i et samfund, at man begynder at kritisere sit eget bagland offentligt.'* (Omar, 2013a, Politiken).

Sherin Khankan italesætter Yahya Hassans kamp således: *'Der er (...) en fortolkningskamp (om Koranen, red.). En kamp mod dogmatisme, monopolisering af det, folk opfatter som 'Sandheden' og tendensen blandt visse muslimer til at dele verden op i dem og os. (...) Yahya er et (for) billede for den, som med Kierkegaards terminologi tør vove springet ud i det absurde. Han viser, at det er muligt at bryde med den mentale arv.'* (Khankan, 2013, Politiken) Som også Hassan taler om når han ytrer at *'religionen skal ind i dette århundrede.'* (Schütt-Jensen, 2013, JP).

Der går ikke lang tid før den første opbakning bliver afløst af en bekymring for, debatten tager en anden drejning. Morten Skjoldager²³ taler om, hvordan *'nydanskere med muslimsk baggrund har kastet sig ind i debatten (...) De har sendt trusler, støtteerklæringer og mod-digte²⁴ til Yahya Hassan.'* (Skjoldager, 2013, Politiken). Men det interessante er *'hvad det er for en åre, Yahya Hassan har ramt, når han vækker så stærke følelser'* (ibid.).

Salah El-Matari²⁵ italesætter den åre Hassan har ramt således: *'Efter jeg havde læst interviewet med Yahya, var jeg virkelig glad for, at der endelig var en ung nydansker, som stillede sig op og talte om det gennemgribende hykleri, som desværre findes i underklassen. Desværre har Yahyas efterfølgende interview i Jyllands-Posten²⁶ og Deadline²⁷ skabt negative reaktioner i det nydanske bagland. Jeg er bange for, at mange i det nydanske miljø vil ignorere ham, fordi hans udtalelser om islam kan opfattes som blasfemi'* (ibid.).

Det er især artiklen i Jyllandsposten, som italesætter det islamkritiske i Yahya Hassans digte, hvilket efterfølgende afføder stærke beskyldninger mod Yahya Hassan: *'MIG JEG PISSER PÅ ALLAH OG PÅ HANS SENDEBUD OG PÅ HANS ALLE MULIG UDUELIG DISCIPLE'* Hvorefter

²² Jurist

²³ Journalist for Politiken, forfatter

²⁴ Bilag C

²⁵ BA i Historie fra Syddansk Universitet, studerer mellemøststudier

²⁶ *'Jeg kan ikke bruge Allah til noget'*, Jyllands-Posten (08.10.2013)

²⁷ Interview med Martin Krasnik 07.10.2013

Hassan taler om hans egen forhold til Gud: *'Jeg kan ikke bruge Allah til noget. Men jeg orker ikke mere hyklari. Folk spørger, om jeg er muslim. Men hvordan kan jeg være muslim, når jeg ryger, drikker og knepper og i øvrigt aldrig kunne drømme om at bede eller faste?'* (Schütt-Jensen, 2013, JP). Han italesætter, hvordan det er umuligt at kalde sig selv muslim, når dét at være muslim ikke kan forbindes med 'det urene'. Derfor er det også hyklerisk, når hans eget kulturelreligiøse bagland netop gør dette.

Et eksempel på den stærke modreaktion på Hassans italesættelse af Allah og hans disciple på ovenstående måde ses i Abu Ubadyillah²⁸ fremstilling af Hassan som: *'Denne murtad (frafalden muslim, red.), denne kafir (vantro, red.), Allahs fjende, muslimernes fjende. Kuffar (de vantro, red.) er bange. De vil gerne bande Allah væk, men de tør bare ikke. Så ham her – endelig er der en, som kommer og gør det, og det vil sige, at de elsker ham. Det er derfor, at de kalder ham for forfatter og frelser. Må Allah forbande ham!'* (Skjoldager, 2013, Politiken). En tydelig begrebssammenhæng er igen et os og dem skel, hvor det er det muslimske fællesskab over for Hassan og de danskere, som lovpriser ham. En ikke nær så voldelig position bliver dog også udtrykt i debatten, hvor Khaled Miari taler om at *'det (ikke, red.) nytter noget at fare i flæsket på ham, fordi han siger noget, som efter min mening er respektløst og generaliserende (...) men jeg håber, han får verbale tæsk.'* (Villemoes, 2013b, Weekendavisen).

Hassan italesætter også et os og dem skel, men her er det ham over for de mest rabiate fra det muslimske fællesskab: *'(...) hvis de tyer til vold, så kan de godt få vold tilbage (...) Jeg appellerer til dem med mit sprog og mine værdier, og de taler ud fra deres holdninger og værdier. Vi kommer aldrig til at møde hinanden. Og ved at skrive om deres Gud, krænker jeg dem lige så meget, som de krænker mig ved at gøre mig ondt.'* (Masri, 2013, Politiken).

I forbindelse med den voldsomme og voldstilskyndende reaktion på Hassans digte, udtaler Zubair Butt Hussein²⁹ sig i debatten og stiller spørgsmålstejn ved det forsvar af religion, de pågældende personer repræsenterer: *'hvad forsøger de at tage til genmæle for?! For at forsvare gud? En gud, som de beskriver som almægtig? Eller for at forsvare deres religion eller budbringer? Hvilket forsvar er det at holde den hjemlige debat i kog ved at agere i henhold til de fordomme, som nogle*

²⁸ Medlem af den salafistiske gruppe 'Kaldet til Islam'

²⁹ Tidligere talsmand for Muslimernes Fællesråd

grupper i det danske samfund kan have? Jeg tror personligt, at der er en del, som gerne vil have sig frabedt det forsvar af deres religion eller i det hele taget af alle de forhold, de har kært!'

(Villemoes, 2013b, Weekendavisen).

Ali K³⁰ forsøger med en forklaringsmodel som lyder, at der er *'sårede muslimer som i forvejen føler en hetz imod dem gennem længere tid (og, red.) det, der sker, er, at de folk, som truer ham (Hassan, red.), tænker, at han disser hele deres eksistensgrundlag, og så kommer følelserne i kog'* og fortsætter med at, *'(...) der er rigtig mange, der føler, at han går over grænsen, når han blander islam ind i diskussionen og sviner folks religion til. (...) Når han sviner deres gud til og siger, at han pisser på Allah, så er det meget personligt for en del muslimer.'* (Skjoldager, 2013, Politiken).

Hassan beskriver, hvordan Guds tilstedeværelse er enorm i det muslimske fællesskab, og hvordan Gud anses som moralsk renhed: *'Gud er så tæt på hele tiden i det arabiske hjem. (...) Det gav jo én dårlig samvittighed. (...) De der folk i det miljø er jo bange for at blive straffet.'* (Masri, 2013, Berlingske). I digtene beskrives den menneskelige vilje som ubetinget forbundet med Guds vilje, og er endnu et udtryk for religionens dominans i fællesskabet: *'VI HAVDE INGEN PLANER FOR ALLAH HAVDE PLANER FOR OS'* og Hassan fortsætter: *'Allah havde jo planer for os. Lad os vente og se, hvad han har til os. Af godt og skidt. Folk hænger fast i religionen, fordi de er bange for at komme i helvede. De er indoktrinerede og har Allah hængende over hovedet konstant.'* (Schütt-Jensen, 2013, JP).

Fællesskabets *hykleriske* kulturreligiøse identitet anfægtes i Hassans udtalelser i debatten, men det er ikke ensbetydende med at islam som religion kritiseres. Sherin Khankan udtaler sig om dette: *'det vil være forkert at sige, at religionen går fri i Hassans univers. Det gør den ikke. Men det er menneskers fortolkninger og misbrug af religionen, som Hassan fokuserer på. (...) Hassan har forstået denne simple pointe og ender derfor ikke med at halshugge en hel religion eller kultur.'* (Khankan, 2013, Politiken). Den religiøse praksis i det muslimske fællesskab går ikke fri, og det gør tesen om at: *'kærligheden og loyaliteten til ens forældre er (...) lig med blind lydighed eller passiv underkastelse'* heller ikke (ibid.). Og denne italesatte blinde lydighed og underkastelse i det muslimske fællesskab tematiseres i form af et tabu, som består i at dårligdomme i miljøet ikke fremstilles offentligt.

³⁰ Daglig leder i 'Rap Akademiet' i Aarhus Vest, ven af Yahya Hassan

Yahya Hassan taler om en misforstået loyalitet over for forældre, hvor kritik antages som respektløshed: *'hvis din far gør noget fucked up, så kan du ikke sige: hey far, det synes jeg sgu ikke er i orden. Så er du respektløs. Der er ingen interesse i, at nogen skal vide, hvad der foregår bag døren (...) man holder alt tæt, fordi man får at vide hjemmefra, at man ikke skal udstille sig selv'* (Giebner, 2013, Information). Omar Khatib³¹ italesætter det offentlige tabu, loyalitet over for familien (og derved fællesskabet) og den ildesete religionskritik således: *'(...) hvorfor skal den dreng (Hassan, red.) gøre et nummer ud af det? Jeg kender også til bank, men jeg bed det i mig og blev en mand. Man håner ikke sin religion på den måde.'* (Hergel, 2013, Politiken). Kravet om at holde tæt bekender Mohammed Sabah Ahmad³² også: *'Jeg må erkende, at der i min kultur er en tradition for at holde det privat, hvad der sker inden for familiens fire vægge.'* (Skjoldager, 2013, Politiken). Og Yahya Hassans lillebror³³ forklarer at, *'det er jo ikke løgn, det, Yahya siger. Mens hans fejl er at offentliggøre det.'* (ibid.).

Manglende selvkritik indenfor det muslimske fælleskab er en gennemgående tematik i diskursen, og sættes i forbindelse med en defensiv holdning over for majoriteten. Mehmet Ümit Necef³⁴ italesætter dette som: *'Selvkritik skaber altid røre, især blandt minoriteter, fordi der er en forestilling om, at man skal holde sammen. Samtidig bryder Yahya Hassan med en uskreven regel om, at man ikke vasker sit beskidte vasketøj offentligt, fordi man på den måde giver modstanderne skyts. Mange nydanskere har i årevis fået tudet ørene fulde med, at de er ofre, og at de er udsat for racisme, diskriminering og marginalisering i det danske samfund. Deres barnetro bliver udfordret (...) af Yahya Hassan, når han siger, at vi er ofre for os selv (...)'* (ibid.). Necef forventer desuden *'flere nydanske kulturkritikere som Yahya Hassan'* (ibid.).

Et begreb som også knyttes til diskursen er *troværdighed*. Der er *'problemer'* med Hassans og hans digtes *'troværdighed'*, som Ahmad taler om: *'(...) han siger, at det er selvbiografisk, men der er mange af hans historier, som ikke passer. (...) Jeg synes bare ikke, at han burde have indtaget den debattørrolle, som han har påtaget sig (...) det er den forkerte frontfigur, vi har fået for den (debatten, red.)'* (ibid.). Og Ali K fortsætter at, *'hans tekster (...) han har gode pointer, men han overdriver og generaliserer for meget.'* (ibid.).

³¹ Beboer i Vollsmose, 21 år, pædagogstuderende

³² Læser dansk på Aalborg Universitet, fast debattør i Politiken

³³ Navn ikke oplyst

³⁴ Lektor på Syddansk Universitet, forsker i religiøse minoriteter

En oppositionel stemme i debatten i forhold troværdighedsbegrebet er Sherin Khankan, som støtter op om Hassan ved at italesætte, hvor vigtigt det er, *'at muslimer forstår, at man må skelne mellem religionskritik og propagerende antiislamisk retorik – og mellem lyrik og debatindlæg'* (Khankan, 2013, Politiken). Og fortsætter med at opponere mod fællesskabets argument om at Yahya Hassan bekræfter allerede eksisterende fordomme om dem ved at, *'han afliver fordommene om, at islam som religion skulle være årsagsforklaring på problemer som kriminalitet, vold og socialt bedrageri (...) det er religiøs praksis, han kritiserer – ikke religionen i sig selv.* (ibid.).

Hassans besøg i Vollsmose³⁵ skabte røre i det pågældende muslimske miljø, hvilket beboerne i ghettoen italesætter således: Najma Abdi³⁶ mener, at Hassan *'har fået alt for meget opmærksomhed, men hvis han har lyst til at komme med sin lille bog og sine mærkelige digte, så skal han have lov til det. Men hvad vil han egentlig? Hvorfor kommer han? Han ved jo godt, at der kommer ballade.'* (Hergel, 2013, Politiken). Miari, forklarer Hassans hensigt med mødet således: *'Han kommer udelukkende for, at der skal ske et eller andet, så han kan sige: 'hvad sagde jeg'. Nu tager jeg derhen og håner Koranen. Så kommer der ti unge mænd og opfører sig uhensigtsmæssigt, og så er profetien gået i opfyldelse. Han er i bund og grund bare en ung dreng, der vil ses, forstås, bekræftes og provokere.'* (ibid.). Khatib taler om, at han direkte ikke bryder sig om, at Hassan kommer og spørger ophidset: *'For hvorfor kommer han? Kommer han med fred? Kommer han for at provokere og søge den bekræftelse, han allerede har fået. Der kom 1000 mennesker på Syddansk Universitet. Medierne er oppe at køre. Perkerne er oppe at køre. Er det ikke nok?'* (ibid.).

Begrebssammenhængene der bliver italesat er provokation, bekræftelse og opmærksomhed som hensigtserklæringer for besøget i Vollsmose. Hassan eget modsvar og besøgets hensigt italesættes som: *'Jeg er her udelukkende på grund af min poesi og på grund af digtene. Det har været mit belæg og min grund til at tale om disse ting. Uden digtene ville jeg ikke være her og ikke have noget at tale om. Det, synes jeg, at man skal huske. Og selvfølgelig er der nogle, der bliver provokeret, og selvfølgelig er jeg provokerende og siger ting, der gør folk vrede. Men du har også selv et valg, om du vil se ud over provokationen og se, hvad budskabet går ud på.'* (ibid.).

³⁵ En oplæsning der skulle afholdes d. 21.11.2013 på Vollsmose Bibliotek på aflyses, da Politiet ikke kan garantere for Hassans sikkerhed. I stedet flyttes oplæsningen til H.C. Andersen Skolen i Vollsmose d. 26.11.2013 og afholdes under intens politibeskyttelse

³⁶ Beboer i Vollsmose, 25 år, læser til socialrådgiver

I selve digtoplæsningen i Vollsmose italesætter Villemoes, hvordan det kun er en lille del af de tilstedeværende, der er repræsentanter for de muslimske indbyggere fra området. I tilskuerne er der kun *'en lille håndfuld unge muslimer og indfødte fra Vollsmose'* (ibid.).

Og det er på trods af, at Hassan i debatten italesætter vigtigheden af, at folk fra området er tilstede: *'Jeg kommer, fordi jeg synes, det er vigtigt at læse op i det område (Vollsmose, red.) i stedet for at læse op for danske mennesker, som man udmærket godt ved, man er enig med. Så i stedet for at stå der og høste klapsalver kan jeg komme ud og forklare folk, hvad jeg står for, og hvad mine digte egentlig handler om, og hvad min mening egentlig er. I stedet for at folk skal høre det fra medierne og være på sidelinje, har de faktisk chancen for at dukke op, indgå i en dialog, stille spørgsmål og få svar. Så det er for at give dem, der ikke før har haft muligheden, en stemme, i stedet for at de hele tiden bliver generaliseret af mig eller andre eller af dem selv.'* (ibid.). Hassan vil gerne i dialog med det kulturelle bagland, men dette ønske opfyldes ikke, hvilket Khatib udtrykker klart: *'Jeg vil helst vise min foragt ved at opfordre alle til at blive væk. For hvis der kun kommer danskere og sidder og hører ham læse digte op, så bliver det eddermaneme kedeligt.'* (ibid.).

Under samme debat i Vollsmose italesættes *'en ung mand fra Vollsmose'*, som synes, at det er fint, at Yahya Hassan skriver digte, men føler sig alligevel stødt. Han sætter samtidig spørgsmålstejn ved, om alle unge fra ghettoen har det som Hassan, hvorpå Hassans respons er: *'Jeg har mistænkeliggjort alle muslimer, det er det, du prøver at sige? Det, som jeg har gjort, er, at jeg har skrevet en personlig historie. Hvis den ikke passer på dig, så har det ikke noget med dig at gøre. Så skal du jo ikke føle dig truffet. Så kan du tænke: 'Jeg er en af de gode, jeg er en god muslim, jeg er et godt menneske, jeg har en god familie'. Og hvis du alligevel har et problem, så skal du jo gøre det, du gør lige nu: Stille dig op og sige, at 'jeg ikke er sådan, jeg er ikke en ghettodreng'. Nu har du vist, at du er en af de gode. Og det skal du have tak for.'* (Villemoes, 2013b, Weekendavisen).

Den kollektive identitet som *muslim* træder i kraft igen, og Hassan kan ikke få lov til at fortælle sin historie som en *personlig historie*. Igen er begrebssammenhængende *generaliserende* og *bekræftelse af fordomme* på spil, når der ytres på fællesskabets vegne. En anden pointe er, at *ghettodrengen* altid vil repræsentere 'det dårlige', samfundets bund. Man kan så spørge sig selv, hvad Hassan så repræsenterer med sin personlige historie som ghettodreng, og det faktum, at han kun vedkender sig en ghettoidentitet – perkeren. Måske er han ikke interesseret i at repræsentere 'det gode', hvad det nu end går ud på. Erbil Kayas position i diskursen bliver også med den

kollektive muslimske identitet for øje, når han udtaler sig om, hvordan han *'i modsætning til den unge og fremadstormende Yahya Hassan'* ikke vil *'være vand på mediernes mølle i den disciplin, der hedder at være forræderisk over for sin egen sociale klasse og få ubegrænset taletid, så længe man 'ærligt' vil stå frem og kritisere sine 'egne', helst gerne med en direkte og indirekte henvisning til etnisk, kulturel og religiøs analfabetisme hos sine »egne« som begrundelse for, hvorfor ens liv har udformet sig med kriminalitet til følge.'* (Kaya, 2013, Berlingske). Forræderi, selvkritik, og etnisk, kulturel og religiøs analfabetisme hos sit eget bagland er den begrebsmæssige sammenhæng. Kaya italesætter, hvordan Hassan forsøger at begrunde hans egen kriminelle løbebane med fællesskabets *'analfabetisme'*, hvor Kaya ser denne italesættelse af Hassan som forræderi. Os og dem begrebet er også tilstede i ytringen, hvor Hassan repræsenterer fællesskabet over for medierne, og udstiller dem for at få *ubegrænset taletid*. Pola Rojan Bagger udfordrer denne påstand ved at italesætte, hvordan Kaya *'ved at udpege medierne under ét som bagmændene til Hassans forræderiske korstog sætter (...) streg under et alt for velkendt fjendebillede i mange indvandermiljøer: Alle danske medier bedriver i større eller mindre grad fremmedfjendsk hetz mod indvandrere i almindelighed og muslimer i særdeleshed. Det forstærker kun alvoren af Hassans forræderi at kæde ham sammen med de i forvejen racistiske danske medier. Det giver samtidig næring til billedet af de trængte, kuede indvandrere, der er ladt i stikken af danskerne og derfor er bedst tjent med at holde afstand til det omgivende samfund.'* (Bagger, 2014, Berlingske).

Erbil Kaya køber ikke Hassans præmis om *ærlighed*, og ser det snarere som et udtryk for selvisk selviscenesættelse og muligheden for at få *taletid* som bevæggrund for Hassan. Hassans modsvar i denne henseende er: *'Jeg har bare skrevet en digtsamling. Det er jo alle mulige forskellige ting, jeg bliver taget til indtægt for. Og det kan jeg ikke styre. Muslimerne bruger jo også mig i en dagsorden. For der er en dagsorden, der hedder offerrollen. Hvor det hele enten er Vestens skyld, eller Yahya Hassans skyld, eller en eller andens skyld. Jeg kunne sagtens være diplomatisk og være gået ud stille og roligt. Men jeg er ligeglad med folks anerkendelse, om det er fra danskere, arabere, muslimer. Jeg er ligeglad. Det er ikke det, jeg er her for. Jeg er ikke kommet her for at være pædagog'* (Villemoes, 2013b, Weekendavisen).

Han frabeder sig *repræsentationsmærkatet* fra det muslimske fællesskab og ønsker ikke anerkendelse fra en bestemt gruppe, om det er danskere, arabere eller muslimer er underordnet.

I diskursen ytrer Rojan Bagger sig på anderledes vis ved at sætte fokus på den *'sociokulturelle*

illoyalitet fremfor Hassans *'bredsides mod islam'* som forklaring for fællesskabets provokation over ytringerne, og opbygger tesen omkring *'en stærkt uniformerende, flertalsfjendtlig kultur i mange indvandrer kredse'* (Bagger, 2014, Berlingske). Bagger udfolder kampmetaforen og beskriver, hvordan *'mange pikerede indvandrere'* formanende råber *'Ro i geledderne'*. Når Yahya Hassan *'reciterer'*. Han kobler den voldsomme reaktion i debatten fra det muslimske fællesskab til en forestilling om, at Hassan er *'en af deres egne'*. Hassan er en *'afhopper'* og det tager man ikke let på. Det er et *'socialt kontraktbrud'* i det muslimske miljø at kritisere *'kollektiv ejendom'*. Den stærke gruppefølelse og fællesskabsidentitet eksisterer på trods af at andre *'minoritetsstemmer i den danske debat tit har travlt med at slå fast, at det er meningsløst at tale om indvandrere som en sammentømret gruppe'* (ibid.). Den stærke gruppeidentitet *'eksisterer (...) blandt især muslimer i Danmark på tværs af nationaliteter og sociale klasser. Der er tale om en stærkt uniformerende social kontrol, hvis bærende parole foreskriver, at indvandrere og efterkommere i det danske samfund altid vil blive behandlet som fremmede og i bund og grund er uønskede.'* (ibid.). Derfor bliver Hassans personlige bevæggrunde ikke accepteret af *'hans eget'* fællesskab, da de ser varetagelse af *'kulturarven'* som væsentligere.

Rogan Bagger stiller samtidig et spørgsmål rettet til fællesskabet: *'Hvis flertalsdanmark og afhoppere' ikke må tale om problemer i muslimske minoritetssamfund, hvad holder så muslimerne tilbage fra selv at adressere dem?'* (ibid.).

Rune Lykkeberg³⁷ italesætter hvordan man kan være *'fanget mellem loyalitet over for hjemstavnen og friheden i den nye verden'* (Lykkeberg, 2013, Politiken), hvor Hassan italesættes som en, der har brudt med hjemstavnen (det muslimske fællesskab) og fundet friheden. Han *'svigter det gamle fællesskab og tilpasser sig det nye selskab'* (ibid.). Og konsekvensen er en *'bebrejdelse'* fra fællesskabet og *'det er derfor, det kan være så ensomt at frigøre sig fra det sted, man kommer fra, og træde ind i et nyt rum.'* (ibid.).

Frauke Giebner italesætter også bruddet med baglandet, og beskriver, hvordan det kan være hårdt, selvom det var forventet: *'Yahya Hassans mor og søskende har været til en af hans digtoplæsninger i Aarhus. (Hassan: de var ikke så begejstrede, altså) Han sænker hovedet og stemmen og fumler med iphonens cover (Hassan: De siger, jeg lyver og jeg overdriver og sådan noget) Reaktionen kommer ikke bag på ham, og alligevel rammer den'* (Giebner, 2013, Information). Hassans egen

³⁷ Kulturredaktør på Politiken

ven, Ali K., taler om, hvordan Hassan skal holde sig væk fra fællesskabet: *'Yahya er min ven, og jeg vil gerne tale med ham. Men stemningen i kvarteret er helt klart, at han ikke er velkommen her. Der er rigtig mange, som er sure på ham på grund af det, han skriver og siger.'* (Skjoldager, 2013, Politiken)

Opsummering

Ved hjælp af ovenstående gennemgang af arkivets ytringer har jeg identificeret begreber og begrebssammenhænge som *os og dem*, *religiøs hykleri*, *dogmatisme* og *analfabetisme*, *offentlig kritik er stigmatiserende* og *ubetinget loyalitet*, hvilket kobles til en *stærk kollektiv identitet* som er det muslimske kulturreligiøse fællesskab. Det religiøse er forbundet med fællesskabet, og er ikke til at komme udenom. Som Khankan bekender: *'Islam er fællesskabets religion, og det er en vigtig del af kulturen og religionen, at man skal føle fællesskab ikke med familien og naboen, men også med andre.'* (Khankan, 2013, Politiken)

Objekter, der er bundet til Yahya Hassan, er næsten udelukkende negativt ladet som *islamkritiker*, *perker*, *forræder*, *blasfemiker*, *uærlig* og *utroværdig*. Da den diskursive strategi er centreret omkring en kollektiv identitet om det muslimske fællesskab, har jeg identificeret en *fællesskabsdiskurs*. Yahya Hassan kan ikke grundet den stærke kollektive identitet ses som en personlig beretter, og får derved herostratisk berømmelse i fællesskabet. Han ses som en opmærksomhedshungrende provokatør, der er ligeglad med konsekvenserne af hans udtalelser, hvilke kan misbruges af højreorienterede populister i debatten, og derved bekræfte den hvide majoritets fordomme om muslimer. Et positivt ladet objekt i fællesskabsdiskursen er Hassan som *kulturkritiker*, hvor han ses som en frontløber for forhåbentlig mange flere etniske stemmer derude, der opmuntres til at gøre det samme. Dette identitetsobjekt får dog ikke særlig meget plads i fællesskabsdiskursen, grundet den stærke identitet som én, der har valgt at bryde med fællesskabet og derfor i sidste ende misbilliger dette. Uanset om objekterne er negativt eller positivt ladet går de alle på en identitetskonstruktion, hvor Hassan får en kulturel *afhopperidentitet*. Hassans identitet er som i klassesdiskursen tilknyttet en *'perkeridentitet'* selvom denne er udenfor fællesskabet. Hassans *'ghettostemme'* klassificeres som *utroværdig*, *generaliserende* og i som én, der direkte *lyver*. Derved er stemmens *'autencitet'* og ægthed ikke accepteret fuldt i fællesskabsdiskursen modsat klassesdiskursen. Som i klassesdiskursen er det ligeledes muligt at iagttage et begrebsnet der består af *ansvar*, *ytringsfrihed* og *repræsentation*. Hassan objektiveres i diskursen, som én der bryder med et

kollektivt tabu ved at ytre sig, og konsekvensen bliver, at han udgrænses af fællesskabet. Det kollektive ansvar om 'at holde tæt' brydes. Samtidig italesættes der i diskursen, hvordan det er nødvendigt at kigge ud over den umiddelbare provokation og tage et individuelt ansvar og få en personlig stemme for at bryde med den kollektive fællesskabsidentitet. Fællesskabsdiskursen viser, hvordan, om Hassan vil det eller ej, eller om fællesskabet vil det eller ej, han er en repræsentant for den kollektive identitet, men kun som én, der har brudt med den. Den præmis accepteres i næste tematiske del, hvor Yahya Hassan ses som vidnesbyrd for et liv i ghettoen, og som én, der kan bekræfte en kamp, der eksisterer intern i miljøet mellem 'de gode' og 'de onde'.

III. Kampen for individets frihed

Gennem arkivet er det tydeligt at se, hvordan der i ytringerne danner sig et begrebsmæssigt mønster, som begynder at tage form som en polemisk diskussion om *ytringsfrihed* mellem det politiske højre og det politiske venstre.

Det politiske venstre er ifølge Villemoes '*Politikens læsere*', og '*de intellektuelle nydanskere* (der, red.) *prædiker menneskerettigheder i Mellemøsten* (og, red.) *vender det døve øre til problemerne i deres egen baghave. (...) Det er bare erkendelser, mange* (venstreorienterede, red.) *har haft svært ved at acceptere, og som normalt er associeret med en anden kant i debatten. Man kan undre sig over, at mange først lytter til skrækhistorierne nu, hvor de påtales af sådan en rigtig autentisk person fra ghettoen. Normalt er det jo let at afvise de samme budskaber som hetz og stigmatisering*'. (Villemoes, 2013a, Weekendavisen). Ved hjælp af begreber som *erkendelser*, *skrækhistorier* og *autentisk person* dannes et begrebsnet, som antyder, at den politiske venstrefløj ikke har ville indse indlysende forhold om etniske minoriteter, førend de ytres af en 'ægte' *person fra ghettoen*. I dette tilfælde står højrefløjen som oppositionen, der har skreget op om disse *skrækhistorier* uden at blive hørt.

Det politiske højre er '*den politiske, akademiske og journalistiske fløj, som argumenterer for modsætningsforhold mellem dem og os - og som er åbenlyse modstandere af multikultur*' (Khankan, 2013, Politiken) og dem, som har '*ophøjet ham* (Hassan) *til deres nye præmieperker og brugt hans personlige historie til at føre bevis for deres racistiske fordomme.*' (Awad, 2013, Information). Hassan italesættes som '*den perfekte solstrålehistorie- en knægt, der havde brudt med det indvandrerbagland, hvis mørke han nu kunne bruges til at bekræfte*' (ibid.).

Begrebssammensætningerne *os og dem, modstandere af multikultur, præmieperker, racistiske*

fordomme, mørke tegner et billede af den politiske højrefløj som fordomsfuld, indskrænket, racister som misbruger Hassan i bekræftelse af deres eget homogene selvbillede.

Flemming Rose³⁸ italesætter, hvordan *'fronterne i debatten (højre- og venstrefløj, red.) har omsider sat sig i bevægelse (...) af to grunde. Den første er det arabiske forår. (...) der er en voksende erkendelse i mange af de samfund (de mellemøstlige, red.) af, at islam er magt, religion bliver brugt til øve social kontrol og bygge hierarkier. Den anden grund har et navn. Yahya Hassan. Den unge digter (...) (er, red.) langt fra blevet mødt med den samme fordømmelse på venstrefløj og blandt dem, vi plejer at kalde de kulturradikale (...). Yahya Hassan er (...) som en frihedskæmper på versefødder.* (Thorsen, 2013, Politiken) 'Det Arabiske Forår' politiske dagsorden bliver af Rose italesat entydigt ud fra en forklaringsmodel, hvor islam er grunden bag protesterne. Protesternes socioøkonomiske og politiske forhold som arbejdsløshed, høje fødevarerpriser, magteliternes korrupition, nepotisme, udtømmning af landenes værdier af (vestligt støttede) diktatoriske regimer annulleres³⁹. Det er udelukkende islam og dens undertrykkende mekanismer, der er skyld i oprøret. I den sammenhæng er Yahya Hassan en *frihedskæmper* og han kæmper ved at have *stærkt kritiske udtalelser om islam og kulturen i visse indvandrer kredse* (ibid.). Igen bliver der i denne diskurs, som i *klassediskursen*, trukket på den politiske diskurs om 'Det Arabiske Forår'. Koblingen er i denne henseende ikke den etnisk-arabiske, men den islamiske. Der er en bevægelse i gang, hvor (liberale) arabere, om det er i udlandet eller i Danmark, kæmper en kamp mod de undertrykkende islamiske værdier.

Rose taler om, at de individuelle frihedsværdier skal prioriteres, og *Yahya Hassans eksempel har udfordret dem, der har været fokuseret på gruppen. (...) Han tydeliggør svagheden i at dele samfundet op i grupper. I et demokrati skal man selvfølgelig beskytte minoriteterne. Man må bare ikke glemme, at samfundet i sin tolerance må prioritere individet over gruppen. For i et demokrati er den centrale minoritet individet, og vi skal alle sammen have frihed til også at overskride vores gruppes grænser.* (ibid.) Der trækkes på et neoliberalt verdenssyn, hvor individet må prioriteres over gruppen, og Rose udtrykker, hvordan *dissidenter* som Hassan skal have lov til at ytre sig, og hvordan det er samfundets ansvar at beskytte dem: *'Den største udfordring er at skabe et rum, hvor dissidenter i miljøer, som har en form for undertrykkende (islamisk, red.) praksis, kan komme til orde. Og der tror jeg, at det er meget vigtigt for Yahya Hassan og andre dissidenter, at samfundet*

³⁸ Forfatter, journalist og Udlandsredaktør på Jyllands-Posten

³⁹ Se Tahar Ben Jelloun: *'Det Arabiske Forår'*, (2011) og Lasse Ellegaard: *'Det Forrykte Forår'* (2012)

slår ring omkring dem. Fuldstændig utvetydigt og kompromisløst ' (ibid.).

Som udtrykt i en Leder i Information ser *'ytringsfrihedsforkæmperne* (det politiske højre, red.) *ham som en helt og som et symbol på den højere sag, de kæmper for. De kan eksempelvis finde på at sammenligne ham med Lars Hedegaard, helt uagtet at der er en verden til forskel på en islamofob, der har gjort kampen mod 'mørkemændene' til en generel og ensidig kulturkamp, og så en ung mand, der i digterisk form skriver om sin opvækst i et muslimsk miljø. Der er lige præcis forskellen mellem det alt for generelle og det individuelle* ' (Nielsen, 2013, Information). Det politiske venstre er dog ligeså hurtig til at ophøje ham til *'et symbol på noget større: (...) de kulturradikale eller caffè latte-segmentet elsker Yahya Hassan (...)* Og når de kulturradikale elsker Yahya Hassan, så har deres tale ofte alle forelskelsens patetiske og bedrageriske kendetegn. Endelig, endelig, endelig er han der, den savnede elskede. Den, de har ventet på i så mange år. Det er ren Yahya-Mania. ' (ibid.).

Kulturkampen som nævnes i ovenstående ytring, er et begreb, der er udpræget fokus på i diskursen. Det bliver positioneret som *'det vigtigste, Hassan bibringer debatten (...)* Han tydeliggør nemlig det, der hele tiden er foregået, men som alt for mange har overset: at der i skrivende stund raser en kulturkamp blandt danske muslimer ' (Villemoes, 2013a, Weekendavisen). Hassan bliver repræsentant for den *'progressive, sekulære og liberale fløj i denne kulturkamp* ' som vil *'leve i fred og frihed uden konstant at skulle værne om og udvise respekt for familien, kulturen og religionen* ' (ibid.). Hans modstandere, er dem der står for den anden fløj, er derved dem, der værner om *traditionen, familien og religionen. Kampen bliver 'en kamp om (...) værdier, kultur og religiøs identitet.* ' (ibid.).

Hassan selv udtrykker det modsatte når han siger: *'Det handler om vilkår. Jeg skriver om selvbiografiske digte fra underklassen om et historisk forældresvigt. Jeg er ikke nogen rollemodel eller forbillede for andre unge nydanskere* ' (Omar, 2013b, Politiken).

Denne erklæring bliver alligevel overhørt, og positioner i diskursen fortsætter med at italesætte Hassan som repræsentant for den liberale frihedskamp: *'Men hvad med den moralske kamp? Yahya Hassans poesi varsler en gryende moralsk kamp med forældregenerationen om, hvilke værdier og normer, nydanske unge vil stå på mål for i samfundet. (...) Et nyt perspektiv på, hvad det vil sige at være ung, nydansk samfundsborger, hvor religion og kultur gerne skulle ende i at spille nul rolle*

for deres rolle i samfundet. (Dalsbæk, 2013, Berlingske). Dalsbæk beskriver endvidere, hvordan Hassan *'han har fingeren dybt inde i såret'* på de kulturelle religiøse og derfor får *'religiøst motiverede trusler'*. Her synes metaforen om såret at indikere, at modreaktionen fra muslimer er så voldsom, fordi de godt er klar over, at der er et åbent sår i miljøet. Og det åbne sår er konstitueret af religiøs hykleri, dogmatisme og middelalderlige værdier. Derfor er der fra (nydansk) liberal front *'noget at kæmpe for'* og *'noget at være solidarisk med'*. (ibid.). Os og dem –begrebet kan identificeres i denne diskurs, hvor modsætningsforholdet er de frie (vestlige) værdiers forkæmpere over for de ufrie (ikke-vestlige) muslimske forkæmpere. Som Awad artikulere: *'Os og dem'-diskursen bekræfter kun den modkultur, som nogle indvandrerdrøge stolt regner sig selv for at være en del af. En diskurs, der simplificerer indvandrersamfundet, og som ikke afføder løsninger, men kun skaber fordomme og simplificerer komplekse sociale problemer til udelukkende at være baseret på et kulturelt eller religiøst fundament.* (Awad, 2013, Information).

Det er dog ikke indlysende, at Hassan skulle sympatisere og være solidarisk med én bestemt gruppe i diskursen. Som Masri udtaler *'han (Hassan, red.) forstår ikke, hvorfor digtene og hans udtalelser har fået nogle etniske danskere til at hylde ham som et forbillede.'* (Masri, 2013, Berlingske) Og Hassan fortsætter: *'Jeg er bare digter. Men jeg kan ikke styre folks tanker'* (ibid.) Frauke Giebner udtaler også at *'hans digte har de seneste uger sat en dagsorden i medierne - én, som ikke nødvendigvis er hans egen - og på en måde havde han set det komme.'* (Giebner, 2013, Information) Og Hassan selv udtrykker det også meget klart: *'En perker, der pludselig kritiserer det miljø, han kommer fra, sådan én er der mange, der kan bruge.'* (ibid.).

Men Hassan understreger at han ikke ønsker at objektiveres som *'præmieperkeren'*: *'De (medierne, red.) vil have en præmieperker. Men jeg er sgu da ikke nogen Naser Khader, Farshad Kholghi eller Hassan Preisler, der spiller på præmieperkeridentiteten.'* (Omar, 2013b, Politiken).

Erbil Kaya udtrykker én dagsorden i medierne således: *'Der er en tendens i tiden til, at den sociale virkelighed og de socioøkonomiske forhold ophæves og tømmes for indhold, når det gælder mennesker med en anden etnisk baggrund, og i stedet erstattes og forklares med disse menneskers iboende kulturelle og religiøse dårligheder, som ikke lader sig forandre. Med andre ord lader der til i den offentlige debat at være en konsensus om, at det tilsyneladende ikke lader sig gøre at ændre de etniske minoriteters - særligt de muslimske - reaktionære levevis i form af undertrykkelse, forældede æresbegreber, middelalderlige livssyn mv. I det lys kan medierne ikke få nok af Yahya*

Hassan, der tilsyneladende betragtes som en, der tager et opgør med dette. ' (Kaya, 2013, Berlingske).

Tesen om, at der skulle være en værdikamp i gang udfordres af flere stemmer i diskursen. Awad italesætter det således: *'Jeg er læge og indvandrerkvind i en og samme person. Når det er lykkedes for mig at kombinere de to forhold, skyldes det ifølge den herskende indvandrerdiskurs, at jeg som en dydig indvandrerpige har siddet flittigt og terpet hjemme, så jeg kunne få en uddannelse og skaffe mig adgang til den helt uhørte danske frihed. For succesfulde indvandrerhistorier bliver helt selvfølgeligt betragtet som anomalier. De er solstrålehistorier, og i indvandrer miljøet skinner solen ikke særlig meget, synes de fleste at mene. Ét er sikkert: Solstrålehistorier bliver aldrig misbrugt i generaliseringens navn.'* (Awad, 2013, Information).

Så når Awad italesættes i diskursen er det ikke som en undertrykt indvandrerkvind, som har kæmpet for at få individuel *dansk frihed*. Hun er ikke en anomalitet, en undtagelse, en solstråle der skinner i det ellers mørke *Perkerland*. Hun kan ikke bruges til at bekræfte allerede eksisterende fordomme og har heller ikke en agenda om at være frihedskæmper for såkaldte frihedsværdier. Awad forklarer den simplificerede opfattelse af *Perkerland*: *'Når det er en perker, der kritiserer Perkerland, så synes vi, det er helt i orden at koge suppen på fordommene uden at reflektere nævneværdigt over det. Vi overser, at der eksisterer forskellige socialklasser, forskellige etniciteter og tankegange i Perkerland.'* (ibid.). Det besværliggør samtidig et os og dem – begreb, hvis fronterne i indvandrer miljøet ikke er så tydelige og sort-hvide. Som Khankan bekender i hendes læsning af Yahya Hassans digt: *'i skolen må vi ikke tale arabisk. Derhjemme må vi ikke tale dansk, siger Yahya Hassan i digtet 'Barndom'.* Sætningen kan tolkes som en kritik af ghettomiljøets og det danske samfunds manglende rummelighed, når det kommer til den dobbelte loyalitet, dvs. retten til at praktisere, bære og forene flere sprog og traditioner med stolthed. Sætningen udtrykker også en kritik af den sort-hvide retorik og diskrimination, der desværre hersker i nogle muslimske hjem såvel som ude i dele af samfundet. ' (Khankan, 2013, Politiken).

Opsummering

Gennemgang af ovenstående tematik identificerer begreber og begrebssammenhænge, som især kobles til en forståelse af henholdsvis *højre- og venstrefløj*en i det politiske spektrum, og hvor Hassan

holdes som repræsentant for begge⁴⁰. *Det politiske højre* tegner et billede af *venstrefløjen*, som de naive *kulturradikale*, der ikke har villet *erkende* problemerne i *indvandrerminderetets dogmatiske og reaktionære levevis*, som udtrykker sig i *frihedsundertrykkende værdier* og *social kontrol* før en *autentisk stemme* italesatte dem. Perkerstemmen taler derved igen sandt modsat i fællesskabsdiskursen, hvor dette blev betvivlet. Højrefløjen har til gengæld hele tiden været konsistente og ment det samme: at *ytringsfriheden* skal *forsvares* mod *dem*, der modarbejder den. Vi skal *vælge side* i den *interne værdikamp* hos især unge *nydanskere*. Den 'rigtige' side er den, der repræsenterer de *frie, danske og individualistiske værdier*. Den 'forkerte' side er den *modkultur*, som især unge *indvandrerdrøge* repræsenterer, og som forsvarer *traditionen, religionen og familien*.

Det politiske venstre italesætter *højrefløjen*, som *dem*, der insisterer på *os og dem* – retorikken, og som *modstandere af multikultur*. De er *dem* med de *ensidige, homogeniserende og islamofobiske værdier*. De har travlt med at tegne et billede af *Perkerland* som et sted med evig *mørke*, hvor der eksisterer en kulturel *værdikamp* mellem de frihedssøgende *liberale nydanskere* og de undertrykkende *muslimske indvandrere*. De er *ytringsfrihedsnarkomaner*, der har travlt med at *stigmatisere* en hel *minoritetsgruppe* på grund af egne *racistiske fordomme*. De glemmer *værdien af mangfoldighed og multikultur*. Ovenstående begrebsnetværk har gjort det muligt for mig at iagttage en diskursiv strategi som konstruerer en *værdidiskurs*.

Kendetegnet for begge værdipolitiske fløje er en bekræftelse af hinanden som hinandens modbilleder i et *os og dem* – begrebsnet. I forhold til konstruering af identitet gælder især dette *os og dem* – skel i højrefløjen. Hassan tilegnes identitetsobjekterne *liberal, helt, frihedskæmper* og *forsvarer af ytringsfriheden*. For den danske kulturradikale venstrefløj er han den *autentiske stemme, ghettostemmen*, som er længe ventet. *Perker* er det eneste identitetsobjekt som bruges både af højre- og venstrefløjen, og af danskere og nydanskere som taler i værdidiskursen: i højrefløjen som *perker* med de *rigtige værdier*, som nydanskerne i værdidiskursen beskriver på sarkastisk vis som en *solstrålehistorie* og en *anormalitet* samt i venstrefløjen som en autentisk *perkerstemme*. Dét, der gør sig gældende, er et ideal om *perkeren*. En sidste italesættelse af perkeridentiteten er som én, der rummer *modsætninger, multikultur* og en *dobbelt loyalitet* (loyalitet over for flere kulture, sprog og religioner). Fælles for dem alle er et identitetsobjekt, der konstrueres ud fra et ideal om de rigtige og ægte værdier, hvilket leder frem til, at der i værdidiskursen kan identificeres

⁴⁰ Se bilag D som viser en tegning i publiceret i Information. Den illustrerer dette forhold meget tydeligt.

en værdiidealistisk identitet. Som i de to foregående diskurser gør det *ansvars-*, *ytringsfriheds-* og *repræsentationsbegrebsnet* sig gældende i værdidiskursen. Hassan som objekt for værdiidealistisk identitet tager ansvar for at beskytte ytringsfriheden og de gode demokratiske værdier og gøres til repræsentant for den 'gode' fløj i værdikampen. Samtidig italesættes der en kollektiv identitet i diskursen, som er baseret på en '*præmieperkeridentitet*', hvor perkeren er blevet assimileret og repræsenterer den hvide mands norm. I næste og sidste tematiske del, vil det vise sig, hvordan spørgsmålet om ytringsfrihed tager en anden og mere kompliceret form. Den kommer i høj grad til at omhandle begreber om minoritets- og majoritetsforhold.

IV. Ansvaret for at repræsentere 'den Anden'

Hen mod slutningen af debatten⁴¹ er det muligt at iagttage i arkivet, hvordan der i stigende grad italesættes begreber som *repræsentation af minoriteter*, *strukturel racisme* og *latente fordomme*, en *hvid offentligheds manglende selvkritik*, og teoretiske begreber som *postkolonialisme*, *diaspora* og *mimicry*⁴². Alle disse begreber blev under samme fane, og på en noget 'kluntet' måde, kaldt for 'hvidhedsdebatten' i aviserne og de sociale medier (Hansen, 2014a, Information). Den startede med en svensk anmeldelse⁴³ af digtsamlingen i forbindelse med udgivelse af bogen på den anden side af Sundet. Athena Farrokhzad italesætter at debatten ikke handler om: '*hvordan et værk fremstiller et kollektiv, men hvad selve debatten (om værket, red.) siger om kollektivets sociale status. (...) hvis muslimer i Norden havde billeder af sig selv, og Yahya Hassan var en af 10 digtsamlinger, som var skrevet af en ikkehvid forfatter, så ville det spille en mindre rolle. At det er fordi vi har så ringe adgang til repræsentationsressourcer - vi driver hverken storforlag eller medieselskaber - at vi er uenige om, hvordan de skal fordeles. At den danske offentlighed lyver, når den siger, at den har ventet på en stemme fra forstæderne. At stemmerne har været der i årtier, men ingen har villet lytte.*' (Syberg, 2014, Information) Karen Syberg⁴⁴ tilføjer, at 'hvidhedsdebatten' er en *debat om repræsentation*. (ibid.) Der findes ikke nok (tydelige) indvandrerstemmer i samfundet, og dem der findes kommer uundgåeligt til at repræsentere hele kollektivet. Hvordan stemmerne defineres italesættes også i debatten, hvor Ask Hansen⁴⁵ tilslutter, at det er en *intens debat om magt og*

⁴¹ Se bilag A

⁴² Begrebernes teoretiske betydning forklares i selve gennemgangen af dem forneden.

⁴³ '*Hans raseri hyllas av danska rasister*', Athena Farrokhzad: 'Aftonbladet' (22.01.2014)

⁴⁴ Kulturjournalist på Information

⁴⁵ Skribent på Information

repræsentation. En debat hvor 'særligt hvide, mandlige kritikere (har, red.) stået i skudlinjen. Ifølge kritikken er de ikke - og vil ikke blive - opmærksomme på, at de har blinde vinkler, når de anmelder og omtaler litteratur skrevet af f.eks. etniske minoriteter, fordi deres kroppe ikke har de erfaringer, den omtalte litteratur skildrer. Og mere alvorligt fordi de ubevidst er med til at definere en befolkningsgruppe, der ikke har mulighed for at definere sig selv i medierne.' (Hansen, 2014a, Information).

Repræsentation er knyttet til magten – definitionsmagten. Som Farrokhzad klarlægger: *'Problemet er ikke Yahya Hassans digtsamling, men at vi har så enormt lidt tilgang til repræsentation. Derfor må vi hele tiden stride om repræsentationen af os. Og hvis vi åbner munden og kræver at få lov til repræsentere os selv, bliver der ballade.'* (ibid.). Hun fortsætter: *'Jeg tror, det handler om kamp, om definition og om magt. Det, vi strides om, er problemformuleringsretten. Mandlige, heteroseksuelle mænd har i årevis siddet på kritikken, og selvfølgelig sker der noget, når nogen siger, at de vil være med til at skrive historien om sig selv. For dem, der altid har haft magten og defineret historien, skaber det et enormt ubehag.'* (C. Andersen, 2014, Politiken). Og Olga Ravn⁴⁶ pointerer: *'Der foregår en hård magtudøvelse, når hvide intellektuelle anmeldere siger: vi forstår din bog, vi forstår hvem du vil være og hvem du skal være. Det er de intellektuelles eller magthavernes definition af indvandrere fra underklassen og en definition, som de ikke selv har indflydelse på.'* (Hansen, 2014a, Information). I diskursen italesættes hvordan debatten om repræsentation er *en bølge gennem det litterære landskab*, og den går ud på at minoriteter gerne vil have *en større bid af den offentlige stemme.*' (C. Andersen, 2014, Politiken).

Når minoriteter i samfundet ikke kan komme til orde på egne præmisser og ikke kan definere sig selv og deres identitet som kollektiv, er det i diskursen begrebsliggjort som *strukturel racisme*. Når der er tydelige sociale uligheder og forskelle i levekår mellem hvide og ikke-hvide i et samfund, er det i diskursen begrebsliggjort som *strukturel racisme*. Når man som ikke-hvid, ikke-middelklassemand og ikke-heteroseksuel kommer til verden og bliver mødt med fordomme, i kraft af den krop man lever i, er det i diskursen begrebsliggjort som *strukturel racisme*. Indtil den svenske anmeldelse af digtsamlingen var der ifølge Zoltan Ará⁴⁷ *'kollektiv vedtagelse af bogen som en autentisk stemme. Den hvide offentlighed vil gerne stryges med hårene, og derfor omfavner man*

⁴⁶ Forfatter, kritiker

⁴⁷ Forfatter, kunstner

dens islamkritiske budskab. ' (ibid.). Maja Lee Langvad⁴⁸ italesætter også dette budskab på følgende måde: *'Islamkritikken er blevet fremhævet og omfavnet af offentligheden, og faderen i Yahya Hassans bog er blevet gjort til alle muslimers far'* (ibid.).

Hassan kommenterer på dette ved at slå følgende fast: *'Jeg er ikke islamkritiker. Det er ikke et islamkritisk ærinde som sådan, jeg er ude i. Min kritik er snarere en religionskritik. De ting, jeg kritiserer islam for: Religiøs indoktrinering, uforsonlighed og patent på sandheden er basale ting, der er til at finde i alle religioner.'* (Taudal, 2014, Berlingske).

Som Farrokhzad ser det, indgår *Yahya Hassans bog (...)* i en hvid samfundsorden. En samfundsorden der dikterer det normale som værende hvidt, heteroseksuelt og mandligt: som Farrokhzad siger: *'Vi andre her har aldrig været i tvivl om, hvorvidt vi ikke er hvide, ikke er heteroseksuelle eller ikke er mænd. Vi kom til verden og havde den viden umiddelbart. Vi behøver heller ikke diskutere, om der findes strukturel racisme i Norden. Du kan tage tunnelbanen i Stockholm fra den ene ende til den anden og se, at folks middellevetid falder med ti år, eller at indkomstforskellene vokser med flere hundrede tusinde om året. Det er ikke til diskussion. Sådan er det.'* (C. Andersen, 2014, Politiken).

At problematisere hvidhedens privilegier som en selvfølgelig er også Lene Myongs⁴⁹ ærinde, når hun italesætter: *'At sige, at den danske offentlighed også er en hvid offentlighed, er et forsøg på at problematisere den farveblindhed, som er meget udbredt i Danmark, og som bevirker, at den danske majoritetsbefolkning ikke behøver at forholde sig til de privilegier, der handler om hvidhed. Det skaber stor vrede at påpege dette, fordi farveblindhed opretholder en behagelig illusion om, at Danmark ikke har alvorlige problemer med racisme og forskelsbehandling af minoriteter.'* (Dressler-Bredsdorff, 2014, Politiken). Forhold som bevirker at nogle mennesker privilegeres fremfor andre i et samfundet, er forhold, der er strukturelt racistiske. De er samtidig forhold, som Myong siger, *'peger på, at den hvide majoritet kan have stærke investeringer i, hvordan minoriteterne bør forstå og se sig selv: dans, spring, hop, skift din identitet ud.'* (Bruun, 2014, Politiken).

Begrebet *strukturel racisme* og dét, som den begrebsliggøres som i diskursen kritiseres af

⁴⁸ Forfatter

⁴⁹ Forsker i transnational adoption ved Aarhus Universitet

Peer Bundgaard⁵⁰ og Niels Lyngsø⁵¹ ved at problematisere begreberne *privilegerede talepositioner*, en *hvid offentlighed* og *naturliggjort racisme*: *'Myong og Farrokhzad føler sig efter alt at dømmes marginaliserede i »et hvidt samfund, hvor racismen er naturliggjort« (Myong). De oplever, at ikkehvide mennesker har vanskeligt ved at komme til orde på egne præmisser i »en overvejende hvid offentlighed« (Farrokhzad). (...) ingen indtager en neutral og universel position, hvorfra der retfærdigt kan dømmes om, hvem der må sige hvad i hvilken sammenhæng. Derfor er forestillingen om en 'hvid' offentlighed også problematisk.* (Bundgaard & Lyngsø, 2014, Politiken).

Derved lægger Bundgaard og Lyngsø for dagen, at ingen - herunder også den hvide, heteroseksuelle, middelklassemand - indtager en *neutral og universel position*, og udbygger deres argument med, at Myong, Farrokhzad og Hassan allerede har adgang til den hvide offentlighed: *'Yahya Hassan er en af de mest omtalte personer i den danske offentlighed det sidste halve år. Hans digte er udkommet på det mest prestigefyldte - ' hvide'? - forlag, Gyldendal. Tilsvarende får Farrokhzad i Sverige udgivet sine digte hos Bonniers, og hun skriver desuden for Aftonbladet. Hun har altså ikke problemer med at komme til orde i den svenske offentlighed. Heller ikke Myong står udenfor: Hun er ansat på et universitet, anerkendt som forsker og har forholdsvis nem adgang til medierne.'* (ibid.).

Argumenter lyder her, at der jo er Hassaner, Farrokhzader og Myonger ude i den hvide offentlighed til at repræsentere minoritetsstemmerne, ergo er der ikke noget problem med at komme til orde i det majoritetsstyrede samfund. Hvor mange stemmer der er eller om de formår at repræsentere *alle* minoritetsstemmer, og om man overhovedet *kan* repræsentere så forskelligartede stemmer bliver ikke problematiseret. Bundgaard og Lyngsø mener, at det er at gøre *'minoriteterne en bjørnetjeneste ved at bilde dem og andre ind, at offentligheden er forbeholdt ' hvide' værdier, eller at der bør laves andre offentligheder med andre farver. For dermed bidrager de til at fastholde den skævhed, de vil bekæmpe. De cementerer opfattelsen af, at offentligheden er lukket land for dem, der ikke pryder sig med majoritetens tanker, skikke og værdier.'* (ibid.).

Et modsvar til dette argument kommer fra Julie Sten-Knudsen:⁵² *'Det bedste ville da være, hvis alle kunne skrive lige, hvad der faldt dem ind uden at bekymre sig om modtagelsen. Men jeg kan godt forstå, at man fravælger at skrive bestemte ting for at beskytte sig selv mod at blive misbrugt i debatten. Eller for simpelthen at bevare fokus på det, man synes er vigtigst.'* (Hansen, 2014b,

⁵⁰ Forfatter, forsker ved Institut for Æstetik og Kommunikation – Center for Semiotik, Aarhus Universitet

⁵¹ Forfatter, lyrikanmelder på Politiken

⁵² Digter, cand.mag. i Litteraturvidenskab

Information). Hun fortsætter med at italesætte at *'når receptionen af Yahya Hassans bog nærmest kun handler om Yahya Hassans opgør med sin muslimske baggrund og samtidig forparrer den systemkritik, der også leveres, giver det god mening, at for eksempel Athena Farrokhzad føler, hun bliver nødt til at censurere sig selv.'* (ibid.). Hassan bliver dermed placeret i en virkelighed, som allerede eksisterer på nogle bestemte præmisser. Derfor kan dette forhold, ifølge Sten-Knudsen, ikke tages ud af ligningen, hvilket samtidig gør Hassan til et subjekt, som skal tage moralske og etiske spørgsmål med i sine overvejelser, da han ytrer sig i *'den virkelige verden'*, da hans ytringer altid vil repræsentere andre end kun ham selv. Mette Moestrup⁵³ uddyber dette: *'I stedet for at angribe forfatteres eventuelle selvcensur kunne vi jo også prøve at ændre det vilkår ved at insistere på en mere nuanceret debat og også give plads til de stemmer, der kritiserer majoritetens normer.'* Og deler Farrokhzads bekymring for det, hun kalder *et racistisk Norden*. Hassan bliver af både Moestrup og Farrokhzad beskrevet i form af en splittelse mellem *beundring* af hans mod og sprog og *kritik* af hans *forklaringsmodeller* (ibid.).

Problematikken vedrørende den hvide majoritets latente fordomme om, hvad Yahya Hassan er symbol på bliver også udtrykt diskursen. Som Louise Lund Liebmann⁵⁴ taler om: *'Hassans fortælling, og ikke mindst fortællingen om Hassan, var sandsynligvis ikke fundet så læseværdig, hvis ikke det var for den privilegerede talesituation, som hans palæstinensiske etnicitet tildeler jegfortælleren (...) han (...) bekræfter det, vi som samfund allerede latent antager: at etniske minoriteter tilhører en afvigerkultur, hvorfra problemerne stammer. På denne måde understøtter Hassan (...) majoritetens problemopfattelse, der opretholder et ulige magtforhold mellem minoritet og majoritet. (...) for Hassan medfører den narrative positionering som kulturel afhopper imidlertid, at der opstår en privilegeret talesituation, der forenklet sagt får samfundet til at lytte - og anerkende'* (Liebmann, 2013, Politiken).

Liebmann anfægter Hassans beretning *'som en åbenbart tiltrængt 'oprørsstemme' i samfundets diagnosticering af minoritetsetniske forældres systematiske svigt af deres børn'* og ser, hvordan Hassan som *'autentisk vidnesbyrd, afholder vægtige røster sig fra at diskutere hans for majoritetssamfundets behændige budskab om, at den minoritetsetniske forældregeneration alene er ansvarlig for integrationsproblemerne.'* (ibid.).

⁵³ Forfatter

⁵⁴ Ph.d.-studerende, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet

Majoritetens opfattelse af at etniske minoriteter tilhører den samme problemskabende afvigerkultur markeres af Selin Önder⁵⁵ som taler om, at *'YH-stormen bekræfter mig endnu engang i, at 'indvandrerddebatter' må høre op. At nydanskere bliver betragtet som en homogen gruppe er, sammen med den rådne indvandrerdiskurs, problemet i disse destruktive debatter (...)* *Virkeligheden er bare (...) at vi intet har til fælles. I debatter som disse føler vi os alle misrepræsenteret (...) den rådne diskurs (har, red.) ødelagt en hel ungdoms identitet.* ' (Önder, 2013, Politiken). Önder italesætter hvorledes forskellighed i for eksempel etnicitet, religion, social klasse, køn eller uddannelsesmæssig baggrund ophæves i den såkaldte 'indvandrerdiskurs' og *'selvom om man intet har til fælles med Yahya (...) tvinges man til at tage stilling til en debat som af offentligheden pr. automatik inkluderer én selv.'* (ibid.). Awad italesætter, hvordan hun har en bange anelse for, *'at der svælges i Yahya Hassans personlige beretning, fordi hans sorte hår betyder, at hans budskab bekræfter allerede eksisterende fordomme. En vred ung mand med en sadistisk far, der forarger os, brænder broer og sviner hvermand til, ender som en yderst beskrivende case på det muslimske samfund i Danmark.'* (Awad, 2013, Information).

Den manglende forudsætning for at læse og forstå Hassan, og derved også risikoen for at fejllæse ham, bliver italesat af Elisabeth Friis: *'Det, man kan undre sig over i forhold til Hassans bog, er, at der ikke er blevet talt om, at det her også er en underklasseproblematik. Det er ikke blevet gjort til et spørgsmål om klasse, men til et spørgsmål om et opgør med religionen. I Danmark har man læst bogen meget ensporet, det kommer til at handle om religion, mens alle spørgsmålene om klasse og køn bliver skubbet fuldstændig til side.'* (Bruun, 2014, Politiken).

Christoffer Emil Bruun italesætter, hvordan et *'samlet kor af pæredanske mænd fra den kulturelle elite (...) uddele(r) store priser til Yahya Hassan og samtidig nedgøre(r) de få, som formaster sig til at forholde sig kritisk til, hvad sådan en digtsamling mon kan bruges til. Men hvor ville det dog klæde koret af danske kritikere også at se selvkritisk på den promovning, man så uhæmmet er i gang med, og faktisk lytte til Farrokhzad og de problemstillinger, hun tager op. Jeg mener også, at det er helt legitimt, når folk fra miljøet bekymrer sig om generaliseringer, og hvad de kan bruges til. Jeg mener oven i købet, at de sidste 20 års debat i Danmark giver et historisk belæg for at interessere sig for, om kritikken af den muslimske underklasse bliver udnyttet af en populistisk højrefløj. (...) Resultatet ser vi nu: en enig flok, der prædiker kunstnerisk frihed, mens de helt glemmer nuancerne i den virkelighed, den udfolder sig i.'* (ibid.).

⁵⁵ Kandidatstuderende, statskundskab på Københavns Universitet

I diskursen kommer to yderligere begreber til at spille en central rolle *identitetsfundamentalisten* og *Identitetskarnevalisten*. De beskrives som to *positioner* en *minoritetsforfatter* kan indtage. Lars Bukdahl⁵⁶ italesætter disse to begreber i diskursen, og Maja Lee Langvad og Kristina Nya Glaffey⁵⁷ opponerer mod ham (Bukdahl, 2014b, Weekendavisen; Glaffey & Langvad, 2014, Information). Her er det Hassan som objektet *minoritetsforfatter*, der gør sig gældende. Af de to ovennævnte positioner eller kategoriseringer bliver Hassan italesat som *identitetskarnevalist*, fordi *'han leger med sin identitet (...) bærer forskellige masker, bytter rundt på rollerne, så man aldrig rigtig ved, hvor man har ham.'* (Glaffey & Langvad, 2014, Information).

Denne objektivering af Hassan som én der er *legende* med sin identitet, er ifølge Langvad og Glaffey et syn på identitet som noget *'udskifteligt'* og antyder en *'nyliberalistisk tankegang, hvor det altid er op til individet, hvor meget betydning vedkommende vil tillægge kategorier som klassebaggrund, køn og race. (...) De forhindringer, individet møder, er blot udtryk for egne mentale begrænsninger og ikke for ulige samfundsstrukturer.'* (ibid.). Bukdahl definerer i diskursen *identitetsfundamentalisten* som en, der *'fremhæver racen eller identiteten frem for alle mulige andre forskelsskabende begreber.'* Langvad og Glaffey pointerer over for Bukdahl, at han *'taler her fra en privilegeret position'* og fortsætter: *'for dig er racisme og homofobi ikke en del af din hverdag, det er ikke en del af din kropslige erfaring. Den position du taler fra, er en position, der er blind over for, at alle kroppe ikke automatisk bliver genkendt som almindelige på samme måde som din egen (...) Det er ikke kun den, der skriver om f. eks. racisme, der har race på hjernen, men også den, der tolker bøger om brunhed som udtryk for en identitetskarnevalisme.'* (ibid.).

De anfægter samtidig den legende identitet (og Hassan som repræsentant for den) som værende mere *beundringsværdigt*, og *'at kravet til legen stilles af en (Bukdahl, red.) der tilhører en del af befolkningen, der ikke hele tiden er tvunget til at forholde sig til sin race, sit køn og sin seksualitet.'* (ibid.).

I diskursen har det samtidig været iøjefaldende, hvordan begreber fra *postkolonial teori*⁵⁸ har været

⁵⁶ Digter, Litteraturanmelder på Weekendavisen

⁵⁷ Forfattere

⁵⁸ Begrebet 'postkolonial teori' kommer af begrebet postkolonialisme og er svært at definere entydigt. I bred forstand kan postkolonialisme opdeles i to betydninger. Den første er defineret som afkoloniseringsperioden efter I. Verdenskrig, og de steder koloniseringen har påvirket. Den anden betydning, som er den fremmedhedsdiskursen trækker på, er kendetegnet ved teori og litteratur, der beskæftiger sig med modstand mod kolonisatoren. Denne betydning har siden 1970'erne fået mere

markant repræsenteret. Det gør sig gældende i forhold til ovenstående begreb om *identitetskarnevalist*. Den 'eksotiske' antydning i ordet 'karnevalist' bliver fremhævet af Langvad og Glaffey, som leder *'tankerne hen på karnevallet i Rio, på letpåkledte, brasilianske kvinder, der danser for publikum, heriblandt en stor del hvide turister, får man lyst til at fremhæve. Karnevallet er jo som bekendt en gammel katolsk tradition, som kolonimagterne tog med sig til kolonierne, og som nu er et yndet turistmål for kolonisternes efterkommere.'* (ibid.).

Det beskriver en fremmed og eksotisk brun krop som repræsentant for 'den Anden' og som modsætningen til det normale og det velkendte. Som Langvad og Glaffey pointerer bliver en 'hvid krop i det her samfund genkendt som almindelig i modsætning til en brun krop. For nogle af os er det ikke muligt at 'glemme', hvilken hudfarve og seksualitet vi har, ligesom det er for andre.' (ibid.).

I et læserbrev i Jylland-posten italesætter en borger, hvordan Hassans 'messende, forfatterskoledede stemmeføring lyder eksotisk som de mongolide opvaskere i kælderen under 'Riget'', hvilket må siges i den grad at objektivere Hassan til noget eksotisk og fremmed (Toftdahl, 2013, JP).

Denne insisteren på Hassan som noget fremmed eller en 'Anden', bliver en nødvendighed i forhold til at definere det danske. Som Lene Myong italesætter: *'Konstruktionen af 'den etniske anden' og 'danskeren' er et eksempel på, at danskhed og hvidhed gensidigt konstituerer hinanden'*. (Moestrup, 2014, Information).

Italesættelsen af Yahya Hassan som 'orientalsk' *minoritetsforfatter* ses også en ytring af Hans Hauge,⁵⁹ hvor han retorisk spørger: *'Kan indvandrere skrive litteratur?'* og fortsætter *'da digtsamling endelig udkom, var det en forløsende begivenhed. Endelig, sukkede mange. De (indvandrere, red.) kan skrive. Det var en litterær begivenhed.'* (Hauge, 2014, Berlingske).

For Hauge er *'indvandrerlitteratur i de nordiske lande (...) litteratur skrevet af arabere, som er mere eller mindre kulturmuslimske. Det særlige ved migrantlitteratur er, at den er en for majoriteten lukket kategori. Jeg kan som indfødt dansker ikke skrive den. Jeg kan ikke vælge at*

plads. Hvor kritikere hævdede, at litteratur, der er produceret i kolonitiden, der har oppositionel karakter mod kolonialismen, også kan defineres som postkolonial. Postkolonial litteratur har ofte fokus på etnicitet og dominansforhold som den koloniserede og kolonisatoren, minoriteten over for majoriteten etc. Centrale teoretikere indenfor feltet er den fransk-caribiske psykiater Franz Fanon med hovedværket *Fordømte her på jorden* (1966) og den palæstinensisk-amerikanske sociolog Edward Said med hovedværket *Orientalisme* (2002)

⁵⁹ Lektor i nordisk sprog og litteratur ved Aarhus Universitet

være palæstinensisk-dansk forfatter. Pludselig er fødested, biografi eller nationalitet blevet en afgørende kategori, 'hvilket også er det, der 'gør teksterne autentiske.' (ibid.).

Hassan bliver således igen objektiveret som 'den koloniserede', når Hauge stiller spørgsmålet om 'indvandrere kan skrive' (ibid.), som er en omskrivning af Gayatri Chakravorty Spivaks⁶⁰ spørgsmål 'Can the Subaltern Speak?' (Spivak, 2010). Hauge taler om, hvordan vi i Danmark ikke har beskæftiget os særlig meget med postkolonialisme, selvom vi har været en kolonimagt i f.eks. Grønland og Færøerne, og hvorfor vi derfor 'har vanskeligt ved at forholde os til fænomenet Yahya Hassan'. Han fortsætter således: 'Jeg indledte med Spivaks udsagn om, at den koloniserede (indvandreren) ikke kan tale, og ingen vil lytte til ham eller hende, selvom de siger noget. Hun ville sige, at Yahya Hassan allerede er blevet fratrasket sin stemme af dansklærerne. I samme øjeblik, Hassan er statslig tilladt eksamensstof, er det slut.' (Hauge, 2014, Berlingske).

Referencen mellem koloniherrn og den koloniserede ses også i forbindelse med Lars Bukdahls italesættelse af Hassans digtsamlingen: 'Kunst og fiktioner er jo empatiteknologier, der kan skildre fremmede oplevelser og bevidstheder. En af de skønne ting ved kunsten er netop muligheden for at blive anbragt et fremmed sted og kunne mærke det fremmede sted.' (Hansen, 2014a, Politiken). Han giver udtryk for, hvor ærgerligt det ville være 'for kunsten', hvis Hassan som Farrokhzad skulle censurere sig selv.

Julie Sten-Knudsen kommenterer på dette ved at iagttage, hvordan Bukdahl udtrykker en klassisk hvid koloniherrers holdninger: 'Jeg kan huske, at da vi snakkede om postkolonialisme på litteraturvidenskab, var der tale om figuren 'hvide mænd redder brune kvinder fra brune mænd'. Her må det så være 'hvid mand redder brun mand fra brun kvinde'. Den var alligevel ny.' (ibid.).

Et andet centralt begreb i diskursen er *diaspora*⁶¹, hvor forholdet mellem en 'overvejende hvid

⁶⁰ Amerikansk-indisk filosof, forfatter og litteraturprofessor ved Columbia University. Er mest kendt for sit postkoloniale essay 'Can the Subaltern Speak?' (1987), Tesen i essayet går ud på at den 'subalterne', som er en metafor for den koloniserede ikke kan tale, da den koloniserende diskurs er for stærk og har på forhånd gjort den subalterne til den Anden. Migrant kan ikke adskille sig fra den dominerende kultur og kan ikke gøre modstand, fordi han eller hun kun har modstanderens sprog til sin rådighed.

⁶¹ Dispersion eller dislokation af folk, som lever udenfor deres hjemland. Er samtidig et centralt begreb i postkolonial teori, hvor blandt andet de to europæiske krige (I. og II. Verdenskrig), afkolonisering af verden og Den Kolde Krig gør emner som tilhørsforhold til nationalstaten, hvor du lever i eksil, følelsen af 'hjemløshed', fratagelse af 'oprindelig' kultur, assimilation og loyalitet over for flere nationale identiteter og kulturer til fokusområder.

offentlighed’ og *’en muslimsk diaspora’* først italesættes af Athena Farrokhzad i hendes anmeldelse af digtsamlingen i *’Aftonbladet’*. Farrokhzad italesætter hvordan hun først opfatter Hassans digte: *’Fandens! En ung digtdebutant med palæstinensisk baggrund, som anklager den muslimske diaspora for hykleri, misogyni og almindeligt barbari, hvilken foræring er det ikke til Dansk Folkeparti?’* (Syberg, 2014, Information). Hun fortsætter, hvordan hun selv i en muslimsk diaspora har oplevelser, hun ikke vil skrive offentligt om, men *’som handler om den patriarkalske verden i intimsfæren’*. Dette er grundet koblingen mellem kvindeundertrykkelse og mænd fra Mellemøsten, som sker så umiddelbart, at hun endda selv *’ser en potentiel terrorist i en fremmed, som kunne være min bror’* (ibid.).

Hassan italesætter også sig selv i en diaspora-identitet, når han præsenterer sig selv som *’statsløs palæstinenser med dansk pas’* (Bukdahl, 2014a, Weekendavisen). Giebner påpeger samtidig den hurtige kategorisering af Hassan som *’indvandrerdigter’* (Giebner, 2013, Information).

Hassan anfægter dette ved at ytre følgende: *’Det er fucked up. Selvfølgelig er jeg vred, men jeg er sgu også alt muligt andet. Jeg er heller ikke indvandrerdigter. Jeg er født her - hvordan kan jeg være indvandrer?’* (ibid.) Giebner fortsætter med at erklære, hvordan det hos Hassan ikke er *’til at komme uden om, at det er dobbeltheden mellem at være født i Danmark og at have både nakba,⁶² flygtningelejr og borgerkrig i sin sociale dna,’* hvilket også giver sig til udtryk i hans digte:

’JEG SKIDER EN ROSE MED TORNE MIN RØV BLØDER AF DÅRSKAB OG HÆVN JEG ER EN SKIDE ANTISEMIT JEG FIK DET IND MED FADERMÆLKEN MED DRONERNE OVER OLIVENTRÆERNE MED STJERNER OG STRIBER OG HVID FOSFOR JEG FIK DET IND MED GRÆDEMUREN MED YNK SIDEN HOLOCAUST MED PALÆSTINENSERNES YNK OG JEG YNKER MED DEM’ (ibid.).

Et begreb jeg også har iagttaget i diskursen, som er knyttet til begrebet om diaspora er italesættelsen *globale krydsfelter*. Sherin Khankan objektiverer Hassan som en global identitet, som *’er bedre til at flirte mellem Øst og Vest, til at navigere mellem flere kulturer og religioner og bedre rustet til at takle den multikulturelle virkelighed, vi står over for, end etniske danskere? Hvis dette er tilfældet, skal vi så lancere multikultur som en mulig problemknuser i forhold til at bygge bro og forsonе forskellige ideer om, hvad der er værdifuldt? En global identitet er et grundvilkår for mange unge*

⁶² Arabisk for katastrofe, refererer til Palæstina-krigen i 1948, som resulterede i, at over 700.000 palæstinensere måtte flygte eller blev udvist fra deres hjemland.

mennesker, der vokser op mellem flere kulturer og flere religioner. (...) Yahya Hassan er et produkt af det multikulturelle samfund og ikke et opgør med det. Han repræsenterer en ny generation af globale identiteter, som hverken kan eller vil kategoriseres som noget bestemt. Han ønsker ikke at være slave af Gud, forældregenerationen eller en bestemt kategori.' (Khankan, 2013, Politiken). Hassan selv udtrykker denne ikke-kategorisering (som er koblet til identiteten *global krydsfelt*) på følgende måde, da han får et spørgsmål om tilhørsforhold til en muslimsk diaspora eller en hvid majoritet: *'Jeg hører ikke til. Jeg hører ikke til blandt hykleriske muslimer. Men jeg hører heller ikke til blandt hykleriske danskere. (...) Jeg hører ikke til! Jeg hører ikke til blandt nogen.'* (Masri, 2013, Berlingske).

Som Center For Vild Analyse⁶³ italesætter i diskursen har *'Hassan (...) ikke nogen anden identitet, end 'perker'-identiteten. 'I skolen må vi ikke tale arabisk. Derhjemme må vi ikke tale dansk,' som han siger. Det er denne ikke-identitet, og udforskningen af den i digtsamlingen, som for alvor gør hans udsigelsesposition interessant.'* (Center for Vild Analyse, 2013, Information).

Det eneste Hassan vedkender i debatten er perker-identiteten. Han beskriver, hvordan Gyldendal til at starte med ville kalde digtsamlingen for *'Ghettodigte'*, og hvordan han godt kan forstå dette mærkat og ytrer: *(...) jeg (er, red.) på en måde gået fra at være underklasseperker til overklasseperker (...) Men perker er jeg stadig.'* (Omar, 2013b, Politiken).

Anders Johansson⁶⁴ italesætter også denne vilje til ikke-kategorisering hos Hassan: *'I sagens natur adlyder denne stemme, denne nogen, ikke de normer, der hersker inden for de eksisterende identiteter. (...) Her findes meget lidt sentimentalitet, ingen drømme, ingen ambitioner, udover selve subjekt-tilblivelsen: jeg findes, dette findes. Jeres kategorier passer ikke. Kortet må tegnes om.'* (Bukdahl, 2014a, Weekendavisen).

⁶³ Center for Vild Analyse er et kollektivt subjekt, der tænker og taler i den offentlige debat. Centeret blev oprettet i 2006 og har siden skrevet og talt om kultur, politik og filosofi med udgangspunkt i psykoanalysen og især fransk og tysk filosofi. Det vedkender sig en metode, der kunne kaldes *'overdrivelsens etik'*, og som handler om at artikulere tanker og tendenser, der måske ikke er helt klare for dem, der udtrykker dem – og som måske endda kan vække modstand hos modtageren (Kilde: www.centerforvildanalyse.dk)

⁶⁴ Svensk anmelder ved *'Aftonbladet'*

Hauge objektiverer Hassan som havende en identitet, der er kendetegnet ved *mimicry* og *in-betweenness* (ind-i-mellemhed)⁶⁵: 'Mimicry er at efterligne, men på en sådan måde, at vi ikke kan afgøre, om Hassan nu er som vi, eller kun lader som om. »White, but not quite«. Han overdriver, og det er en retorisk strategi, der skaber ubestemmelighed. Gør han grin med den måde, forfattere læser op på, eller gør han grin med den måde, imamer reciterer fra Koranen? Bhabhas pointe er, at det sted, hvor det nye sker, ikke er i kulturen, men inde-i-mellem kulturene, altså der, hvor de mødes og filtreres ind i hinanden, og hvor periferi er centrum.' (Hauge, 2014, Berlingske).

Udgangspunktet er, at Hassan i denne sammenhæng imiterer både den hvide majoritetsidentitet, men også den religiøse minoritetsidentitet. Han er *ubestemmelighed*, hvilket gør ham og hans taleposition interessant.

Opsummering

Denne tematiske gennemgang har vist, hvordan begreber og begrebssammenhænge tilkobles henholdsvis en marginaliseret 'brun' minoritet over for en dominerende 'hvid' majoritet.

Repræsentation som begreb bliver central i denne opstilling, hvor det italesættes, hvorledes der er et uproportioneret magtforhold når det gælder, hvilke billeder der eksisterer af minoriteten i samfundet – nærmere bestemt gælder det om *definitions magten*. Begrebssammenhængen i denne anledning bygger på en præmis om *latente fordomme*, der er naturliggjorte i den *hvide offentlighed* og derved *strukturelt racistiske*. Den hvide offentligheds privilegerede og stærke (udtalelses)position gør, at den ikke behøver at reflektere over dens egne *blinde punkter*, eller beskæftige sig med repræsentationsspørgsmål. Det forsøger denne diskurs at italesætte, hvorfor det kan udledes, at der er tale om en *repræsentationsdiskurs*, der konstruerer identiteten '*den Anden*'.

Repræsentationsdiskursen italesætter den hvide mands privilegerede position, som den ultimativt umarkerede position. I repræsentationsdiskursen bliver et gennemgående begreb *ansvar*, hvor det ulige repræsentationsforhold mellem minoriteten og majoriteten, gør, at du som minoritet er nødsaget til at medtænke dette forhold i dine ytringer. Der sker derved også en reference til begrebsnettet *ansvar*, *ytringsfrihed* og *repræsentation*. Ytringsfriheden får også en anden betydning

⁶⁵ Hauge refererer her til Homi K. Bhabha, som i *The Location of Culture* (Bhabha, 2005) beskriver, hvordan identitet (herunder er hans fokus især på etnisk minoritetsidentitet) er en ubestemmelighed størrelse. Gennem begreberne *mimicry* og *in-betweenness* imiterer den dominerende den dominerende på en måde, hvor der stadig kan spores en forskel eller *différance*. Derfor er der for den dominerende ikke til at bestemme, om denne efterligning er en hån eller ej. Og en påmindelse om at der er en (ubestemmelig) forskel – altså '*white but not quite*'

i repræsentationsdiskursen. Under fanen *kunstnerisk frihed* bliver der tilknyttet et postkolonialt identitetsobjekt, *identitetskarnevalisten*. Hassan roses for sin *postmodernistiske leg med identitet*. Man kan så spørge om Hassan mon selv er klar over sin postmoderne 'leg med identitet'? Begreberne *mimicry* og *in-betweenness* bliver tilkoblet Hassan, hvilket gør, at han får vedhæftet et mærkat, der altid vil være ultimativt fremmed for den hvide (koloniserende) mand.

V. Delkonklusion

Gennem diskursanalysen har jeg ud fra en identificering af objekter, begreber og tematikker fundet fire diskurser: *Klassediskursen*, *fællesskabsdiskursen*, *værdidiskursen* og *repræsentationsdiskursen*. Diskursanalysen har vist, at der er flere forskydninger i identitetskonstruktionen af Yahya Hassan. Dog er der en udelukkelsesprocedure, der gør sig gældende i det diskursive felt: Hassan kan ikke være dansk. Default kategorien er *perker*, hvilket gør at det sociale tema, som går på et mere generelt socialt klasseproblem, hvilket klassediskursen præsenterer ikke udfoldes af de efterfølgende diskurser. En italesættelse af et underklasseopgør udvikler sig gennem debatten til at omhandle, hvilke begreber der skal fikseres perkeridentiteten, som Hassan gøres til objekt for. Formationsreglen er derved, at identitet knyttes til en perkeridentitet. Ikke en entydig perkeridentitet, men som én der kommer i flere variationer. Diskursanalysen har også vist, at der er flere begreber og begrebssammenhænge, som overlapper hinanden. Begrebsnettet *ansvar*, *ytringsfrihed* og *repræsentation* går på tværs i alle fire diskurser. Klassediskursen konstruerer en underklasseidentitet, som manifesterer sig i debatten som en autentisk stemme fra et indtil nu uhørt sted – ghettoen. Hassans poesi betegnes som whistleblowerpoesi, hvor indtil nu tabubelagte og utilgængelige sider af den nydanske underklasse afsløres. Klassediskursens italesættelse af Hassan som underklasserepræsentant og som en ghettostemme har i de efterfølgende diskurser vist, at det er Hassan som en perkers ghettostemme, der er knyttes an til. Det sociale aspekt i klassediskursen som går på, at Hassan også kan repræsentere underklassen som helhed uden en etnisk opdeling og med sine digte beskrive et liv i samfundets bund, udelukkes i de efterfølgende diskurser. Dette gøres i fællesskabsdiskursen ved at tage den kollektive *underklasseidentitet* fra klassediskursen og gøre den til specifik muslimsk. I fællesskabsdiskursen er det en kollektiv identitet som muslim, der gør sig gældende, og om hvorvidt Hassan som identitetsobjekt er loyal eller illoyal over for dette muslimske fællesskab. I denne sammenhæng konstrueres en identitet som *kulturel afhopper* – som en perker der bekræfter

majoritetens fordomme om muslimer. Hans såkaldte whistleblowerpoesi bliver opfattet som intet andet end kulturelt forræderi. Fællesskabsdiskursen sætter spørgsmålstegn ved 'ghettostemmens' troværdighed i debatten, og argumentet går på, at han gør det af ren og skær provokation. Derved sker der et skift i forhold til klassediskursens stempling af Hassans stemme som ægte og autentisk. Afhopperidentitet gør sig også gældende i italesættelsen af Hassan som kulturkritiker, der kan betragtes som en mere positivt ladet ekspression, men stadig som én der alt andet lige befinder sig udenfor fællesskabet. Selvom Hassan taler uden for fællesskabet, repræsenterer han stadig dets stemme, uanfægtet om stemmen taler sandt eller ej. Perkerstemmen tydeliggøres yderligere i værdidiskursen som et ideal om *perkeren*. Denne *værdiidealistiske identitet* rummer flere forskellige italesættelser eller idealer om perkeren. Perkeren som har de 'rigtige' værdier, der alle bunder i frie, demokratiske, liberale og individualistiske værdier. En italesættelse af perkeren som én, der rummer mangfoldighed og kan være loyal over for flere kulturer, sprog og religioner. En anden italesættelse knytter især an til en kollektiv 'præmieperkeridentitet', hvor identitet er opslugt af og assimileret i den hvide mands normer og værdier. I repræsentationsdiskursen konstrueres en identitet baseret på at repræsentere 'den Anden'. Hassans identitet står i modsætning til den hvide mands identitet, men gennem diskursen er det også tydeligt at se, at Hassan ikke kun positionere sig som 'den Anden' i dette henseende men i *alle* henseender.

Analysen har vist, hvordan Hassan som subjektposition nægter at lade sig begrænse af disse fikseringsforsøg ved at forskyde betydningen af perker. Han lader den stå åben. Det gør han ved at italesætte en *ikke-identitet*. Gennem analysen er det tydeligt at se, hvordan Hassan som subjektposition i højere grad gør rede for, hvad han *ikke* er, frem for hvad han er. Han er *ikke* muslim, som fællesskabsdiskursen konstruerer, eller har brug for at blive anerkendt som dette frem for noget andet i samme diskurs. Han er *ikke* forbillede eller rollemodel for nydanskere, som værdidiskursen argumenterer for, ej heller forbillede for etniske danskere som frihedskæmper – han er *ikke* præmieperker. I repræsentationsdiskursen får han travlt med at 'afindividualisere' sig selv som et bestemt objekt. Han er *ikke* islamkritiker, han er *ikke* indvandrerdigter, fordi han *ikke* er indvandrer, han italesætter sågar, at han *ikke* hører til blandt nogen. Som identitetsobjektivering af Hassan intensiveres gennem debatten⁶⁶, ved at flere diskurser knyttes an til den, bliver subjektpositionen Hassans primære funktion i debatten at dekonstruere disse. Hassan skaber en

⁶⁶ I klassediskursen er der ingen af ovennævnte redegørelser, hvorimod der er flest i den sidste diskurs – fremmedhedsdiskursen.

diskontinuitet i begrebet 'perkeridentitet', hvilket næste analysedel uddyber gennem en diskussion af *diskursive kampe* og *magtteknologier*.

Kapitel 2 – Diskussion: Diskursiv kamp, magtteknologier og modstand

'Diskursen (er) ikke (...) det, som udtrykker kampene eller beherskelsessystemerne, men det, man kæmper for, det, man kæmper i, den magt, man søger at bemægtige sig' (Foucault, 2001: 13)

Diskursanalysen har vist, hvordan der i det diskursive felt eksisterer flere diskurser, hvilket må indikere, at der er en *diskursiv kamp* om at mediere en bestemt viden og derved en bestemt sandhed om perkeren. Underklassediskursen positionerer og konstruerer en sandhed om perkeren, som én, der befinder sig i samfundets bund, hvilket ordet perker også i sig selv refererer til - en andenrangs borger. Fællesskabsdiskursen og værdidiskursen konstruerer et sandhedsideal om Hassans perkeridentitet, som én der i bund og grund er assimileret. Én der har taget danske værdier som forsvar af ytringsfrihed og individualistisk frihed til sig. Der er selvfølgelig stadig de 'dårlige' perkere, hvis mørke Hassan kæmper imod, men i den henseende bekræfter han som en udbryder disse fordomme. Repræsentationsdiskursen konstruerer en sandhed om perkeren som værende den etniske og 'racemæssige' Anden til den hvide norm, som er indbegrebet af den hvide, midaldrende mellemklassemand. Der kan man så stille spørgsmålet, hvorfor kan perker ikke være bare dansk? Det er jo et dansk fænomen og et dansk begreb. Betyder det, at etniske minoriteter altid vil være noget der er 'udenfor'? Og i hvis det er tilfældet, hvorfor gør han ikke mere ud af at kalde sig for palæstinenser med dansk pas? Betyder det at Hassan trods alt har en større tilknytning til det danske frem for det palæstinensiske, selv han er i en palæstinensisk diaspora? Måske er dansk et for ekskluderende begreb til at rumme 'den Anden'. Hassan selv siger, at digtene er en personlige beretninger, og forsøger at afmarkere sig som repræsentant for noget, hvilket ikke lader sig gøre. Han kommer ikke ud over sin kropslige begrænsning. Det vil sige udgangspunktet er, dét jeg kan se: du er brun, du skal tale brunt. Der dikteres en tale i overensstemmelse med ens kropslige reference.

Hvis mennesket er, som Foucault siger en *'historisk og kulturel realitet'* (Heede, 1992: 19), er den identitetsproducerende virkelighed i dette speciale i høj grad tilknyttet en etnisk og kulturel identitet. Det har vist sig i gennemgang af diskurserne, at ligheden på tværs af forskellene er bundet

i en indvandreridentitet - eller *perkeridentitet* – og det er derfor dennes historiske udvikling, der er vigtig. Som Foucault selv påpeger det:

'We have to know the historical conditions which motivate our conceptualization. We need a historical awareness of our present circumstance.' (Foucault, 1982: 209)

Derved har den historiske konceptualisering af perkeren betydning, for at forstå de foroven nævnte sandheder. Den har betydning, fordi konstruktion af viden og derved sandhed trækker på tidligere begrebsliggørelser. Dette gør sig også gældende i konstruktion af perkeren som identitet, hvilket vil vise sig i de kommende afsnit. Som Foucault i sin beskæftigelse med subjektets tilblivelse, udtrykker det, bliver det ikke et spørgsmål om, 'hvem er jeg?' men snarere, 'hvad er jeg?' som historisk produkt. (Heede, 1992: 18). Perkeren som et dansk fænomen bliver i den danske integrationsdebat positioneret på følgende måde af vores nabo Sverige:

'Vi efterstræber ikke en dansk debat. Vi kommer også til at se en integrationsdebat i Sverige, men den bliver mindre aggressiv end i Danmark. For her i Sverige er vi mere følsomme over for ikke at stemple en hel befolkningsgruppe som kriminelle. Hvis jeg skal sige det polemisk, kan det sommetider virke, som om globaliseringen ikke er kommet til Danmark, hvor man hele tiden har travlt med at skabe skel mellem "rigtige" danskere og folk, der kommer fra andre lande, og adresserer alle deres problemer til deres religion eller etnicitet. Sverige har en anden tradition som et indvandringsland, der er mere rummeligt over for andre kulturer.' (Øhrstrøm, 2014, Kristeligt Dagblad)

Skellet der refereres til i ovenstående citat mellem dét, der er indenfor, herved forstået som danskheden, og dét, der er udenfor, som er den etniske Andethed, kan ses som en *mode of subjectivation*. Som jeg var inde på i min redegørelse for Foucaults magtforståelse, bliver subjektet enten opsplittet i sig selv, eller i forhold til andre. Jeg vil i det følgende starte med at forklare den stærke kollektive muslimsker perkeridentitet med udgangspunkt i det ovenstående.

Den viden vi har om perkeren skaber bestemte handlemuligheder og spiller en rolle i den identitetsforankring diskurserne beskæftiger sig med. Magtteknologierne fungerer som styringsværktøjer i disse individualiseringsprocesser. Jeg vil i det følgende argumentere for,

hvordan Foucaults begreber om *disciplinering* og *bekendelsen* kan ses som magtteknologier i forhold til subjektivering af perker som identitet.

II. Disciplinering som magtteknologi

Der er *konceptualisering* af indvandrerens, og derved perkerens, gennem 20 års offentlig integrationsdebat, som noget der skal hånes i kraft af dens kulturelle og religiøse 'Andethed':

'Man kan forsøge at læse og forstå den begivenhed, der hedder Yahya Hassan, eller man kan affærdige den med et historieløst forsvar for den universelle ytringsfrihed uden at forholde sig til de bagvedliggende to årtiers tradition for en nationalistisk ydmygelseskultur over for en religiøs og kulturel minoritet' (Center for Vild Analyse, 2013, Information).

Det har det været interessant at iagttage, hvordan den kollektive muslimske identitet i fællesskabsdiskursen accepterer denne disciplinering af perkeren, som noget ikke-dansk, hvor afvisningen mestendels går på en afvisning af den kulturelle og religiøse 'Andethed'. Dog er der også subjektpositioner, herunder også Hassans egen, i fællesskabsdiskursen, som konstruerer positioner, hvor perkeren som noget særligt muslimsk afvises. Disse positioner er om end ikke markant tilstede, så i hvert fald tydelige i diskursen. Fællesskabsdiskursens diskursive position om at definere perkeren som noget kulturelle og religiøst Andet – og derved ikke-dansk, bekræfter en allerede eksisterende (historisk) disciplinering af perkeren som noget udgrænset. Hassans underklasseidentitet i den første diskurs forankres som ghettostemme og perkerdreng, og placerer ham på samfundets bund – som en marginaliseret gruppe. Den øvrige befolkning kan kun genkende Hassan som perker. Perker bliver derved et 'brændemærke', en stærk subjektivering, som Hassan ikke kan undslippe gennem hele debatten. Værdidiskursen har vist, hvordan der kæmpes for at afmarkere Hassan som perker, da perker ikke kan være repræsentant for frie danske værdier. Det kan en ytringsfrihedsforkæmper til gengæld, eller en assimileret '*præmieperker*'. Hassan kan ikke være repræsentant for en, hvad normen i mange tilfælde anser som, modkultur (den kriminelle ghettodreng) og må udsættes for en normalisering. Som Foucault påpeger sigter en normalisering mod disciplinering på baggrund af kategoriseringer, hvor individet vurderes i forhold til normalitetsforbedringer. Afvigelser fra normalen reguleres ved en foreskrevet god opførsel igennem et system, hvor mennesket på en gang bliver individualiseret, sammenlignet og homogeniseret. Resultatet af denne disciplinering er adfærdskorrektion, hvor mennesket styres til

den forskrevne normale adfærd (Foucault, 2002). Derved er det en *dividing practice*, der homogeniserer Hassan for at gøre ham repræsentant for 'det gode' over for 'det onde'. Hassan kan ikke være et særskilt individ, eller en perker, der ikke gør, som en perker 'normalt' gør. Derfor må han være noget andet. Hassan 'af-etnificeres' og assimileres. Hans eget forsøg må at bryde med en homogen opfattelse af, hvad en perker er, at han for eksempel kan være en digter, hvis digte er anmelderroste, bliver her udsat for en normaliseringsbestræbelse. I repræsentationsdiskursen kommer dette på spil på en anderledes måde, hvor der er et misforhold mellem dét, at Hassan finder sin individuelle udtryksform i poesien, som til en vis grad gør, at han taler til den hvide, kulturelle elite, selvom han egentlig gerne vil henvende sig til sine egne. Han bryder med, hvad en perker 'normalt' gør, og placerer sig selv i ingenmandsland.

1. Bekendelsen som magtteknologi

I klassesdiskursen bliver både den kollektive og den individuelle nydanske underklasseidentitet bliver identitets-*objekt* og *subjekt* for en bestemt viden om muslimen. Klasseforholdet nedtones i forhold til den muslimske identitet, da klasseidentitetskonstruktion ikke kan manifestere sig i diskursen, på grund af den massive tilstedeværelse af identitetskonstruktioner, der begrebsmæssigt italesætter det kulturelreligiøse som kernebegreb. Så uanset om man italesættes som underklasseperker eller overklasseperker, er det den kulturelreligiøse markør, der er gør sig gældende. Derfor bliver sociale problematikker vedrørende klasse og samfundets rolle i forhold ikke italesat og underkendt. At Hassan som subjektposition markerer, at han ikke er muslim overhøres – subjektiveringen er allerede fundet sted, hvor der skabes et lighedstegn mellem dét at være perker, og dét at være muslim. På samme måde bliver det religiøse også emblematiske for perkeren i fællesskabsdiskursen, hvorfor Hassan må være en afhopper. Den kollektive identitet som muslimsk bliver en *mode of subjectivation: the way human beings turns him or herself into a subject (...) how men have learned to recognize themselves as subjects of 'sexuality'* (Foucault, 1982: 208) Citatet går på en identificering ud fra en objektiv viden om seksualitet, hvor jeg refererer til en viden om dét at være muslim. Som Foucault også påpeger, bliver en stærk objektivisering af en bestemt identitet samtidig en subjektivering (Heede, 1992: 29).

Værdidiskursen benytter sig af bekendelsen som magtteknologi, hvor den moderne magts subjektivering og objektivisering af individet, er baseret på et krav om adgang til subjektets inderste tanker, som ifølge Foucault kan spores tilbage til den *pastorale magt* (Foucault, 1999: 170). Et krav

og en forpligtelse til at bekende i kristendommen, er den eneste måde at opnå sjælelig renselse og selvransagelse: Bekend dine synder og manifester derved sandheden om dig selv. I forhold til værdidiskursens centrale begreb om *ytringsfrihed*, skal den værdiidealistiske identitet, som Hassan repræsenterer, bekende dårligdommene, der eksisterer i sit kulturelle bagland. Jo mere han bekender, jo mere bliver han frelst og sætter sig selv fri. Som pointeret af Christoffer Emil Bruun⁶⁷: *'For efter Hassan skal etniske minoriteter med vold og magt udlevere hele deres forløjede kulturelle baggrund, og hvis de ikke gør det, er det udtryk for selvzensur.'* (Bruun, 2014, Politiken). I den kunstneriske friheds navn i repræsentationsdiskursen og i ytringsfrihedens navn i værdidiskursen retfærdiggøres en selvkonstituerende proces, hvor Hassan objektiveres som at tale sandheden perkeren, om sin brune krop, for derved at blive 'frelst' og blive én af 'de gode'.

Ud fra ovenstående magtteknologiske styringer af subjektet sker der en styring af Hassans identitet via en kollektiv disciplinering. Kampen for at 'konceptualisere' perkeren ud fra et genkendelighedsprincip som værende muslimsk eller en marginaliseret identitet bliver ikke med et entydigt udfald, da Hassans position i debatten bliver til en vis grad ubestemmelig. Når alle andre positioner italesætter identitet ved at tale ham ind i forskellige grupper, men Hassan taler stadig 'forkert' i forhold til disse grupper og forsøger at afmarkere sig ud fra den nævnte *ikke-identitet* og en insisteren på at være et individ. Hvordan kan Hassan for eksempel identificere sig med indvandrerdrengene fra ghettoen, som anses som samfunds 'drop-outs', og stadig indlemmes i den kulturelle, hvide elite? Hans identitet skal derved konstant re-fiksere i en fortsættende diskursiv kamp, fordi han hele tiden er på kanten og ind-i-mellem diskurserne; som noget forstyrrende. Da magten ifølge Foucault er strategisk, forstået som indlejret i diskurserne, er begrebet modstand interessant, da modstand altid artikuleres indenfor diskursens rammer (Foucault, 1994b: 10). Hassans identificeres som perker, hvilket han også selv tager form som i sin subjektposition i diskurserne. Hassans position bliver så at gennem modstand eller *resistance* at 'afindividualisere' perkeren - at afvise en bestemt form for subjektivering af perkeren.

III. Modstand

Foucault påpeger, hvordan individet har mulighed for at vælge subjektpositioner, som går ud over de positioner, der gør sig gældende indenfor diskursen: *'Everybody both acts and thinks'* (Foucault, 1988: 14). Yahya Hassan kæmper som position i debatten for at sætte spørgsmålstejn ved

⁶⁷ Journalist, kronikredaktør på Politiken

individets status, som Foucault også beskriver som den vigtigste form for modstand (Foucault, 1982: 212). Han kræver på den ene side retten til at være anderledes og individuel, men angriber på den anden side alt det der adskiller individet fra andre, opsplitter samfundslivet, kaster individet tilbage på sig selv og på undertrykkende vis fastnagler det til sin identitet (Heede, 1992: 22). Han vil ikke repræsentere det muslimske fællesskab, men vil heller ikke afskrives det, fordi han vælger som individ at være kritisk over for det. Han vil ikke være forbillede for højreorienterede danskere som ytringsfrihedsforkæmper, og derved splittes fra sin kollektive identitet som perker ved at blive en præmieperker. Han vil ikke begrænses af sin brune krop i repræsentationsdiskursen, og vil gerne forbeholde sig retten til at være kritisk uden at skulle fastnegles som én, der giver skyts til populistiske stemmer. Han vil i de hele taget gøre oprør mod 'individualiserings-styringen'.

Hele denne proces bliver der også givet udtryk for i debatten, hvor Hassan i kraft af sine afvisninger egentlig burde placeres i en position, hvor han ikke anerkendes. Men i stedet bliver han et 'brændpunkt' i konfrontationerne i diskurserne:

'I virkeligheden burde han være svær at elske, Yahya Hassan, for han afviser deres tilnærmelser og forsøg på at omklamre ham. Faktisk er Yahya Hassan klogere end alle de forelskede, der forsøger at omklamre ham og gøre ham til repræsentant for alt muligt. Han har gennemskuet dem og udstiller dem igen og igen.' (Nielsen, 2013, Information)

Der sker et epistemologisk brud i forhold til perkeridentitet, som opløser den selvfølgelighed, og det formynderi, der har været forbundet med perkeren som objekt for assimilation og med perkeren som marginaliseret. Perkeren kan være andet. Yahya Hassans insisteren på ind-i-mellemheden opbløder identiteten til at rumme flere loyaliteter end kun en. Derved har debatten endt med at være nuanceret i forhold til, hvad Hassan identitet repræsenterer. Hassan repræsenterer stedet *ind-i-mellem*, og han har fået så meget opmærksomhed fordi han er nyskabende. Han er nyskabende fordi hans *subjektposition* i diskurserne accepterer perker som identitetsmæssig referenceramme, men konstruerer betydning af perker anderledes. Han konstruerer den som én, der rummer mange positioner, hvilket sagt anderledes kan beskrives som en position, der rummer forskel. Det gør ham til et produktivt subjekt i forhold til magt, da han bliver talerør for mange positioner. Hassan skaber et brud ved at kritisere sit bagland og får derigennem den brede offentligheds opmærksomhed. Han bliver interessant, fordi kritikken kommer fra et uhørt sted og kan bekræfte offentligheden i

eksisterende fordomme. Men han gør noget andet og endnu mere interessant. Han skaber en fortælling om sig selv på en måde, hvor han anerkendes som sandhedsvidne, men forsøger efterfølgende at opløse selvet i den fortælling ved at skabe ubestemmelighed i det velkendte magt, viden og subjekt-forhold, som noget 'ufikserbart'. Kan det betyde, at Hassan bliver et decentreret subjekt, som er delt i flere stemmer. Som Stuart Hall udtrykker det med reference til Jacques Derridas begreb om *différance*, bliver Hassans identitet:

'The infinite postponement of meaning...the trace of something which still retains its roots in one meaning, while it is, as it were, moving to another, encapsulating another with endless shiftings, slidings of that signifier' (Hall i King, 1991)

Konklusion

I debatten om Yahya Hassan og hans digtsamling har jeg ved hjælp af et diskursanalytisk blik identificeret fire diskurser, som konstruerer en viden om Yahya Hassans identitet, og hvad denne identitet repræsenterer. Disse fire diskurser er henholdsvis en *klassediskurs*, en *fællesskabsdiskurs*, en *værdidiskurs* og en *repræsentationsdiskurs*. Jeg har ud fra mit 'arkæologiske' arbejde som led i udarbejdelsen af diskursanalysen fundet flere begreber, der går på tværs af de forskellige diskurser, herunder især begrebsnettet *ansvar*, *ytringsfrihed* og *repræsentation*. Yahya Hassan som subjektposition frabeder sig dette begrebsnet. Han vil ikke påtage sig et bestemt ansvar, han vil ikke være med i en polemisk diskussion om ytringsfrihed eller repræsentere en bestemt gruppe eller kollektiv holdning.

Diskurserne konstruerer på *forskellig vis* sandhed om en bestemt identitet – en *perkeridentitet*. I klassediskursen er han en perker, der repræsenterer den etnisk *ikke-danske underklasse*, og bliver et kritisk talerør for en endnu uhørt ghettostemme. I fællesskabsdiskursen er perkeridentiteten én, der bryder med sit kulturelrigøse bagland på grund af den hårde kritik ghettostemmen italesætter, og bliver derved en *afhopper*. I værdidiskursen som en perker, der repræsenterer de '*gode*' værdier og tør at kæmpe for og forsvare ytringsfriheden over for de mørke kræfter i ghettoen. I repræsentationsdiskursen som en ansvarsbærende identitet i kraft af hans kropslige begrænsning: som én der altid vil repræsentere '*den etniske Anden*'. Derved har diskursanalysen vist, at subjektet Yahya Hassan er en omskiftelig og kompleks diskursfunktion. Hassan beder ikke om at blive repræsentant for noget bestemt, eller at forblive den samme i reference til specialets første Foucault-citat. Han positionerer en identitet der subjektiveres som: 'Jeg er forskel'. Han forbeholder sig retten til at være i opposition, at insistere på forskel.

Diskussionen har vist, hvordan magtteknologier bundet til en normaliserende *disciplinering* tvinger og fastlåser én bestemt objektivt erkendbar perkeridentitet som politisk 'legitim'. En perkeridentitet hvis mulighedsbetingelser er bestemt ud fra ideen om den assimilerede perker, som *bekender* dårligdomme i det værdimæssigt tilbagestående kulturelle bagland. Og som derved kan stadfæste en integrationsdebat, som i bund og grund er baseret på assimilationsforventninger. Eller en kollektiv identitet som den marginaliserede (muslimske) perker, som kun kan tale og handle ud fra en kropslig begrænsning. Diskussionen har samtidig også vist, hvordan modstand og modpositioner produceres i diskurserne. Her er det nævneværdigt, at Yahya Hassans egen subjektposition forsøger

at undvige bestemte markeringer og derved subjektiveringer. Hassan italesætter flittigt, hvad han *ikke* er, hvilket gør ham i høj grad ubestemmelig. I diskurserne kommer det til udtryk ved det forhold, at Hassan finder sin individuelle udtryksform i poesien, som til en vis grad gør, at han taler til den hvide, kulturelle elite. Selvom han egentlig gerne vil henvende sig til sine egne, er hans egne ikke, til en vis grad, lydhøre over for den kritik Hassan gerne vil fremsætte. Han bryder med, hvad en perker 'normalt' gør, og placerer sig selv i ingenmandsland. Og han gør det på en måde, hvor han både imiterer den kulturelle elite, men også religiøse overhoveders recitation af Koranen når han læser sin poesi op. Eller også imiterer han kun den ene part eller ingen af parterne? Han placerer sig med sin poesi *in-between* forskellige sprog, forskellige kulturer og forskellige positioner, hvorved muligheden for at mening forskydes opstår. Det har været interessant at iagttage, hvordan Hassan gennem debatten har skabt nye krydspunkter, og nye forbindelser mellem steder, der normalt var hinandens periferi. Dette illustreres i følgende citat:

'Yahya Hassan er den udsigelsesposition, der med sine modige, kritiske og selvudleverende beskrivelser og italesættelser giver os en mulighed for at komme et stykke længere i den proces, der hedder oplyst og fredelig sameksistens. Hassan kunne være det punkt, hvor både islamkritiske og danskerkritiske (ekstremenerne, red.) kunne mødes i en fælles samtale om et nyt fælles samfund.'
(Center for Vild Analyse, 2013, Information)

Det er stadig for tidligt at konkludere på, om bruddet debatten skabte, og især Yahya Hassans position i den, har rykket ved mere permanente forestillinger om, hvad en ghettodreng er og også kan være. Ligesom det heller ikke er muligt at definere, hvilken identitet Hassan ender op med at repræsentere. Hvad jeg kan konkludere er, at den i debatten er flerstemmet – eller polyfon. Den insisterer på, at vi er forskel – at vi er én og mange stemmer på én gang. Hassan er både i sit sprog, i sit oprør, i sin insisteren på tværs – af identiteter. Sat en smule på spidsen kan man sige, at mennesket Yahya Hassan *decentreres* og subjektet Yahya Hassan bliver en udfoldning af forskelle:

'Hele Foucaults værk, alle hans genealogier, sigter mod at opløse forskellige forestillinger om mennesket. En 'effektiv' historie går ifølge Foucault ikke ud på at skabe forståelse, genkendelse eller genopdagelse, men at profilere anderledesheder, at insistere på radikale forskelligheder (...)
Selvet skal berøves dets aura af selvfølgelighed' (Heede, 1992: 19)

Derved kan debatten, og de handlemuligheder den skabte og skaber, ses som profilering af netop disse anderledesheder. I sidste ende er det, i hvert fald i et foucaultsk perspektiv, subjektets eneste mulighed for at opløse og modsætte forud indfattede forestillinger, der eksisterer i samfundet og det politiske mål for at skabe personlig frihed.

Litteratur

- Andersen, C. (2014, 28.04.2014). Der er andre farver end hvid. *Politiken*, pp. 2.
- Andersen, N. Å. (1999). *Diskursive analysestrategier*. København: Nyt fra Samfundsvidenskaberne.
- Awad, H. (2013, 16.10.2013). Debat: Solstrålehistorier bekræfter vores formørkede indvandrerfordomme. *Information*, pp. 19.
- Bagger, P. R. (2014, 08.02.2014). Kronikken: Smid nu uniformen! *Berlingske*, pp. 17.
- Bak, J. T., Bock, M., Schjørring, J. H., & Kærgård, N. (2010). *Grænser for solidaritet : Indvandrerpolitik i dansk og europæisk perspektiv*. Frederiksberg: Anis.
- Bredsdorff, N. (2002). *Diskurs og konstruktion : En samfundsvidenskabelig kritik af diskursanalyser og socialkonstruktivismen*. Frederiksberg: Sociologi.
- Brovall, S., & Olesen, P. H. (2013, 28.12.2013). Da yahya hassan blev digter - portræt af yahya hassan. *Politiken*, pp. 10-17.
- Bruun, C. E. (2014, 06.02.2014). Debat: Letkøbt fordømmelse af svensk kritiker. *Politiken*, pp. 8.
- Bukdahl, L. (2014a, 28.03.2014). Blæksprutten: Pyh, giraffen kan skrive. *Weekendavisen*, pp. 4.
- Bukdahl, L. (2014b, 21.03.2014). Bør sambo danse samba? *Weekendavisen*, pp. 14.
- Bundgaard, P., & Lyngsø, N. (2014, 23.02.2014). Er det danske samfund 'strukturelt racistisk'? *Politiken*, pp. 10-12.
- Center for Vild Analyse. (2013, 30.11.2013). Hvad er yahya hassan navnet på? *Information*, pp. 20.
- Dalsbæk, B. (2013, 16.10.2013). Et nydansk forår. *Berlingske*, pp. 31.
- Dressler-Bredsdorff, M. (2014, 23.02.2014). Er der noget om racismekritikken? *Politiken*, pp. 12.
- Esmark, A., Bagge Laustsen, C., & Åkerstrøm Andersen, N. (2005). In Esmark A., Bagge Laustsen C. and Åkerstrøm Andersen N. (Eds.), *Socialkonstruktivistiske analysestrategier*. København: Roskilde Universitetsforlag.

- Foucault, M. (1982). In Rabinow P., Dreyfus H. L. (Eds.), *Why study power: The question of the subject*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1988). In Martin L. H., Gutman H., Hutton P. H. and Foucault M. (Eds.), *Technologies of the self: A seminar with michel foucault*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (2005). *Vidensarkæologien* [L'archéologie du savoir] Forlaget Philosophia.
- Foucault, M. (1980). In Gordon C. (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. Harlow: Longman.
- Foucault, M. (1994a). In Defert D., Ewald F. and Lagrange J. (Eds.), *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Viljen til viden*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Foucault, M. (1999). In Carrette J. R. (Ed.), *Religion and culture* Routledge.
- Foucault, M. (2001). *Talens forfatning. forelæsningsrapport: Viljen til viden. nietzsche - genealogien, historien*. Kbh.: Hans Reitzel.
- Foucault, M. (2002). *Overvågning og straf: Fængslets fødsel*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Frølund Thomsen, J. P. (2005). *Magt: En introduktion*. Kbh.: Hans Reitzel.
- Fuglsang, L., & Bitsch Olsen, P. (2004). *Videnskabsteori i samfundsvidenskaberne, på tværs af fagkulturer og paradigmer*. København: Roskilde Universitetsforlag.
- Gergen, K. J. (2010). *En invitation til social konstruktion* (2. i.e. 1. udgave ed.). København: Mindspace.
- Giebner, F. (2013, 18.10.2013). Ord. *Information*, pp. 8-9.
- Glaffey, K. N., & Langvad, M. L. (2014, 21.02.2014). Kære lars bukdahl, du taler ud fra en privilegeret position, racisme og homofobi er ikke en del af din hverdag. *Information*, pp. 10.
- Hansen, A. (2014a, 02.05.2014). Debat: Brune bøger og massive snemonstre. *Information*, pp. 14.
- Hansen, A. (2014b, 29. januar). Skulle hassan have censureret sig selv? *Information*, pp. 14.

- Hauge, H. (2014, 23.02.2014). Kronikken: Kan indvandrere skrive litteratur? *Berlingske*, pp. 27.
- Heede, D. (1992). *Det tomme menneske - introduktion til foucault*. København: Mesum Tusculanum Forlag.
- Hergel, O. (2013, 26.11.2013). "Lad ham dog komme med sin lille bog og sine mærkelige digte". *Politiken*, pp. 1, 3.
- Just, S. N., & Burø, T. M. M. (2010). *Kultur- og kommunikationsteori : En introduktion*. Kbh.: Hans Reitzel.
- Kaya, E. G. E. (2013, 30.11.2013). Kronik: Yahya hassan - fucking misbrugt. *Berlingske Tidende*, pp. 17.
- Khankan, S. (2013, 25.10.2013). Yahya hassan er en dystre solstrålehistorie. *Politiken*, pp. 7-8.
- King, A. D. (1991). In State University of New York at Binghamton. Department of Art and Art History (Ed.), *Culture, globalization and the world-system : Contemporary conditions for the representation of identity*. Basingstoke: Macmillan.
- Liebmann, L. L. (2013, 04.12.2013). Debat: Stemme. yahya hassan er kulturel afhopper. *Politiken*, pp. 10.
- Lykkeberg, R. (2013, 21.12.2013). Præmieperker. *Politiken*, pp. 3.
- Masri, L. (2013, 13.10.2013). Jeg hører ikke til blandt nogen. *Berlingske Tidende*, pp. 14.
- Mills, S. (2004). *Discourse* (2nd ed.). London: Routledge.
- Moestrup, M. (2014, 02.05.2014). Klummen: Hvidhedskritik i det danske litteraturmiljø. *Information*, pp. 2.
- Nielsen, P. (2013, 23.11.2013). Yahya-mania. *Information*, pp. 24.
- Nielsen, P. (2014, 11.04.2014). 'Det er elitært at bede yahya hassan om at tie*'. *Information*, pp. 3.
- Øhrstrøm, D. (2014, 07.02.2014). Svensk debattør: Set fra sverige kan tonen i danmark virke vulgær. *Kristeligt Dagblad*, pp. 10.
- Omar, T. (2013a, 12.10.2013). Debat: Tiden er kommet til et nydansk generationsopgør. *Politiken*, pp. 3.
- Omar, T. (2013b, 5.10.2013). Jeg er fucking vred på mine forældres generation. *Politiken*, pp. 1, 4.
- Önder, S. (2013, 13.10.2013). Debat: Indvandrerdiskurs: Alle føler sig ramt af yahya. *Politiken*, pp. 11.

- Rabinow, P. (1991). *The foucault reader* (Reprint. ed.). Harmondsworth: Penguin Books.
- Raffnsøe, S., Gudmand-Høyer, M., & Thaning, M. S. (2008). In Raffnsøe S., Thaning M. S. and Gudmand-Høyer M. (Eds.), *Foucault*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Rajchman, J. (1985). *Michel foucault : The freedom of philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Rennison, B. W. (2009). *Kampen om integrationen : Diskurser om etnisk mangfoldighedsledelse*. Kbh.: Hans Reitzel.
- Schütt-Jensen, K. (2013, 09.10.2013). Jeg kan ikke bruge allah til noget. *Jyllands-Posten*, pp. 20.
- Skjoldager, M. (2013, 27.10.2013). Nydansk ungdomsoprør på versefødder. *Politiken*, pp. 6-7.
- Spivak, G. C. (2010). In Morris R. C. (Ed.), *Can the subaltern speak? : Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.
- Syberg, K. (2014, 25.01.2014). Svensk digter til yahya hassan: Du har også et ansvar. *Information*, pp. 15.
- Taudal, U. (2014, 08.06.2014). Yahya hassan: 'Jeg er ikke islamkritiker'. *Berlingske*, pp. 16.
- Thorsen, N. (2013, 03.12.2013). Yahya hassan udfordrer politikens verdensbillede. *Politiken*, pp. 1, 3.
- Toftdahl, H. S. (2013, 11.12.2013). Debat: Mønsterbryderen fra ghettoens patriarkalske jungle. *Jyllands-Posten*, pp. 27.
- Villemoes, S. K. (2013a, 11.10.2013). Budbringeren. *Weekendavisen*, pp. 16.
- Villemoes, S. K. (2013b, 29.11.2013). I orkanens øje. *Weekendavisen*, pp. 3.
- Winther Jørgensen, M., & Phillips, L. (1999). In Winther Jørgensen M., Phillips L. (Eds.), *Diskursanalyse som teori og metode*. København: Roskilde Universitetsforlag.

Bilagsoversigt

Bilag A

Vedlagt separat

Bilag B

Moddigte

Bilag C

Illustration af Yahya Hassan

Bilag B: Moddigte til Yahya Hassan

Jeg har ondt af dig, men mest af dine forældre/Du kan gøre for det, de kan intet ændre/Måske du skulle tage dig sammen og se indad/Det er bedre end at se udad og have had/At hade er meget stort/At hade sine forældre er ikke godt gjort/Din far har skrevet en artikel som modsiger det meste af det du siger/Men du piber stadig mere end de fleste små piger

- Ayoub Saidi

Ham du smider i ilden med alfabetet din/Han siger han stadig elsker dig som sin/Men hvor er DIT ansvar?/Eller som fejlfri var du født?/Du har taget dit valg. Hadens sti/Den er mørk og ensom Yahya/En dag vil blitz og mikrofoner slukkes/Tænk. For som digter kan man drømme og opfinde/Er du en digter?

- Mona Mostapha

Jeg er sikker på at du ikke ved hvad du siger/De uvidne medier, ser dig som en tiger/En farlig løve, eller en snu missekat/I mine øjne er du en fugleklat/At skrive dårligt om islam, det er klamt af dig/Du overtræder grænsen, må Gud retlede dig/Tro mig O Yahya, jeg kan blive ved og ved/Men vil ikke spille min tid mere, og være mere led.

- Hussein Tahir

Bilag C: Illustration af Yahya Hassan

