

Sol, sommer, strand... og biopolitik

Turisten som homo sacer

Klokken er fire om morgenen. [...] Olflasker smadres mod fortovet, men menneskemyldret hører ikke andet end den dundrende musik fra barerne. Dørene til diskoteket Nightlife åbner, og to unge mænd med blottede overkroppe smurt til med opkast maser sig forbi udsmiderne. De holder om hinanden, slås lidt, og sviner så hinandens hår til. Fem teenagepiger kigger på og klapper, indtil en af dem løftes af en udsmider og bæres op ad trappen på hans skuldre. En af hendes venner kaster sig frem i et forsøg på at trække hendes blottede trusser ned. Udsmideren snurrer rundt, hvormed de knæhøje hvide støvler på hans fangst rammer veninden i ansigtet. Hun hyler [...] (Carroll 1998).

Velkommen til Ibiza, "Middelhavets larmende, fordrukne og frække Gomorra" (Barrett 1998). En journalist fra den lokale avis *Diario Ibiza* kalder de udskejende turister for "dyr", mens Storbritanniens officielle repræsentant på øen taler om "degenererede individer ude af

kontrol". En lokal hotelreceptionist finder det mere passende at påpege, at turisterne "opfører sig som svin, de respekterer ingenting" (citeret i Carroll 1998). Omvendt siger klubgængerne: "Øen har en unik atmosfære. Vi har prøvet andre steder, såsom Portugal og Cypern. Men ingen andre steder giver én samme frihed til at te sig åndssvagt" (citeret i Hopkins 1999). For klubgængerne er Ibiza et postdipalt socialt rum, hvor loven er sat ud af kraft, og hvor der derfor ikke findes noget sådant som dårlig opførsel. Det eneste forbud, der gælder, er "forbudet mod at forbyde" (jf. Virilio 2002:2).

Ibiza har forandret sig fra at være en "paradisø" for alternative ferier i 1960'erne, over charterturismes første bastion, til så i de sene 1980'ere og 1990'erne at udvikle sig til klubgængernes hedonistiske Mekka. Denne forvandling er imidlertid en del af en global proces, og øen er således langt fra ene om at markedsføre excès. Allerede i de tidlige 1990'ere blomstrede en række lignede turistmål frem. Faliraki på Rhodos er fx blevet et andet af "Middelhavets Gomorraer", hvor de unge kommer for at nyde det vilde livs cocktail af sol, strand og sex.

Pigen på podiet i Ziggys og Charlies bar er omringet af et halvt dusin fordrukne fyre, og hun danser for dem. Pludselig trækker hun sine trusser ned og viser dem sit skridt. Hun griner, de griner. Blot en almindelig aften i Faliraki. [...] Her er derbarer kaldet Klimaks og Store pikke og klubber kaldet G-punkt og Syndere. [...] Her viser pigerne deres bryster og grupper af drenge går engang imellem nøgne rundt på gaden (Gillian 2002).

Til dette snap shot bør tilføjes indtagelsen af store mængder alkohol og stoffer, anmeldte og ikke-anmeldte tilfælde af voldtægt og andre former for udskejende vold, såsom gadeslagsmål blandt folk, der altid påstår, at de er på ferie og bare vil have det sjovt (Velidakis & Harris 2002). Alt er tilladt i Faliraki, som hermed minder om Fitzgeralds Riviera, der netop var en hedonistisk "undtagelseszone", hvor folk gør præcis, hvad de har lyst til (Littlewood 2001:205). Folk uden direkte kendskab til øen har vanskeligt ved at forstå, hvordan handlen med stoffer har spredt sig så tilsyneladende ukoordineret, og myndighederne på Ibiza har selv haft mere end svært ved at få fat i bagmændene i denne industri, som ifølge estimater omsætter for to milliarder om året (Hopkins 1999).

Dette er også hemmeligheden bag tv-dokumentarer som *Club Reps* eller MTV's utallige partyprogrammer, der alle reklamerer for "ikke-steder" som Faliraki, og hermed er af ret afgørende betydning for, at en hob af ellers normale og veltilpassede unge strømmer mod disse øer. Øens orgiastiske hedonisme appellerer til rækken af unge, som alle fantaserer om en uges vildskab. De mødes af guider, der ofte selv udgør kernen i øens vilde liv, og som modtager kommission fra ikke blot

hotellerne, men også byens barer og diskoteker. Kuponer, ruteanvisninger og løfter om rabat bruges, når turisterne gennes ind i barene og i forsøget på at få dem til at blive der. Partyøen Ibiza er indbegrebet af ideen om udskejende adfærd. Det er klubgængernes idé om et paradys: fed musik, billige stoffer og høje forventninger om uforpligtende sex. Men det er også et helvede præget af ikke kun ecstasy, men også hårdere stoffer som kokain og speed (Hopkins 1999). Vi står over for kroppe "der snurrer indtil al fornuft er tabt, og som herefter fremtoner i deres rene og tomme form" (Baudrillard 1990: 9). Ikke kun vores to forlystelsesøer, men turismen som sådan tenderer mod en sådan ekstatiske form (Ritzer & Liska 1997:108-9).

Det bliver på denne baggrund stadigvæk vanskeligere at skelne mellem kroppen som genstand for fascination (fx turisten der dyrker sex offentligt) og for foragt (fx turisten der brækker sig offentligt). Hvad, der forbliver tilbage er, hvad Baudrillard (1990) har kaldt "det obskone". Der appelleres ikke længere til værdi eller dybde. Kroppen står nøgen i den stadige stræben efter nydelse og exces, eller omvendt, det er præcis i denne søgen, at turisten "smider tøjet". Turisterne, der har forladt deres vanlige sociale kontekst og afklædt sig deres tidligere identiteter, indtager eller fantaserer nu om en slags naturtilstand. De opfører sig i bogstaveligste forstand "som fanger på flugt" (Houellebecq 2001:27). Det er imidlertid vigtigt at ihukomme, at denne blivenøgen ikke er en umedieret regres til et mere primitivt stadie, men derimod intimt forbundet med "civilisationen".

Naturtilstanden er ikke en egentlig epoke, der ligger forud for byens, civilisationens grundlæggelse, men et for byen iboende princip, der kommer til syne i det øje-

blik, byen betragtes som *tanquam dissoluta*, "som var den opløst" (i denne forstand er naturtilstanden en form for undtagelsestilstand). Når Hobbes etablerer suverænitetsprincippet med reference til den tilstand, hvor "en mand er som en ulv over for en anden mand", burde vi med *homo hominis lupus*, således i ordet "ulv" (*lupus*) høre et ekko af *wargus* og *caput lupinem* fra Edward Bekenderens love: Det handler ikke blot om *fera bestia* og det naturligt givne liv, men snarere om en uskelnelighedszone mellem det menneskelige og det dyriske: en varulv: et menneske forvandlet til et dyr og et dyr forvandlet til et menneske – med andre ord, en bandit, en *homo sacer*. Langt snarere end en forretslig tilstand uafhængig af byens love er Hobbes' naturtilstand den undtagelse og den grænse, der både definerer byen og er dens væren iboende (Agamben 1998:105-6).

Selv om turisten er *bandlyst* fra civilisationen, er det "undtagelsesvis" liv på Ibiza og i Faliraki ikke civilisationens radikale andet. Snarere tværtimod. Turisten befinder sig på en tærskel, hvor liv og lov, udenfor og indenfor, civilisation og naturtilstand bliver uskelnelige. Undtagelsen (bandlysningen) er "den oprindelige struktur hvor lov henviser til liv og optager det i sig ved at suspendere det" (Agamben 1998:28). Bandlysning frembringer et nøgent liv (*zoē*) – et biologisk givet liv blottet for form og fordømt til at eksistere uden for politen. I den henseende vækker den "nøgne" turistmindelser om Musils *Manden uden egen-skaber* eller i opdaterede varianter om "manden uden indhold" (Agamben 1999), "manden uden grænser" (Virilio 2002:10) eller "manden uden lænker"

(Bauman 2003:vii). Det nøgne liv, som ustandseligt produceres på Ibiza og i Faliraki, er livet som *homo sacer* – et liv indskrevet i en uskelnelighedszone mellem *zoē*, det naturlige liv fælles for mennesker, guder og dyr, og *bios*, livet som det er givet for mennesker alene.

Lad os her nævne et af Marie Frances digte *Bisclavret*, der netop beskriver menneskets blivende dyr. Varulven, digtets hoved"person" befinder sig i en uskelnelighedszone mellem natur og samfund, og mellem dyre- og menneskeverden. Vi hører om en baron, der en gang om ugen forvandler sig til en varulv (bisclavret), og som, efter at have gemt sit tøj af vejen, lever af at stjæle og jage andre dyr i skoven. Baronessen fatter mistanke og overtaler ham til at fortælle sin hemmelighed og ikke mindst til at afsløre, hvor han gemmer sit tøj. Baroneren fortæller dette vel vidende, at han vil blive en ulv for evigt, hvis han mister sit tøj eller bliver taget i at klæde sig på. Sammen med sin elsker fjerner baronessen tøjet, og baroneren fordommes derved til for altid at antage en ulveskikkelse.

Det vigtige her er detaljen [...] metamorfosens midlertidige karakter, der knytter sig til muligheden for at lægge mennesketøjet til side og hemmeligt at tage det på igen. Forvandlingen til varulv svarer perfekt til undtagelsestilstanden, under hvis (nødvendigvis begrænsede) varighed byen opløses, og mennesker indtræder i en zone, inden for hvilken de ikke længere kan skelnes fra dyr. Fortællingen henviser også til nødvendigheden af særlige formaliteter, der markerer indtrædelsen eller udtrædelsen af uskelnelighedszonen mellem dyret og mennesket (hvilket svarer til den klare bekendtgørelse om undtagelsestilstanden som

formelt set forskellig fra reglen)
(Agamben 1998:107).

I det midlertidige afbræk, som ferien er, forvandles borgeren til en nøgen krop. Det er karakteristisk, at "klubgængere på Ibiza og i Faliraki som regel er almindelige, velopdragne unge mennesker" (Barrett 1998). De bliver i både metaforisk og bogstavelig forstand til nøgne kroppe på Ibiza. Når de arresteres eller idømmes bøder af de lokale myndigheder for at gå nøgne omkring, protesterer de typisk over at blive kategoriseret som "feriehooligans". "Jeg er ikke en lømmel, men en studerende på et privatfinansieret universitet" siger Simon Topp, der af de lokale myndigheder i Faliraki blev pålagt at forlade stedet efter i fem timer at have gået rundt i byens gader med enden bar. *The Daily Telegraph* kommenterer karikerende: "som om man ikke kunne være en lømmel, hvis ens forældre havde betalt for ens uddannelse eller hvis man var blevet optaget på Leicester Universitet for at læse geografi" (citeret i *The Guardian* 6. juli 2002). Det, det handler om her, er selvfølgelig det biopolitiske forhold mellem borgeren og hans krop – et forhold, hvor turistens grænser op til *homo sacer*.

Turistlejren

Når turistens drager udenlands i jagten på fornøjelser, forlader han hjemmet, de daglige rutiner og de kendte sociale og moralske kontekster. Han indtræder i en "toldfri zone" (Augé 1995:1001). Der er ingen begrænsninger og ingen forpligtelser.

Når du vandrer omkring barfodet, iklædt shorts, en sarong eller måske badebukser, så glemmer du helt det såkaldt civiliserede liv (citeret i Littlewood 2001: 210).

Club Med, som den netop citerede sen-

tens refererer til, sælger steder "hvor man kan smide ikke blot tøjet, men alt hvad der binder en til en given rolle". Club Med er en "modgift mod civilisationen" (Littlewood 2001:211). Blottet for geografiske og andre begrænsninger fremstår turistens rum som et arketypisk udtryk for det, Augé kalder "ikke-steder". Disse "parentetiske" steder (Augé 1995:111) inkluderer/ekskluderer et stigende antal mennesker.

Det, der er fælles for disse steder, er eksterritorialitet: Man er "i" men ikke "ud af" de kontekster, som man "undtagelsesvist" er henvist til. Lejrene karakteriseres ved et underskud af mening og indhold, ved flydende identiteter og ved en adfærd, der mest af alt minder om den, man udspiller, når man er i transit i en lufthavn. Alt sammen aspekter af det, Bauman kalder den "flydende modernitet" (Bauman 2000).

Den stigende mobilitet trækker sammen med en række andre faktorer os i retning af en tilstand, hvor befolkningers ontologiske status som retssubjekter ophæves (Butler 2000:81). Moderniteten omkalfatrer de politiske og sociale rum. I stedet får vi biopolitiske rum eller zoner, inden for hvilke gængse distinktioner som højre og venstre, privat og offentlig og absolutisme og demokrati har mistet deres betydning (Agamben 1998:4). Og denne proces finder ikke blot udtryk i repressionscentre (fx veder tilbageholdelse i detentionscentre), men også i form af "frigørelse", som det er tilfældet på Ibiza og i Faliraki. Turistens liv på Ibiza og i Faliraki er et "lejrLiv".

Der er vigtige "formaliteter" ved sådanne lejre, præcis som der er det i tilfældet med varulven. Gennem foreskrivende, forbydende og informative instruktioner søger man at holde det ordinære byliv på afstand. Bylivets grå hverdagsliv stilles over for feriens tilflugtssteder. Den formørkede by kontrasteres med fe-

rielandets sol og strand. Borgeren stilles over for de nøgne kroppe, *bios* overfor *zoē*. Turistlejren er en verden, hvor målet er at nyde de "gratis" glæder: sol, strand, kroppe. Det er en anti-intellektuel, fysisk, ja, nærmest dyrisk verden (Littlewood 2001: 199). På Ibiza, i Faliraki eller i Club Med er det simple naturlige liv (*zoē*), som er udelukket fra *polis*en, ikke længere begrænset til *oikos*en, den private sfære: til hjemmet. Sondringen mellem privat og offentligt opløses, i det borgeren som turist forvandles til noget, der fremtræder primitivt og dyrisk. Det er på baggrund af *zoē*'s genindtræden i det offentlige rum, at vi må forstå henvisninger til mørklødet hud, primitivitet, overskridende seksualitet såvel som de vilde, sanselige, "amoraliske" og "tilladelige" aspekter af nydelsen.

En anden vigtig konsekvens af dette sammenbrud er konvergensen mellem totalitarismens biopolitik (overgivelsen til vold og død) og massehedonismen (overgivelsen til sol, sex, og stoffer), og det er her, at en skjult forbindelse mellem koncentrationslejren og Club Med skal findes.

I foråret 1950 klisterede Gérard Blitz en reklame op i Paris' metro, som simpelthen viste solen, stranden og hans telefonnummer. Det var begyndelsen til Club Méditerranée, der de følgende fire årtier voksede sig til at blive et af verdens største turistbureauer. Blitz, der var en diamantsliber fra førkrigstidens Belgien, ledede et rehabiliteringscenter for overlevende fra koncentrationslejrene, og han var overbevist om, at sport og afslapning i solen hjalp folk til at lægge krigsoplevelserne bag sig. Det, han besluttede sig for at gøre, var at prøve denne kur på hele befolkningen. Club Méditerranée

var i den forstand, som stræben efter sol ofte er det, et produkt af krig. (Og dette i mere end en forstand – den første Club Med-lokalitet på Mallorca bestod hovedsagelig af telte fra hærens over-skudslager, som var udstyret med feltsejle) (Littlewood 2001:208).

Club Med markedsførte sine feriesteder i middelhavsområdet med henvisning til deres atmosfære af fritid og fornøjelser. Sol og strand blev garanteret, maden skulle være udsøgt, og vinen flød *ad libitum*. Inden for disse ferieenkaver blev penge erstattet med små kugler, og feriegæsterne opmuntret til i deres omgang at benytte fornævne eller det uformelle og intime "tu". Klubbernes kommercielle karakter blev bevidst tilsløret af en sprogbrug, med hvilken personalet blev til "*gentils organisateurs*" og kunderne "*gentils membres*". Det primitive og eksotiske blev videre understreget ved knæsætningen af polynesiske inspirerede stråtækte hytter som arkitektonisk standard og af sarongen som det foretrukne klædningsstykke (Littlewood 2001:209).

Club Med reformulerede idéen om lejren og skræddersyede den til feriegæstens forestilling om nydelse og fornøjelse. Turisten blev afklædt sine offentlige roller, og hans lyst pirres af løftet om en erotisk, kropslig og "dyrisk" verden. Hvis det nøgne liv blev opfundet i kolonierne og kom tilbage til Europa i form af koncentrationslejre (jf. Bauman 2002:109), så indskrives det sig nu i hjertet på forbrugersamfundet.

Karnevalet

Er turismens spektakulære sights at sammenligne med helligdomme og souvenirs religiøse fetishobjekter? Eller er turismen en sansernes anti-religion, hvor sanserne og nydelsen gives forrang i et "kodet løfte om seksuelle eventyr" (Littlewood 2001:

193, 210). Denne modsætning er imidlertid falsk. Der er både noget kvasi- og antireligiøst over turismen. Når alt kommer til alt henviser det "sakrale" i *homo sacer* ikke til et religiøst domæne (Agamben 1998:106). Det, der møder os på Ibiza og i Faliraki, er liv, der som sådan blottes på en helt igennem profan og nogle ville sikkert sige banal måde. Omvendt er det erotiske og det religiøse, som Bataille har vist, vanskeligt at adskille (Bataille 2001). Lad os her blot slå dette tema an og fokusere på et i vores kontekst mere interessant forhold, nemlig forholdet mellem erotik (sanselighed, sex...) og politik.

Biopolitik er den gængse term, der anvendes, når oplosningen af sondringen mellem de to domæner diskuteres, og en sådan indistinktion bliver i særlig grad tydelig, når vi betragter Sades værk. De biopolitiske elementer bliver hos Sade synlige i det *theatrum politicum*, han iscenesætter. I dette det nøgne livs teater kommer den fysiske krop gennem sin seksualitet til syne som det, den reelt er, nemlig politikens ultimative reference. *Les maisons*, hvor alle frit og offentligt kan bruge hinandens kroppe er for Sade det politiske *par excellence* (Agamben 1998:134). Fra sin fængselscelle kunne Sade kun fantasere om et sådant politisk vilkår. Hans republik af ubegrænset nydelse var en utopi, som måske først med partyturismen har fundet et materielt udtryk.

Sades modernitet består ikke i at have forudset seksualitetens upolitiske forrang i vor upolitiske tidsalder. Tværtimod, Sade er vores samtidige i hans unikke forståelse af seksualitetens og det fysiologiske livs fundamentale politiske (dvs. biopolitiske) karakter. Som vort århundredes koncentrationslejre har den totalitære organisering af livet på Sillings slot – med dets omhyggelige reguleringer der

ikke skåner noget aspekt af det fysiologiske liv (ikke engang fordøjelsesfunktionen man nærmest som besat kodificerer og stiller offentligt til skue) – sin rod i den kendsgerning, at det, der her frem sættes for første gang, er en normal og kollektiv (og derfor politisk) organisering af menneskeligt liv baseret udelukkende på nøgent liv (Agamben 1998:135).

Når sondringen mellem det offentlige og det private, *bios* og nøgent liv brydes ned, bliver sengen et lige så vigtigt objekt for den biopolitiske regulering som byen tidligere var det. Party- og sexturismens politiske og sociale betydning ligger i den opmærksomhed, den skaber om denne forskydning. Når byen forvandles til et hedonistisk forbrugsgode (turistlejren) og tillægges "eksotisk status" (MacCannell 2000: 69), så bliver Sades filosofi et centralt socialanalytisk værktøj. Sades maksime om den ubegrænsede nydelse (jeg har ret til at nyde din krop og du har samme ret til at nyde min) genfinder vi i turistindustriens påstand om, at den giver folk, hvad de ønsker og i den udtalte kontrakt, som binder klubgængerne sammen.

Under et interview til BBC i 1996 forklarede "Dudule", direktøren for udvikling [i Club Med]: "Klubbens filosofi er, at enhver må finde en måde at være fri på – i hans sjæl, krop og i omgangen med andre mennesker. Man kan være naturlig og gøre ting, man ellers ikke ville gøre til hverdag". I turismens vokabular er enhver henvisning til frihed kodet som et løfte om seksuelle eventyr. Dudules [...] filosofi om naturlighed og personlig frihed spejler klubbens image som et sted for seksuel frigørelse, et sted hvor erotiske eventyr kan

tages for givet. Det er en verden hengivet til leg snarere end til arbejde, til det fysiske snarere end til det intellektuelle, til det naturlige snarere end til det socialt betingede, og hvor den med narcissistisk omhu plejede og fremviste krop er centrum for så megen opmærksomhed, at det seksuelle nødvendigvis må ligge lige under overfladen (Littlewood 2001:210).

Batailles "festival" opfanger, som Bakhtins karneval, noget essentielt ved adfærd i ferielejren. Festivalen er for Bataille en undtagelseslignende tilstand givet ved ofringer og nytteløst forbrug og ved forbrydelser, der ikke sanktioneres (Bataille 1993:89). Det er en form for potlach, en mulighed for at aflæde sig sine roller og derved miste sine kendetegn og egenskaber.

Denne bliven nogen og given sig hen til noget, der nærmest minder om nirvana, finder vi også i partyturismen. Bataille satte det objektiverende arbejdets "homogenitet" over for erotikkens overskridende "heterogenitet", og det synes sådan set at gælde stadigvæk. Hverdagslivet, arbejdet og livet stækket af socialitetens regler og normer stilles over for ferien og de erotiske eventyr.

Som god freudianer var Bataille naturligvis opmærksom på, at det homogene og det heterogene stod over for hinanden i et dialektisk forhold. Det heterogene var kun muligt på baggrund af det homogene. Ingen fritid uden et arbejde at holde fri fra for at sige det lidt plat. Det er derfor heller ikke overraskende, at festivalen, altså stedet hvor man udlevede excesserne, var underlagt en stærk regulering. Den blev afholdt inden for bestemte lokaliteter og på bestemte tidspunkter. Man slipper nok båndet til selvet, men på meget kontrolleret vis (Bataille 2001:65).

Et af Batailles eksempler på festivalen er den fase, som på Hawaii fulgte efter kongens død. Alt var tilladt i denne periode, der varede, indtil der af kongens lig kun var skelettet tilbage. "Lige så snart, som hændelsen proklameres, strømmer folk frem og dræber alt foran dem, voldtager og plyndrer, som ville de overgå djævelen selv" (Bataille 1993:89). Batailles eksempler gør det muligt at fokusere på et meget væsentligt aspekt. Festivalen var ikke en trussel mod kongedømmet – snarere tværtimod. Den var en ventil, gennem hvilken oplagret energi kunne kanaliseres ud. Festivalen var ingen sand undtagelsestilstand, kun en reaktionær sådan, der havde til formål at styrke kongedømmet.

Selve festivalen ved kongens død er, trods dens formløse karakter, stadig i en vis forstand lovmæssig: En regel autoriserer den gennem en *regelmæssig* suspension af lovens effekt, dvs. i den periode, hvor kongens korpus forrådnere (Bataille 1993:129).

Turisten nyder kun karnevalets glæder inden for bestemte lokaliteter og perioder. Orgiet af sol, strand og sex er en oplevelse, der både må forstås som et oprør imod og en bekræftelse af dagliglivets normer (Littlewood 2001:213-4). Voldtægt, ran og drab fascinerer, fordi det er handlinger, som ikke er tilladte. Det var Batailles diagnose, og hvis vi opdaterer den, må vi tilføje de hedonistiske praksiser, som turisten deltager i, når han er væk hjemmefra. Regler og normer er ikke borte, blot suspenderet. "En overskridelse er ikke det samme som en bevægelse tilbage til naturen; den suspenderer tabuet uden at fjerne det" (Bataille 2001:36). Overskridelsen transcenderer forbudet og fuldender det (Bataille 2001:63).

[N]år mennesker under festivalen giver de impulser, som de i deres hverdag undertrykker, frit spil, vil disse stadig gives mening i den menneskelige verden: de er kun meningsfulde i den kontekst. Disse impulser kan under alle omstændigheder ikke forveksles med dyrenes (Bataille 1993:90).

Lad os som Bataille nu spørge, hvordan den økonomi af *exces*, som ferielejrene manifesterer, opretholder en given orden. Det centrale bliver her nødvendigvis at forene de indsigter, som den psykoanalytisk inspirerede sociale teori tilbyder (at overskridelsen bekræfter forbudet snarere end at undergrave det) med indsigter om markedsføringen af *exces*. Der er to måder, hvorpå de to indsigter bindes sammen. For det første politisk, altså gennem biopolitisk regulering, og for det andet gennem kapitaliseringen af begæret.

Begærets og overskridelsens (bio)politik

Hvad, der kendetegner turisten, er ifølge Fussell:

de forskellige motiver, hvoraf kun de færreste indrømmes åbent: at øge sin status på hjemmefronten [...]; at realisere fantasier om erotisk frihed; og vigtigst af alt at opnå en dulgt lyst ved for et øjeblik at lade som om, man tilhører en højere social klasse end sin egen: at spille rollen som den, der "shopper" med den store tegnedreng, og hvis liv derved bliver betydningsfuldt og spændende [...] (citeret i Kaplan 1996:54).

Det første og tredje kendetegn hævder her en skelnen, hvorimod det andet direkte inddrager kroppen og indskriver den i

en uskelnelighedszone mellem realitet og fiktion. Og det er her, at turisten grænser op til *homo sacer*-figuren.

Sexturismen udskilles ofte som en uacceptabel afvigelse fra den almindelige turisme. Den er "en lynafleder for den skyld, der ellers ville kunne plette resten af samfundet" (Littlewood 2001:4-5). Men selv om turisterne ofte udlægger deres rejser som havende et kulturelt snarere end sexuel formål, har forbrugerdonismen siden begyndelsen af det 21. århundrede blotlagt, at turismen er drevet af ønsket om frigørelse fra de begrænsninger, hverdagslivet rummer (Littlewood 2001: 205). Det er som om, at sexturismen er her for at opretholde illusionen om, at den øvrige turisme er sexfri. Hvis det erotiske begær er en integreret del af processer, der har gestaltet turismen som karnevalistisk praksis, så er det her, lejren igen kommer ind i billedet. Lejren udtrykker og ses som et værn mod folks utilfredshed med hverdagslivet på en og samme tid.

Det er derfor ikke tilfældigt, at de fleste turistlokalteter også på én og samme tid manifesterer en "McDisneyisering" i form af fordringer om effektivitet, kalkulerbarhed, forudsigelighed og dehumanisering gennem teknologiske løsninger (Ritzer & Liska 1997:97-8) og udgør et postfordistisk rum karakteriseret ved en diversificeret vareliggørelse, altså ved standardrejsernes tilbagetog (Urry 1990). Ved ikke at lade sig fange i en modstilling af en webersk rationalisering og en postfordistisk fleksibilisering kan lejr-begrebet kaste lys over den kendsgerning, at nutidig turisme skaber en hybrid: en afdifferentieret zone imellem webersk og æstetisk rationalisering og den form for æstetisk kritik, den har modtaget.

Vor tids turisme retfærdiggør sig selv ved at henvise til "den nye kapitalistiske ånd", der beror på et kompromis

imellem to hidtil adskilte retfærdiggørelsesformer: æstetisk inspiration og industriel effektivitet. Hvor disse to rationaler mødes er selvfølgelig i et markedsimperativ, netop derfor *kapitalismens* nye ånd (jf. Boltanski & Chiapello 1999). Æstetisk kreativitet er forbundet med idéen om at overskride sig selv, mens rationalitet er forbundet med industriel produktivitet.

Boltanski og Chiapello kalder kompromiset mellem disse to former for "projektregimet". Dette nye retfærdiggørelsesregime er tilpasset netværkssamfundet – et samfund hvor vægt og tyngde på paradoksalt vis består i evnen til at skabe forbindelser og altid at være undervejs mod nye projekter og idéer. I denne netagtige verden, hvor en stabiliseret habitus ikke længere er ønskelig, bør man være i stand til at matche "en verden i bevægelse". Samtidig med at turismen er på vej til at blive den største industri (Lash & Urry 1994:194), og borgeren i stigende grad bliver turist, tenderer den æstetiske kritik (baseret fx på begrebet "nomadisme") mod at opløse sig i en post-fordistisk normativitet. Kreativitet omkodes som fleksibilitet, og forskel kommerialiseres. Hvor er dette mere synligt end i netop turismen?

Henning Bech hævder i *Leisure Pursuit*, at de homoseksuelles livsform er ved at brede sig til hele samfundet. Som bogens titel antyder, er det væsentlige ved denne livsform en søgen efter nydelse. De homoseksuelles livsform må, i følge Bech, forstås som et avantgardistisk svar på modernitetens vilkår (Bech 1999:62). De homoseksuelles livsform tager karakter af en reel abstraktion: en partikularitet som rummer det generelle i kim. Og det lyder intuitivt rigtigt. Hvis homoseksualitet forstås som en livsform, der tilstræber nydelse, fritid og erotiske eventyr (findes der virkelig ikke nogen kedelige og ordinære bøsser?), ja så er party-

turismen en form for generaliseret homoseksualitet. Bechs teori om de homoseksuelle som avantgarde fejler imidlertid på trefoldig vis.

For det første er selve idéen om en avantgarde problematisk. En avantgarde må nødvendigvis være kvalitativt og ikke kvantitativt forskelligt fra det samfund, hvis avantgarde det er. En avantgarde er ikke nogen, der udtrykker et alment vilkår, men nogen der sætter sig ud over det (hvorfor avantgardistiske kunstnere fx først bliver anerkendte lang tid efter, at de har produceret de pågældende værker). Hvis en sådan avantgardistisk livsform breder sig til hele samfundet, ja så giver det ikke mening at tale om de homoseksuelle som nogen, der er i front. Det samme gælder alt andet lige for partyturismen.

For det andet så fordrer en avantgardistisk livsform som et mindstekrav en fantasi om de andres kedelige og platte hverdagsliv. Igen: den erotiske nydelse, om så den er homoseksuel eller ej, fordrer et tabu, som sedimenteres, idet det brydes. En generaliseret homosexualitet er på denne baggrund absurd.

For det tredje så er begrebet om en avantgarde ikke kun analytisk, men også normativt. Avantgarden er en fortrop, som i kraft af sin fremskudte position er i stand til kritisk at reflektere det samfund, den udspringer af. Når alt kommer til alt, er overskridelsen den måde, de homoseksuelle er i front på (de overskrider den heteroseksuelle norm, og alt andet, livsform mm., følger herefter). Som vi utrætteligt har gjort opmærksom på, så er overskridelsen imidlertid ikke nødvendigvis en frigørende bevægelse. Den kan kapitaliseres, og det bliver den i høj grad.

Den klassiske socialteori hævder, at socialitet beror på forbud (mod mest fundamentalt incest, kannibalisme og mord). Hvad enten loven er menneskeskabt el-

ler naturlig, baseret på meningsudveksling eller tabuer og religion, knyttet til en suveræn magt eller ej, så gives det sociale som en distingverende skelnen mellem loven og det, der forbliver uden for dens rige (Schmidt 1993:3-5). I forlængelse heraf knyttes moderne suveræniteten ofte til et virkeligt eller imaginært territorium, der afgrænser sig i forhold til en verden udenfor (Hardt & Negri 2000:187). Og hermed har vi også den klassiske socialteoris urscene: mennesket der takket være loven kan forlade naturtilstanden og træder ind i samfundet. Hvordan denne overgang bliver mulig og effektueres, hersker der ofte uenighed om, hvilke dog ikke skal blænde os for, at enighed netop eksisterer i betoningen af en fundamentale skelnen mellem loven og det, der er uden for den.

Da Freud (1985:284) skrev, at individets frihed ikke var en gave fra civilisationen, så tænkte han på konflikten mellem loven (der tog karakter af forbud) på den ene side og frihed på den anden. Denne modstilling giver også rammen for den måde, hvorpå turismen præsenterer sit væsen. Den tænkes som en frigørelse fra samfundet. Utilfredsheden med hverdagslivet grundes i en spænding mellem lystprincippet og lovens forbud og krav (dvs. realitetsprincippet). Med indtrædelsen i socialiteten undertrykkes de naturlige instinkter, hvilket så i anden omgang åbner for et ønske om at leve sin natur ud. Når man indtræder i den symbolske orden, mister man sin frihed og naturlighed. Fremmedgørelse er prisen.

Loven er på denne vis den baggrund, hvorpå begæret defineres: begæret er et begær efter at overskride. Overskridelsen inddrager sondringen mellem lovens indenfor og udenfor idet den ustandseligt krydser frem og tilbage over en linje, den præcis i denne proces cementerer (Foucault 1997:73). "Indhegning" og over-

skridelse er selvfølgelig på sin vis hindrings modsætninger, men uden nogen grænse eller skelnen kan der ikke være noget at overskride. Overskridelsen fordrer en lov, der kan overskrides (Lacan 1992:177).

Forholdet mellem magt og begær kan derfor heller ikke begribes i henhold til utvetydig sondring mellem repression (qua magten og loven) og "frigørelse" (som begærets frie og ikke kastrerede udfoldelse). Magten selv er produktiv og ved at navngive og afgrænse gør den selve den overskridende bevægelse muligt, eller bedre indstifter begæret efter en sådan bevægelse. Men eftersom magten er overalt, kan frigørelse og overskridelse ikke bestå i en flugt hen mod en "magtfri diskurs" (Butler 1999:218-9).

Overskridelsen forholder sig altså ikke til grænsen som sort til hvid, det forbudte til det lovlige, udenfor til indenfor, eller som en bygnings åbne områder til dens indsluttede rum. [...] Overskridelsen søger ikke at modstille en ting overfor en anden. [...] Overskridelsen er ikke udtryk for vold mod en fælles verden (en etisk verden) ej heller en sejr over grænserne (i en dialektisk eller revolutionær verden) [...] (Foucault 1997:73-4).

Det spørgsmål, der rejser sig, er selvfølgelig, hvordan overskridelse så i det hele taget er mulig. Hvordan overskride, hvis der ikke er noget uden for den socio-symboliske orden (Lacan) eller uden for en magt/vidensnexus (Foucault). Lad os begynde med det lacanianske perspektiv, som nedbryder skellet mellem loven og overskridelsen ved at hævde, at loven selv understøttes af fantasier om overskridelse og nydelse. Da begæret grunder sig i en mangel, der ikke lader sig udfylde, er lovens gåde, at den forbyder noget, der

i udgangspunktet ikke er muligt (Žižek 1991:9, 204). Når loven så alligevel fungerer, er det fordi, den understøttes af fantasier om det, som kunne opnås, hvis det ikke var forbudt. Loven skaber forestillingen om et hinsides, om nydelsen som mulig.

Følgelig må sondringen mellem loven (indenfor) og overskridelsen (udenfor) erstattes med en sondring mellem to instanser inden for den socio-symboliske orden selv. Hvis vi bliver inden for det psykoanalytiske vokabularium, hvor loven og faderen er synonyme, så må vi sondre mellem faderens to skikkelser. Den obskone fader, der legemliggør den umulige lyst i *Totem og Tabu*, supplerer den kastrerende faderfigur, vi kender fra myten om Odius.

Skelnen mellem loven og overskridelsen gentages inden for loven selv som en skelnen mellem loven og dens obskone supplement. Subjektet inderliggør sociale normer gennem et overjeg, men dette overjeg er selv splittet i to forskellige, omend forbundne figurer: den fader som qua loven og sproget kastrerer subjektet gennem loven og sproget, og den obskone fader der ordinerer overskridelse og nydelse. Hvor den første autoritet forbyder ("Gør det ikke!"), giver den anden et påbud om at nyde ("Du må godt!") (Žižek 2000:132). Perversionen er derfor intet andet end en *père-version*, en faderens version.

I æraen for Odius' fald er den dominerende form for subjektivitet ikke længere "det subjekt, som er underkastet faderens lov gennem kastration, men det "polyperverse" subjekt, som følger overjegets fordring om at nyde" (Žižek 1999: 248). Det giver i forlængelse heraf heller ikke mening at se loven som mere primær end overskridelsen (Žižek 1991:31; 1992:24). Det er snarere overskridelsen, som er det primære, hvilket fiktionen om fx "en social kontrakt" forsøger at til-dække (Žižek 1991:204, 205). Lovens vol-

delige indstiftelse må undertrykkes, hvis den skal fungerer i sin "normale" form (Žižek 1991:208).

Vi kan her vende tilbage til sex- og partyturismens fejring af kroppen og den rene lyst. Er det rigtigt, at sexturismens " nøgne kroppe" forstyrrer eller ligefrem undergraver den sociale orden? Som Foucault udtrykker det i en ofte misforstået bemærkning, er det ikke den seksuelle handling selv, der gør seksualiteten "forstyrrende", men den "livsform" der er forbundet med den (Foucault 2001:298).

Det, der er på spil i lejren, er netop flugten fra en bestemt "livsform". Flugten til hvad? Foucault henviser her til "en anderledes økonomi for kroppe og lyster", der distancerer sig fra sex og seksualitet (Foucault 2001:300). Imidlertid:

Ligesom det gælder for begreberne sex og seksualitet, er også begrebet "krop" altid allerede en biopolitisk krop og et nøgent liv, og intet deri eller i dets økonomi af lyster synes at tilvejebringe et fast grundlag, fra hvilket man ville kunne modsætte sig den suveræne magts krav (Agamben 1998:187).

Sex er ikke "uden for" magten, og det er den nøgne krop (fx i sexturismen) heller ikke. Derfor er forsøget på at placere frigørelse i den nøgne krops frigørelse fra "livsformen" og fra *polis*en ikke effektiv. Turistens "frihed" åbner for indskrivelsen af endnu et område af livet i magtens biopolitik. Turistens "frihed" konsoliderer den magt, man forsøger at frigøre sig fra. Når noget liv både bliver magtens genstand og frigørelsens subjekt, samtidig med at forskellen mellem byen (*polis*) og nøgent liv (*zoē*) forsvinder, bliver overtrædelsen forstået som frigørelsen af *zoē* fra *polis*en (fx seksuel frigørelse à la Reich) meningsløs (jf. Agamben 1998:10).

Hvad så med postturismen? Ifølge John Urry (1990) forsvinder turistens særlige blik, idet dette blik bliver en del af den postmoderne populærkultur. Her er det ikke længere autenticitet, men det legende, der tæller. Turisten bliver i stigende grad klar over mangfoldigheden af mulige forandringer og valg, og de ved, "at de er turister, og at turismen er et spil, eller rettere en hel serie af spil med utallige tekster og uden nogen som helst autentisk turistoplevelse" (Urry 1990:100). Postturisten ved, hvordan "påtvunget kammerateri" bliver til intimitetsdespotisme på turiststedet. Det er fx tilfældet for helten i Michel Houellebecqs *Platform*: "Guiden Sôn kalder alle i gruppen ved deres fornavn; jeg kunne brække mig over det. Vi var da for helvede voksne mennesker" (Houellebecq 2002:40).

Hvad vi har her, er en turist, der ved, at han er turist – men betyder det, at han ikke tager del i de processer, vi har nævnt? Absolut ikke, da postturistens til nogen tider ironiske og til andre kyniske distance stadig gør det muligt at nyde det, der på det diskursive plan afsværges. Vi vil gå så vidt som til at hævde, at feriegæster på Ibiza eller i Faliraki er postturister der ved, hvad de gør, og ofte har en kritisk og/eller kynisk distance til det (hvordan skal man ellers forklare bestsellere som *Is Harry on the Boat?* eller de talrige TV-dokumentarer om feriesteder).

Lejlighedsfællesskaber

Hvad sker der, når varulven igen bliver menneske, og hvad er prisen? Her er en beretning om, hvordan en kærlighedsaffære endte, da de elskende kom hjem fra Ibiza.

Det sker hele tiden. Det er klart nok, hvis man tænker over det. Fordi vi arbejder her, bliver vi blaserede over for stedet. Men for flertallet af briter er det en million ki-

lometer væk fra den virkelige verden. Ingen tvivl om det. Mens de er her, er det som om kærligheden vil finde en vej, men til sidst tager de hjem, tilbage til deres normale tilværelse. Når nogen af dem tænker over, hvad de har gjort eller over, hvilken slags mennesker ferien gjorde dem til, så bliver de bange af helvede til. Det eneste, de ønsker, er at skynde sig tilbage til deres hjemlige komfort, og hvis det indebærer en gammel kæreste, ja så må det være sådan (Butts 1997:106).

Det centrale her er naturligvis, at det skulle være overraskende, at de forhold, der indgås på ferier, er kortvarige. Ibiza er ikke atypisk (og uden for samfundet), men snarere typisk (og en del af samfundet). Den flydende modernitets individer er ubundne – "menneskene uden bånd", som Bauman skriver. Af samme grund må de forbinde sig med hinanden. "Det kan imidlertid ikke garanteres, at forbindelserne holder. I hvert fald må de bindes løst, så de kan løses igen" (Bauman 2003:vii). I et flydende socialt rum føler man sig tvunget til at "knytte sig" på uforpligtende vis. Man indgår forhold, der udtrykker en væren-i-øjeblikket og en væren-til-rådighed (Bauman 2003:21). Man må kunne af-forelske sig lige så hurtigt, som man forelsker sig.

Det er ikke tilfældigt, at vi på Ibiza møder det, Giddens (1992) kalder "rene forhold", altså ubundne forhold, der kun holder så længe "kontrakthaverne" får noget ud af det. Disse forhold er med Baumans ord "lejlighedsfællesskaber" (Bauman 2003:34, 91). De forhold de "nøgne kroppe" på Ibiza og Faliraki indgår er arketyper på "rene forhold", hvilket så både fascinerer og skræmmer feriegæsterne, når de tænker over, hvad de har gjort og med hvem.

Besyderligt nok opleves alt dette som frihed på Ibiza og i Faliraki. Turisten opfører sig her som en opdateret udgave af Don Juan. Var Don Juan ikke libertineren, der rakkede ned på traditionen, ignorerede de sociale bindinger og hånede religionen? Han fortalte ikke engang de løgne, som han viste, at hans udvalgte elskede at høre. Han forsøgte end ikke at skjule, at han var umoralsk, og han hemmeligholdt heller ikke sin troløshed. Han vidste ikke blot, hvordan man forførte, men også hvordan han igen skulle blive af med de kvinder, han forførte, så han hele tiden var parat til at forfølge den næste gunstige lejlighed. Og frem for alt tog han ikke loven alvorligt, hvilket mere end andet gjorde ham til en forførerisk figur.

Betrager man imidlertid historien om Don Juans fra en anden vinkel, så var han manglende evne til at binde sig et tegn på hans magtesløshed (Žižek 1991: 114). Og i det perspektiv ligner Don Juan ikke en libertiner, men et offer. Han var en slave af den liste over "triumfer", hans tjener førte. På Ibiza i dag synes det "kædet", Don Juan (en gang) stod for, at være blevet "normaliseret". Overtrædelsen er blevet reglen; et socialt krav.

Hvis alle imidlertid bliver en Don Juan, vil affaldet, ikke bare af objekter, men også af subjekter, hobe sig op. For som vi allerede har betonet det, handler lejlighedsfællesskaber i lige så høj grad om at afslutte som at knytte forbindelser. Hvis menneskeligt affald er et andet navn for *homo sacer*, så er Ibiza og Faliraki lige så meget lossepladser, som de er scene for den senmoderne ungdoms "følelsesmæssige uddannelse".

Vi vil slutte af med Italo Calvins fortælling om Leonia. En by som hver dag forvandler sig. Hver morgen går leonianerne i nye gader, med nyt tøj på, åbner nye dåser fra køleskabet og lytter til den nyeste musik.

På fortovene ligger resterne af gårsdagens Leonia i de næsten usynlige plastikposer og venter på skraldevognen. [...] Så man begynder at spørge sig selv, om Leonias sande lidenskab virkelig gælder nye og anderledes ting, som de siger, og ikke i stedet fornøjelsen ved at udstøde, smide væk, rense sig selv for en stadig genopdukkende urenhed. Det er en kendsgerning, at gaderenserne hyldes som engle, og deres arbejde med at fjerne gårsdagens rester omgives af respektfuld stilhed, som et ritual der inspirerer til andægtighed [...] (Calvino 1994:114).

Så er Leonias sande lidenskab fornøjelsen ved det nye eller bortsmidningen af det gamle? Og:

[e]r indbyggerne i vor flydende modernitet ikke som indbyggerne i Leonia bekymrede for én ting, alt imens de snakker om en anden? De siger, at deres ønske, lidenskab, mål eller drøm er at "indgå forhold". Men er de ikke i virkeligheden mest optagede af, hvordan de kan undgå, at deres forhold får fast form? [...] Der er ikke noget let svar på dette spørgsmål, selv om spørgsmålet må stilles og fortsat vil blive stillet i takt med, at beboerne i den flydende modernitet fortsætter med at lide under den knusende byrde af den mest ambivalente af de mange ambivalente opgaver, de dagligt møder (Bauman 2003:xi).

Litteratur

- Agamben, Giorgio 1998: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 1999: *The Man Without Content*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 2000: *Means Without End. Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p 22.
- Augé, Marc 1995: *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
- Barrett, Frank 1998: "How did the British turn Ibiza into the Gomorrah of the Med?". *The Mail*, August 30.
- Bataille, Georges 1993: *The Accursed Share. Volumes II & III*. New York: Zone Books.
- Bataille, Georges 2001: *Eroticism*. London. Penguin.
- Baudrillard, Jean 1990: *Fatal Strategies*. Paris: Semiotext(e)/Pluto.
- Bauman, Zygmunt 2002: *Society Under Siege*. London: Polity.
- Bauman, Zygmunt 2003: *Liquid Love*. London: Polity.
- Bech, Henning 1999: *Leisure Pursuit. Studies in Modernity, Masculinity, Homosexuality and Late Modernity. A Survey of Some Results*. København: Sociologisk Institut, Sociologisk Rapportserie, nr. 3.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Ève 1999: *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Butler, Judith 1999: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith 2000: *Antigone's Claim. Kinship Between Life & Death*. New York: Columbia University Press.
- Butts, Colin 1997: *Is Harry on the Boat?* London: Orion.
- Calvino, Italo 1994: *Invisible Cities*. London: Vintage.
- Carroll, Rory 1998: "Not raving but clowning". *The Guardian*, September 1.
- Foucault, Michel 1997: *Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol I. Ethics*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 2001: "Friendship as a way of life". In Kraus, C. & Lotringer, S. (Eds): *Hatred of Capitalism*. New York: Semiotext(e), pp. 297-302.
- Freud, Sigmund 1985: *Civilization and Its Discontents*. Harmondsworth: Penguin.
- Fussell, Paul 1980: *Abroad: British Literary Traveling Between the Wars*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony 1992: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. London: Polity.
- Gillan, Audrey 2002: "Erotic Emma: drunk and at risk". *The Guardian*, June 22.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio 2000: *Empire*. London: Cambridge.
- Hopkins, Nick 1999: "High Anxiety". *The Guardian*, August 19.
- Houellebecq, Michel 2002: *Platform*. London: William Heinemann.
- Kaplan, Colin 1996: *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. London: Duke University Press.
- Lacan, Jacques 1992: *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. (Edited by J-A Miller). London: Routledge.
- Lash, Scott & Urry, John 1994: *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Littlewood, Ian 2001: *Sultry Climates. Travel and Sex Since the Great Tour*. London: John Murray.
- MacCannell, Juliet Flower 2000: "Urban Perversions". *ThirdText* Vol 51, pp. 65-74.
- Ritzer, George & Liska, Allan 1997: "'Mc-Disneyization' and 'post-tourism': complementary perspectives on contemporary tourism". In Rojek, Chris & Urry, John (Eds): *Touring Cultures*. London: Routledge, pp. 96-109.

- Schmidt, Lars-Henrik 1993: *Der Mensch is(s)t nicht was er ist – on the impossibility of social cannibalism*. Working paper 10-93, Center for Cultural Studies, Aarhus University.
- Urry, John 1990: *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Velidakis, Lucas & Harris, Paul 2002: "Rape claims can't stop the party in top Greek resort". *The Observer*, 30 June.
- Virilio, Paul 2002: *Ground Zero*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj 1991: *For They Know Not What They Do*. London: Verso
- Žižek, Slavoj 1992: *Looking Awry*. Cambridge: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj 1999: *The Ticklish Subject – the absent center of political ontology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj 2000: *The Fragile Absolute*. London: Verso.
- Bülent Diken
E-mail: diken@lancaster.ac.uk
- Carsten Bagge Laustsen
E-mail: cbl@ps.au.dk