

Dietrich Jung og Kirstine Sinclair

Modernitet og moderniteter:

Subjektivitet og social orden i konstruktionen af islamiske moderniteter

Denne artikel ønsker at bidrage til diskussionen af moderniteter i flertal. Argumentet er, at fremkomsten af mangfoldige moderniteter må forstås som resultatet af historiske processer af idiosynkratiske kombinationer af globale, sociale forestillinger med religiøse og andre kulturelle traditioner. Vi tager udgangspunkt i den begrebsmæssige debat om moderniteter i flertal, og det første skridt er en uddybning af vores analytiske ramme. Her udpeger vi tre teoretiske kilder: Teorier om mangfoldige moderniteter, teorier om fortløbende moderniteter samt poststrukturalistiske tilgange til moderne subjektivitetsformation. Således ser vi den moderne subjektivitets konkurrerende ordener af sociale og diskursive praksisser og subjektivitetsformer som kollektive men omstridte kulturelle typer, som individet kan henvise til og trække på i konstruktionen af egen identitet. I artiklen undersøger vi, hvorledes moderne muslimske reformtænkere har konstrueret islamiske former for modernitet. Tilsyneladende konstruerede islamiske reformtænkere i det 19. og 20. århundrede deres islamiske variationer over temaerne social orden og succesfuld muslimsk subjektivitet ud fra mere generelle, globale forestillinger. Dog med den forskel, at religion har haft en dominerende rolle i definitionen af "autentiske" muslimske moderniteter.

Søgeord: modernitet, mangfoldige moderniteter, fortløbende moderniteter, subjektivitet, social orden, islam.

Vor tids sociologer er vedholdende i deres optagethed af egne samfund. Dette er i det mindste det indtryk, man får, når man ser indholdet af førende europæiske og amerikanske tidsskrifter igennem. Heraf fremgår det, at sociologi næsten udelukkende er en disciplin, der beskæftiger sig med det såkaldte Vesten. Denne forfordeling af vestlige samfund har imidlertid ikke altid været reglen. Hvis man går tilbage til en af disciplinens grundlæggere, Max Weber, vil man se, at sociologi også indebar historisk funderede, komparative studier af verdens kulturer. Weber selv var af den opfattelse, at *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* udgjorde et bidrag til kulturhistorien (Scaff 2011:185). Denne tradition fra Weber, en sociologisk tilgang til kulturhistoriske studier i et globalt perspektiv, er fortsat og videreudviklet af forskere, som har advokeret for "civilisationsanalyse" som model for studier af social forandring i en verden, der i stigende grad er præget af transnationale forbindelser. På trods af at denne model endnu ikke er blevet en integreret del af sociologien (Tiryakian 2001:283), så er den i øget grad blevet diskuteret i forskellige dele af den humanistiske og samfundsvidenskabelige forskning med brug af begrebet "mangfoldige moderniteter" (*multiple modernities*) (Eisenstadt 2000).

Dette begreb, der oprindeligt blev formuleret af Shmuel Eisenstadt, er blevet anvendt og adopteret på forskellig vis og har genereret en vedvarende diskussion om moderniteter i flertal. Forskningslitteraturen om modernitet bliver imidlertid oversvømmet af begreber såsom alternative, flertydige, sammenflettede, mangfoldige, fortløbende og andre variationer af moderniteter.¹ Disse moderniteter i flertal er forsøg på at undgå den tidligere antagelse af modernitet som synonym med vestliggørelse. I dag er de fleste forskere enige om, at begrebet modernisering ikke indebærer en entydig, paradigmatisk udvikling, men at modernitet historisk set er opstået på baggrund af forskellige udviklinger og fremstår med forskelligartede udtryk. Selv forestillingen om en vestlig modernitet er blevet afløst af idéen om mangfoldige europæiske og amerikanske moderniteter (Alardt 2005). Men hvad er fællesnævneren for disse mangfoldige moderniteter? Har modernitetsbegrebet stadig en grundlæggende betydning? Og med hvilke analytiske værktøjer kan vi forstå denne multifacetterede modernitetskultur?

Det er ønsket med denne artikel at adressere disse spørgsmål med teoretisk afsæt i kultursociologi, hvilket indebærer en forståelse af kultur som et kompleks af forskelligartede systemer af mening og viden.² Vi tager udgangspunkt i den begrebsmæssige debat om moderniteter i flertal, og det første skridt er en uddybning af vores analytiske ramme. Her udpeger vi tre teoretiske kilder: Teorier om mangfoldige moderniteter, teorier om fortløbende moderniteter (*successive modernities*) samt poststrukturalistiske tilgange til moderne subjektivitetsformation.

Selvom de er forskellige i forhold til præmisser og ophav, deler disse teorier en fortolkningsbaseret tilgang til begrebsliggørelsen af modernitet, idet



de placerer kultur centralt for forståelsen af det moderne liv. Ved at sammenligne de tre nævnte teorier, kombinerer vi det kritiske syn på poststrukturalistisk tænkning med elementer af en pluralitet af modernitet i rum og tid (Carleheden 2010:52). Denne analytiske linse rettes mod et specifikt eksempel fra Islams kulturhistorie i artiklens anden del. Mere præcist formuleret ser vi på toneangivende idéer i konstruktionen af specifikke islamiske sociale forestillinger fra førende repræsentanter for den islamiske reformbevægelse siden slutningen af den 19. århundrede. Vi er i vores analyse særligt interesserede i de forskelligartede måder, hvorpå denne bevægelse har udtrykt specifikke islamiske former for social orden og givet mening til muslimske subjektiviteter. Vores fokus er på tre paradigmatiske skikkelser fra den egyptiske reformbevægelse: Muhammad Abduh (1849-1905), Hasan al-Banna (1906-1949) og Amr Khaled (1967-). Disse tre personers indflydelse på konstruktionen af moderne islamiske sociale forestillinger rækker langt ud over den egyptiske nationalstats grænser. Deres tanker har bidraget til diskursen om islamiske moderniteter globalt.

Idéen om eksistensen af en specifik islamisk form for modernitet har ikke været uden modstykke, alternativ eller kritik. Tværtimod er denne idé blevet diskuteret, forandret og udviklet i forskellige retninger. I særdeleshed har sekulær arabisk nationalisme, socialisme og fascisme samt specifikke former for nationalisme, som eksempelvis Mellemkrigstidens "egyptiskhed" og Tyrkiets kemalisme, udgjort skarpe konkurrenter til formuleringen af islamisk modernitet. I størstedelen af det 20. århundrede var det ikke islamistiske ideologier men forskellige former for nationalisme, der dominerede moderne forestillinger i Mellemøsten og den muslimske verden. Men den islamiske reformbevægelse spillede en afgørende rolle i mobiliseringen af religiøs kommunikation og sociale aktiviteter knyttet til specifikke islamiske temaer, hvilket viste sig at være frugtbar grund for spirende islamiske moderniteter i det 20. århundrede. Desuden har samspillet mellem magtstrukturer i international politik og den diskursive sammenfletning mellem den europæiske og den amerikanske orientalistiske forskningstradition i slutningen af det 20. århundrede betydet, at diskursen om islamiske moderniteter har opnået relativ hegemoni i definitionen af "muslimsk autenticitet" (Jung 2011:215-274).

Vi har to formål med nærværende artikel. For det første ønsker vi at bidrage til den teoretiske debat om modernitet med en tentativ syntese af begreberne om mangfoldige og fortløbende moderniteter som efterspurgt af Johann Arnason (Arnason 2005:436). For det andet ønsker vi at underbygge vores påstand om, at den historiske fremkomst af mangfoldige moderniteter må forstås som partikulære kulturelle traditioners påvirkning af mere generelle og globalt relevante moderne sociale forestillinger. Som en konsekvens heraf er mangfoldige moderniteter altid "sammenflettede moderniteter" (*entangled modernities*) (Therborn 2003), idet disse er resultatet af både møder mellem civilisationer og interaktionen mellem forskellige former for modernitet.

For at nå hertil agter vi at anvende idealtyper fra de nævnte sociologiske teorier i vores analyse og fortolkning af centrale idéer fra islamiske reformtænkere. I analysen af påvirkningen mellem disse bevidst religiøse moderne forestillinger og ikke-religiøse visioner om social orden og selv, tilføjer vi en komparativ dimension til det ellers overvejende sekulære narrativ om vestlig modernitet, som teorierne om fortløbende moderniteter og moderne subjektivitetsformation normalt relateres til. Med andre ord fokuserer vi i nærværende artikel på ligheder inden for to historiske narrativer, som i reglen betragtes som fundamentalt forskellige – hvis ikke ligefrem antagonistiske, kulturelle fortolkninger af den moderne verden. Hertil kommer, at vores eksempler også omhandler kulturelle konflikter mellem forskellige forestillinger om islamiske moderniteter. Analysen af den islamiske reformbevægelse viser, at mangfoldige moderniteter ikke blot er forskellige civilisatoriske traditioners reaktioner på modernitetens udfordringer, men at de på samme tid repræsenterer kulturelle konflikter inden for civilisationskomplekser. Kort sagt handler denne artikel om dette komplekse samspil mellem fællestræk og forskelle, som i sig selv kan fortolkes som en refleksion af modernitetens fundamentale ambivalens.

Argumentet vil blive udfoldet i to dele. I første del adresserer vi forholdet mellem modernitet i ental og moderniteter i flertal. Vi argumenterer her for, at begrebet om fortløbende moderniteter kan anvendes som analytisk redskab til at forstå variationer i konstruktionen af mangfoldige moderniteter inden for civilisationskomplekser. Derpå kombinerer vi denne syntese med Reckwitzs tre idealtyper for subjektivitetsformation. I anvendelsen af hans poststrukturalistiske perspektiv på moderne subjektivitetsformation afviger vi fra den vestlige hegemoniske fortælling om liberale forestillinger, som forstår moderne subjekter som frigørelsen af reflektive, rationelle, selvopretholdende og ekspressive individer. Det, vores analytiske blik derimod understreger, er den moderne subjektivitets hybride form – en hybriditet baseret på konkurrerende ordener af sociale og diskursive praksisser (Reckwitz 2006). Moderne former for subjektivitet er, ifølge denne optik, kollektive men omstridte kulturelle typer, som individet på idiosynkratisk vis kan konstruere sin identitet på baggrund af.³

I anden del vil vi anvende de analytiske redskaber i vores læsning af Islams moderne historie. Vores ærinde her er ikke at "afprøve" den teoretiske ramme. Snarere er ærindet at lade eksemplerne fra den islamiske reformbevægelse fungere som undersøgelsesobjekter og derved illustrere de teoretiske pointer. En sådan illustration hjælper til at anskueliggøre de teoretiske pointer, ligesom det bidrager til formuleringen af nye, relevante spørgsmål. Vores mål er at demonstrere, hvorledes den komplekse sammenvævning mellem globale moderne forestillinger og islamiske traditioner ses i islamiske reformtænkeres konstruktion af islamiske moderniteter. I denne del af artiklen bevæger vi os fra den klassiske islamiske reformbevægelse i det 19. århundrede, over det 20. århundredes organiserede islamistiske organisationer til mere pluralistiske konstruktioner af islamisk orden og livsstil. I forlængelse af vores analytiske ramme og empiriske eksempler afslutter vi med korte refleksioner over forholdet mellem fællestræk og forskelle, mellem enhed og diversitet, i den teoretiske debat om mangfoldige moderniteter.

Modernitet, moderniteter og moderne subjektiviteter

Fremkomsten af modernitetsbegreber i flertal er tæt knyttet til dels den grundlæggende kritik af 1950ernes og 1960ernes moderniseringsteorier, dels utilfredsheden med postmoderne teorier (Lee 2006, Knöbl 2007). Ydermere har kritikken af postkoloniale teorier "bragt kulturen tilbage" (Dirlik 2003:279). Disse former for kritik har tilføjet en stærk fortolkningsdimension til samtidige modernitetsteorier. Vi foreslår derfor en definition af den moderne tilstand, der ikke knytter sig til en specifik institutionel ramme, men snarere til et antal eksistentielle spørgsmål som udspringer fra den altdominerende erfaring af kontingens (cf. Wagner 2001). Man kan sige, at kontingensen hviler på den dobbelte negation: at intet er umuligt, og intet er nødvendigt (Frick 1988:18; Luhmann 1992:96). Denne dominerende og gennemtrængende idé om at "alt kunne være anderledes" betyder imidlertid ikke, at der ikke findes relativ holdbare og varige historiske strukturer. Historisk forskellige sociale institutioners levedygtighed er netop et eksempel herpå. I særlig grad er betegnelsen "moderne", ifølge vores definition, i sig selv et udtryk for en overbevisning om, at kontingensen gælder for det sociale liv, ligesom det er en anerkendelse af dets historisk skiftende kompleksiteter. Som konsekvens heraf lever moderne individer og grupper af individer i konstant vished om spændingerne mellem orden og uorden, sikkert og usikkert, konstant og foranderligt. På makroniveau rejser oplevelsen af kontingens spørgsmålet om, hvorvidt menneskeskabt social orden overhovedet er mulig, mens individer på mikroniveau konfronteres med den opgave det er, at konstruere egne meningsfulde former for subjektivitet. Således er spørgsmål om social orden og identitet centrale elementer i global modernitet, og sociale aktører må aktivt lede efter svar på og mening med disse (Wagner 2008:13). Disse løsninger og svar kan søges på mangfoldige måder. Men ifølge Wagners fortolkning må

disse svar på et mere abstrakt niveau balancere mellem tvillingebegreberne frihed og disciplin (Wagner 1994), mellem individets og kollektivets krav om autonomi. At definere modernitet, som her foreslået, forudsætter ikke en nødvendig sammenkædning med Vestens historie, selvom de europæiske stater i kraft af imperialistiske interesser – historisk set – har haft en afgørende indflydelse på, hvordan mangfoldige moderniteter er opstået og har udviklet sig.

Mangfoldige og fortløbende moderniteter

I kraft af det fortolkningsorienterede perspektiv på modernitet (Wagner 2008:10) definerer vi modernisering som en process centreret omkring transformationen fra kontingens til nødvendighed. Processen er omstridt, men kan ikke undgås hverken af individer eller kollektiver af individer. Som vi ser det, er teorierne om mangfoldige moderniteter blot én måde at rationalisere denne universelle kamp med moderne kontingens på. Disse teorier afviser idéen om, at modernitet indebærer en ensretning af samfund, samtidig med at de fastholder den præmis, at der er en række fællesnævnerne for modernitet såsom autonomi, refleksivitet, udforskning, konstruktion og dominans over natur (Eisenstadt 2001:323). Den historiske realisering af mangfoldige former for modernitet er forstået som forsøg på aktivt at forme social orden og identitet på baggrund af forskellige kulturelle programmer, der som kilder er åbne for fortolkning (Eisenstadt 2000). Som en konsekvens heraf, er historiske veje til modernitet ikke karakteriseret af radikale brud med fortiden. Man kan snarere tale om, at man i en vis grad har kunnet iagttage en evolutionsproces, hvor forskellige former for modernitet afhænger af den civilisatoriske arv fra religiøse og imperiale traditioner (Arnason 2003).

Alt imens begrebet mangfoldige moderniteter tilbageviser idéen om en universel kulturel form for modernitet, har teorierne om fortløbende moderniteter afløst den liniære udviklingsmodel fra moderniseringsteorierne i kraft af en begrebsliggørelse af modernitet som sociale revner, sprækker og brud. Set fra dette teoretiske perspektiv er modernitet i sig selv fragmenteret og forekommer som mønstre af sekvenser af forskellige former for social orden. Dermed giver teorien om fortløbende moderniteter os analytiske redskaber til at forstå forekomsten af forskellige former for modernitet over tid, mens den civilisatoriske tilgang bestående af mangfoldige moderniteter forklarer disse med reference til forskellige kulturelle rum. Med Reckwitzs poststrukturalistiske tilgang må man imidlertid forstå, at disse temporale og spatiale forskelle er af relativ arbitrær karakter.

Vi diskuterer fortløbende moderniteter med udgangspunkt i Peter Wagners arbejde og distinktionen mellem tre former for moderne social orden: Begrænset liberal modernitet, organiseret modernitet og udvidet liberal modernitet.⁴ Ifølge Wagner er den første form, den begrænsede liberale modernitet, karakteriseret af en elitær *top-down* tilgang til moral og rationelt begrundede liberale regler. Al den stund at de liberale regler var rettet mod

en distinkt borgerlig minoritet, var majoriteten udelukket fra den liberale orden. Denne mærkværdige sammenblanding af frihed med disciplin formede nationale samfund plaget af social ulighed og fattigdom (Wagner 2010:14). I anden halvdel af det 19. århundrede blev den liberale ordens indbyggede ulighed sammen med den altoverskyggende oplevelse af kontingens forstået som "modernitetens første krise". Det 19. århundredes borgerlige samfund var af den opfattelse, at Europa var i en dyb social krise, som påkrævede en ny regulering af den sociale orden. Løsningen på den begrænsede liberale modernitets krise blev opfindelsen af den organiserede modernitet, der er karakteriseret ved den territorielt definerede og bureaukratisk administrerede nationalstat (Wagner 1994).

I det 20. århundrede blev det bærende intellektuelle fundament under den statscentrerede modernitets organiserede masser udgjort af den kollektive tiltro til liniær udvikling, instrumentel rationalitet og samfundets ledelse. I kraft af at den organiserede form for modernitet bygger på samfundsinstitutioner og en klar national afgrænsning af staten, repræsenterer den den klassiske selv-fortolkning af vestlig modernitet. Den inkluderende form for organiseret modernitet består af "en markant standardisering af praksisser og en homogenisering af livsforløb", som i 1960'erne resulterede i modernitetens anden krise (Wagner 2012:37). Ulrich Beck og Anthony Giddens har tilskrevet denne anden modernitetskrise en refleksiv process, i hvilken de systemiske konsekvenser af organiseret modernitet har undermineret selve det fundament, den hvilede på. Ifølge deres fortolkning er den velordnede verden af nationalt integrerede industrielle samfund gradvist blevet erstattet af "den anden modernitets" "risikosamfund" (Beck 1992, 1997; Giddens 1991). Krisen i den organiserede modernitet medførte en opløsning og rekonfiguration af samfundsmæssige konventioner, ligesom den medførte en pluralisering af de samfundsmæssige praksisser, der karakteriserede den organiserede form for modernitet. Transformationen fra én social orden til en anden har været mærkbar i diskursive skift om pligter angående konstruktionen af forholdet mellem stat og samfund i et globalt perspektiv. Diskurser om pligter over for staten er gradvist blevet afløst af en understregning af individuelle rettigheder. På makroniveauet er den udvidede liberale modernitets sociale orden karakteriseret af adskillelsen af politiske og økonomiske institutioner fra det lokale. På mikroniveau er individuelle identitetskonstruktioner udsat for kontinuerlige erfaringer af tvivl og mangfoldige valg (Giddens 1991). På denne måde er forestillingerne om organiseret modernitet med deres fokus på det kollektive gradvist blevet udfordret af den udvidede liberale modernitets mere individuelle og pluralistiske mønstre – en udvikling og udfordring der også ofte kaldes postmodernitet.

Poststrukturalistisk socialteori har yderligere radikaliseret disse flertydige fortolkninger af modernitet. Idet disse fortolkninger formuleres inden for det moderne paradigme, har poststrukturalistisk socialteori sat spørgsmålstejn

ved alle de sikre elementer i det klassisk moderne verdensbillede, hvorved de organiserede sociale strukturers stabilitet bliver ustabile, modsætningsfyldte og konstant ændrer mening. Dette kan observeres såvel i diskurserne som i hverdagens sociale praksis (Reckwitz 2008b:232). Den organiserede modernitets regulerede liv er, set fra dette perspektiv, ikke andet eller mere end en forbigående fantasi. Som i poststrukturalistiske teorier repræsenterer den postmoderne kritik ikke et radikalt brud med det moderne paradigme. Snarere forsøger postmoderne teorier at udføre en grundig revision af den organiserede modernitets store fortællinger, samtidig med at de forsvare det kulturelt og religiøst partikulære imod tendenser i retning af global kulturel homogenisering. Ved første blik udgør dette et fællestræk ved poststrukturalistisk/postmoderne tænkning og teorier om mangfoldige moderniteter. Men i modsætning til teorierne om mangfoldige moderniteter, er det imidlertid således, at postmoderne og poststrukturalistiske tilgange ikke antager relativ stabilitet og homogenitet i omfattende og betydningsbærende kulturelle programmer. Tværtimod afviser de den antagelse, at symbolske, kulturelle grænser er i overensstemmelse med sociale kollektiver – for slet ikke at tale om hele civilisationer. Fra et poststrukturalistisk perspektiv repræsenterer mangfoldige moderniteter sårbare, uklare og skiftende forestillinger om historisk partikulære og konkurrerende kulturelle ordener.

Idealtyper for moderne subjektivitetsformation

I vores tilgang kombinerer vi den poststrukturalistiske forståelse af kultur og sociale forestillinger med teorierne om mangfoldige og fortløbende moderniteter. Denne tilgang kan korrigere for tendensen til at konstruere mangfoldige moderniteter som sammenhængende og faste "kulturelle beholdere", som det fremgår af Eisenstadts arbejde (Wagner 2008:12). I modsætning til Eisenstadt analyserer vi mangfoldige moderniteter som historisk arbitrære og fragmenterede resultater af sociale aktørers forestillinger om løsninger på moderne spørgsmål. Dermed trækker sociale aktører på forskellige kulturelle ressourcer og sammensætter dem med traditioner fra forskellige civilisationer på idiosynkratisk vis. Hvad angår begrebet om fortløbende moderniteter, så hjælper den poststrukturalistiske tankegang os til at afvise at se dem som ensartede og paradigmatisk sekvenser af moderne social orden (Arnason 2005:436). Vi betragter Wagners fortløbende moderniteter som historiske former, der i europæisk historie efterfølgende har opnået hegemonisk status. Men disse moderne sociale ordener har ikke blot erstattet hinanden. Elementer fra tidligere hegemoniske typer har derimod levet videre i efterfølgende typer. Sammen med nye og alternative mønstre har de formet hybride kombinationer, der kontinuerligt udfordrer den form, der dominerer på et givent sted i en given tid. Som en konsekvens heraf nedtoner vi det temporale element i begrebet om fortløbende moderniteter og afviger fra at identificere sociokulturelle forandringer som klare brud med fortiden. Fremfor at identifi-

cere brud med fortiden, undersøger vi sociale transformationer i kulturelle konflikter og i konflikter, hvor sociale aktører tilfører forskellige menings-systemer. Omdrejningspunktet for sådanne konflikter ligger i at lukke op og i for kontingensen, at udtrykke konkurrence mellem de forskellige kollektivt erkendte men historisk partikulære sociale forestilinger, som sociale aktører henviser til i deres konstruktion af social orden. Set fra dette perspektiv kan Wagners fortløbende moderniteter fortolkes som tre distinkte og konkurrerende historiske svar på modernitetens grundlæggende spørgsmål.

Dette perspektiv kan også anvendes på Andreas Reckwitzs tre former for moderne subjektivitetsformation, som efter vores opfattelse kan ses som nært beslægtede med Wagners tre former for fortløbende moderniteter. Reckwitz udpeger tre subjektivitetsformationskulturer i europæisk historie, som efterfølgende har haft relative hegemoni i den moderne epoke: den klassisk borgerlige, den gruppeorienterede lønmodtager og den postmoderne kreative arbejder og entreprenør. Som hos Charles Taylor, baserer Reckwitz moderne subjektivitetsformation på hverdagspraksisser. Taylor definerede "bekræftelsen af det almindelige liv", som en af de mest magtfulde idéer i den moderne civilisation (1989:14). Almindeligt liv henviser her til de aspekter af menneskelivet, der har at gøre med produktion og reproduktion. Hermed mener Taylor fremstilling af ting, der er centrale for menneskers liv og hverdag samt seksuelle og intime aspekter af livet, herunder ægteskab og familie (Taylor 1989:211). I tråd hermed identificerer Reckwitz tre områder for social praksis, inden for hvilke det moderne selvs subjektivitet dannes: subjekt i forhold til arbejdsområdet, subjekt i private og intime relationer og subjekt i forhold til selvets teknologier (Reckwitz 2006:53). Inden for hvert område kan man observere netværk af diskurser og social praksis. Den diskursive manifestation af specifikke kulturelle koder etablerer eksplicite subjektivitetsmodeller, hvorimod social praksis indebærer regulering af social aktivitet og handling. Social praksis er ikke nødvendigvis interaktiv, men kan også være rettet mod materielle objekter (materiel kultur) eller selvet (selvets teknologier). Disse forskellige områder er imidlertid ikke homogene i sig selv, og de har ikke klart afgrænsede betydninger. Deres diskursive og sociale praksis griber ind i hinanden på varierende og kompleks vis (Reckwitz 2006:51-53).

Den første form for moderne subjektivitet definerer Reckwitz som den borgerlige. Borgeren opnår autonomi som et moralsk suverænt individ og er overvejende et arbejdende subjekt. Den daglige praksis omkring disciplineret arbejde blev udgangspunkt for dannelsen af det borgerlige subjekts moral. I forhold til initmitet blev ægteskabet den centrale moralske institution, hvilket var delvist givet af elementer fra protestantisk kultur. De dominerende teknologier for selvet var knyttet til læsedygtighed, således at evnen til at læse og skrive blev centrale for dannelsen af selvet. Dagbøger, breve, aviser og bøger er de medier, der bedst karakteriserer borgerskabets hermeneutiske selvrefleksion. Den borgerlige subjektivitetsformation kombinerede den libe-

rale kode for uafhængig refleksion med mere konservative værdier og moral og udgjorde en modsætning til de kulturelle koder fra både det tidligere så dominerende aristokrati og populærkulturen. Denne subjektivitetsformation blev udfordret af en romantisk kulturel strømning, der fandt den borgerlige både uautentisk og kunstig. Begge hævdede at være dominerende inden for samme periode, men som det fremgår hos Peter Wagner, er hverken den borgerlige kultur eller dens modsætning, den romantiske kultur, massekulturer, men derimod begge sociale konfigurationer af den begrænsede liberale modernitet (cf. Reckwitz 2006:97-274).

Fra starten af det 20. århundrede kan vi begynde at observere den gradvise erosion af den borgerlige kulturs dominerende rolle i vesten. Denne erosion fandt sted på grund af tre strømninger, der langsomt forandrede det 19. århundredes begrænsede liberale samfund til det 20. århundredes masse-samfund. For det første fandt en strukturel forandring af materiel kultur og teknologi sted, hvilket resulterede i en reorganisering af tid og rum og gav plads til skabelsen af nye former for kollektivismen for masserne. For det andet fandt en diskursiv spredning af ny viden inden for humanvidenskaberne, såsom psykologi og sociologi, sted, hvilket supplerede den teknologiske udvikling med idéer om samfundets sociale indretning og styring. Endelig, for det tredje, blev menneskekroppen af æstetiske modbevægelser opfattet som et objekt for teknologier for selvet, hvilket indebar formuleringen af en kreativ modvægt til borgerskabets moralitet. Den borgerlige subjektivitets dominans, som reflekterede makrostrukturerne i den begrænsede liberale modernitet, blev erstattet af den gruppeorienterede, lønmodtagermasse fra den organiserede modernitet. Med USA som omdrejningspunkt kunne denne form for subjektivitet karakteriseres på baggrund af den generelle opførsel, der gjorde sig gældende.⁵ I modsætning til borgerskabets rationelle og introverte selv, blev en ekstrovert, forbrugsorienteret type nu den dominerende model for opførsel. Den borgerlige individuelle arbejdsetik blev erstattet af en kollektivt forpligtende praksis, som blev koordineret af en ledertype. Privatlivet blev i tiltagende grad karakteriseret ved uformel omgang blandt ligestillede og en mindre skarp afgrænsning mellem privat og offentligt liv, som det var typisk for den klassiske borgerlige kultur. Lønmodtagermassernes kultur var også karakteriseret ved en betydelig og klar forandring i forhold til selvets teknologier. Den borgerlige kulturs fokus på det introverte, som for eksempel læsefærdigheder, blev overtaget af nye praksisser knyttet til audiovisuelle mediers fremkomst, begyndende forbrugerskisme samt et øget fokus på krop og offentlig fremtræden for blot at nævne nogle af de væsentligste. Den nye gruppeorienterede subjektivitet vendte sig mod den elitære borgerlige kultur, men bibeholdt idéer forbundet med regulering og kontrol omend i et nyt og mere kollektivt format. På linie med centrale elementer i den organiserede modernitet kombinerede de gruppeorienterede masser formaliseret og effektivt koordineret handling med en forbrugspraksis, der havde karakter

af selvbelønning. Den organiserede modernitets subjekt hævdede at være alt-omfavnende, talte for social tilpasning og forvandlede den romantiske kritiks æstetik til et kommercielt forbrugsfelt (Reckwitz 2006:275-440).

Parallelt med udviklingen fra organiseret til udvidet liberal modernitet finder Reckwitz, at en tredje form for moderne subjektivitet tager over fra den organiserede modernitets gruppeorienterede "gennemsnitskultur". Denne såkaldte postmoderne subjektivitetsformation advokerer ifølge Reckwitz et selv, hvis forestillingsverden er relateret til individualiserede forbrugsmønstre og kreativitet. Postmoderne subjekter kombinerer den kreative arbejder med entreprenørens egenskaber. De tager afstand fra den rationelle forudsigelighed, bureaukratiske organisering og lederagtige forestillinger fra den organiserede modernitet. Som ved skiftet fra borgerlig kultur til massekultur spiller nye kommunikationsformer en afgørende rolle i den postmoderne subjektivitets fremkomst. Hvor den trykte presse så sig udkonkurreret af nye audiovisuelle medier i første halvdel af det 20. århundrede, havde perioden efter 2. Verdenskrig sin egen kommunikative revolution i form af fremkomsten af digitale medier. Disse faciliterer individualiserede arbejdsformer som erstatning for den organiserede modernitets bureaukratiske arbejdskultur. I den postmoderne arbejdskultur er den centrale figur en uafhængig, dynamisk og kreativ entreprenør, som engagerer sig i en række forskellige projekter samtidig. Desuden tilbyder digitale teknologier den anden modernitets kreative subjekt nye fremgangsmåder for selv fremstilling og -fortolkning karakteriseret ved at være individ-, forbrugs- og kropsorienteret. Intimitet bliver her gjort til et medium for ekspressiv subjektivitet, og intime personlige relationer er ikke længere noget, der hører kernefamilien til, men bliver i voksende grad karakteriseret ved kommunikative, emotionelle og eksperimenterende praksisser (Reckwitz 2006:441-630).

Som med de to foregående forandringer inden for den moderne subjektivitetsformation, markerer fremkomsten af den postmoderne form ikke et radikalt brud med tidligere former for subjektivitet. Der er snarere tale om, at det postmoderne selv er en sammensmeltning af autonome elementer fra den borgerlige subjektivitet og modbillederne fra den romantiske og æstetiske bevægelse fra det 19. og tidlige 20. århundrede. Desuden indebærer denne subjektivitetsform elementer fra den forbrugsorienterede gruppeorienterede subjektivitet – dog med et individualiseret og æstetiseret ansigt. Når vi således analyserer samtidens sociale livsformer, finder vi elementer fra alle tre idealtyper, og det forholder sig sådan, at de tre moderne typer – den klassiske borgerlige, den organiserede og den postmoderne type – alle er del af konstante kulturelle konflikter om, hvad der repræsenterer modernitet mest fyldestgørende (Reckwitz 2006:635).

For at opsummere kan vi sige, at vi definerer modernitet i ental som et kompleks af spørgsmål affødt af erfaringen af kontingens. Det moderne individs opgave er at konstruere social orden og et individuelt selv på baggrund

heraf. Med til denne opgave hører, at sociale aktører anvender forskellige sociale forestillinger som på én og samme tid henviser til distinkte kulturelle traditioner og hegemoniske moderne systemer og subjektivitetsformer. De kombinerer arven fra historiske civilisationer med globale moderne forestillinger på idiosynkratisk vis, hvormed nye, skiftende og historisk partikulære opfattelser af frihed og disciplin opstår (cf. Carleheden 2006:62). Ifølge vores analytiske ramme repræsenterer Wagners tre former for fortløbende moderniteter og Reckwitzs tre former for moderne subjektivitetsformation både sociale forestillinger af global relevans og begrebsmæssige idealtyper. De globale sociale forestillinger skal forstås som abstrakte referencepunkter, eller hegemoniske kulturelle typer, for konstruktionen af historisk betingede og konkrete former for social orden og individuel subjektivitet. Idealtyperne derimod skal forstås som et heuristisk instrument, som kan anvendes i analysen af kulturelle konflikter, hvor samtidige forandringsprocesser fremstår mest tydeligt. I næste afsnit af artiklen vil vi anvende disse idealtyper i analysen og fortolkningen af udsnit af den islamiske reformhistorie.

Islamisk reform og konstruktionen af islamiske moderniteter

I den muslimske verden kan vi observere en bred vifte af holdninger som reaktion på fremkomsten af moderne institutioner og idéer i det 19. århundrede. Disse holdninger strækker sig fra religiøse traditionalisters direkte afvisning af modernitet til sekulære modernisters varme omfavnelser af samme. Ser man tilbage, er det imidlertid den apologetiske reaktion fra den islamiske reformbevægelse, der har sat det største aftryk på udviklingen af islamiske moderniteter. Siden sidste halvdel af det 19. århundrede har islamiske reformkræfter forsøgt at forene moderne kultur med islamiske traditioner. Til formålet konstruerede de en historisk specifik men fortsat enormt indflydelsesrig islamisk modernitetstype, i hvilken kollektive såvel individuelle moderne muslimske identiteter har kunnet finde og stadig finder autencitet og loyalitet overfor de islamiske traditioner.⁶

I kraft af at det 19. århundredes reformtænkere reviderede Islams ordforråd og begrebsverden i lyset af moderne spørgsmål, skabte de et intellektuelt reservoir, som islamiske tænkere har trukket på siden. De tildelte klassiske islamiske begreber ny mening. Disse reformtænkere frigjorde islamiske begreber fra deres klassiske kontekst og skabte de religiøse traditioners sprog påny med semantik passende for en autentisk, moderne Islam. På denne måde udviklede de en begrebsmæssig værktøjskasse for islamiseringen af moderne institutioner og idéer (cf. al-Azmeh 1996, Taji-Farouki 1994). Det er denne Islams moderne semantik, der taler til os gennem de forskellige ideologier bag de islamiske bevægelser, og som er blevet brugt både bevidst og ubevidst i formuleringen af efterfølgende former for moderne muslimske subjektivitet. De følgende tre korte eksempler illustrerer, hvorledes vi kan fortolke de for-

anderlige former for islamisk modernitet med hjælp fra den analytiske ramme beskrevet tidligere i artiklen. Eksemplerne har til formål – med udgangspunkt i vores styrende spørgsmål om hvad modernitet betyder – at illustrere de ligheder snarere end forskelle, der ses sammenlignet med den europæiske historiske erfaring, som Reckwitz og Wagners begreber og teoriapparat bygger på.

Den islamiske reformbevægelse og det islamiske borgerlige samfund
Den egyptiske Sheikh Muhammed Abduh var en nøglefigur i den islamiske reformbevægelse i det 19. århundrede. Som religiøs lærd (*alim*; pl. *ulama*) var det hans livs ambition at revitalisere det egyptiske samfund gennem religiøse og uddannelsesmæssige reformer (Livingston 1995:216). Det var Abduhs overbevisning, at der var opdragelsesmæssige og civilisationsopbyggende potentiale at finde i de islamiske traditioner. Han opfattede de islamiske traditioner som rationelle, universelle principper forenelige med viden tilvejebragt af moderne videnskaber, og med udgangspunkt i et indgående kendskab til islamisk videnskab og europæisk filosofi argumenterede han for harmoni mellem Islam, moderne videnskaber og uddannelse. I det uddannede og moralsk autonome religiøse muslimske subjekt så han løsningen på de sociale problemer og udfordringer i det egyptiske samfund (Sedgwick 2010).

I Abduhs formulering af løsninger på moderne udfordringer lå en invitation til muslimer om at vende tilbage til de grundlæggende islamiske principper (*salafi*-tilgangen) og at kombinere denne tilbagevendende med den borgerlige forestilling om et veluddannet, socialt engageret og moralsk funderet individ. Det moderne muslimske subjekts personlige autonomi var karakteriseret ved netop kombinationen af en disciplineret indstilling til arbejde samt refleksion over religiøs praksis. Ifølge Abduh opfordrede Islam til hårdt arbejde og selvopofrelse i dagligdagen (Ibrahim 1999:71). Han opfattede ureflekteret efterlevelse af religiøse traditioner og ukritisk efterligning af europæisk kultur som former for blind imitation (*taqlid*), der umuliggjorde det autentiske muslimske liv. Set fra dette perspektiv er alle rationelt tænkende og uddannede muslimer i princippet i stand til at opnå en fyldestgørende fortolkning af traditionerne. På baggrund heraf spillede skoling i arabisk og skrive- og læseteknik en afgørende rolle for hans reformdagsorden. Abduhs moderne muslimer skulle anvende læsefærdigheder kombineret med den reflekterede tilgang til de religiøse traditioner i deres fortolkning af selvet. En moderne muslim var et selvdisciplineret, ordentligt, produktivt, rationelt og moralsk subjekt, hvis intime forhold var forankret i ægteskab, familieliv og det religiøse fællesskab (Haj 2009:118). Med andre ord konstruerede Abduh moderne muslimske subjekter, der mindede om det borgerlige subjekt, og som bekræftede vigtigheden af det almindelige liv, dog med islamiske traditioner som udgangspunkt for den moralske autonomi.

Abduh talte imidlertid ikke for, at alle muslimske individer skulle give sig ikast med fortolkning af de religiøse traditioner. I arbejdet med at opnå moralsk autonomi for det moderne muslimske individ, var det forbeholdt en intellektuel elite at fortolke selvets teknologier på baggrund af traditionerne og religiøs moral. For almindelige muslimer skulle Islam først og fremmest introduceres og implementeres som styringsredskab gennem et statsligt og religiøst bevidst uddannelsessystem. Hans borgerlige muslimske subjekt var en elitær konstruktion, som frygtede massernes formodede manglende evne til selvkontrol. De liberale elementer i Abduhs salafistiske reformer fra det 19. århundrede begrænsede sig til den veluddannede borgerlige klasse, der skulle lede den ikke-autonome befolkning. Abduhs forestillede sociale orden mindede således tilsyneladende om Wagners begrænsede liberale borgerskab i Europa (Wagner 2004:37). Den sociale forestilling om reformbevægelsen indebar en flertydighed i kombinationen af teknologier til at dominere befolkningen og selvets teknologier – to dimensioner, der går igen i efterfølgende forskelligartede islamiske moderniteter. Idéen om den begrænsede borgerlige islamiske modernitet opnåede imidlertid ikke dominans inden for elitekulturer i det 19. århundredes muslimske samfund. De religiøst funderede reformtænkere tabte kampen om at skabe samtidens dominerede sociale forestilling til alternative forestillinger formuleret af traditionalistiske religiøse lærde (*ulama*), aristokratiske ledere, sekulære modernister og den kolonialistiske administration.

Det Muslimske Broderskab og den organiserede islamiske modernitet
Før idéen om islamisk modernitet kunne opnå bare relativ dominans var det nødvendigt at komme af med de elitære associationer og begrænsninger. Dette skete med det historiske skift fra det klassiske borgerskabs epoke til den organiserede modernitets sociale dominans. Dette skift i Islams moderne historie kan bedst illustreres med udviklingen af det Muslimske Broderskab til en social bevægelse og egentlig organisation. Det Muslimske Broderskab, som blev grundlagt i 1928 af Hasan al-Banna, kan ses som den islamiske version af den gruppeorienterede form for moderne subjektivitet i den organiserede modernitet.⁷ Broderskabet var i starten en velgørenhedsforening, men blev snart en transnational politisk-religiøs (altså islamistisk) bevægelse med nationale afdelinger, som ofte tog form af særskilte organisationer, i mange muslimske lande. Hasan al-Banna flyttede fra landet til byen i Egypten og studerede på den moderne uddannelsesinstitution *dar al-ulum*, der på daværende tidspunkt var et nystartet lærerseminarium i Cairo. I kraft af hans personlige historie og uddannelsesbaggrund er han en solid repræsentant for den egyptiske urbane middelklasse, den såkaldte *effendiyya* (Commins 2005:129), der opstod på dette tidspunkt. Set i en egyptisk kontekst var denne nye urbane gruppe karakteriseret ved dens moderne uddannelsesbaggrund, nationalistiske sympatier, ambivalens i synet på Europa og en aktivistisk indstilling til

ønsket om sociale og politiske forandringer i landet (Eppel 2009). Det var netop denne nye middelklasse, der, sammen med landets arbejdere og den uddannede del af landbefolkningen, kom til at udgøre de bærende medlemmer af Broderskabet. Deres islamiske version af det organiserede samfund kom i stigende grad til at dominere religiøst motiverede muslimers forestillinger om det sociale i det 20. århundrede.

Hasan al-Banna lånte begrebet om den islamiske stat og *sharias* prominente rolle fra Muhammad Abduhs discipel Rashid Rida, forfatteren bag Abduhs biografi, og overførte disse til idéen om en autentisk islamisk orden. Det Muslimske Broderskab understregede udviklingen henimod en socio-politisk bevægelse i kraft af en videreudvikling af den moderne forståelse af *sharia* fra at være en reference for det autonome moralske subjekt til at blive et kollektivt bindende sæt af normer og love gældende for samfundets organisering og indretning. De islamiske traditioner fik vægt af et værktøj til at styre forskelligartede og skiftende religiøse diskurser væk fra Abduhs understregning af moral og henimod en lovmæssig distinktion mellem lovligt og ulovligt. Ifølge Banna var islamisk lov det primære symbol på moralsk integritet, kulturel autencitet og national uafhængighed (Krämer 2010:114). Modernitetens iboende tilfældigheder skulle styres gennem implementeringen af en islamisk social orden baseret på lovgivningsmæssig tvang. Hasan al-Banna lagde vægt på den salafistiske ide om nødvendig tilbagevenden til eksemplerne fra "Islams storhedstid" for at overvinde den politiske underlegenhed og sociale krise i den muslimske verden. Ifølge Banna var Profeten og de første fire kalif-fer indbegrebet af Islam som tro og retfærdig social orden (Mitchell 1969:210). Kun ved at efterleve eksemplerne givet af disse islamiske forbilleder kunne man, ifølge Banna, garantere islamisk autencitet. I forlængelse heraf forestil-lede Banna sig den sekulære, vestlige kultur og den hjemlige version i form af sekulære, moderne muslimer som "den ekskluderede Anden".

Broderskabet udbredte Bannas budskab ved hjælp af teknologiske opfin-delser, og herved faciliterede de dannelsen af den form for subjektivitet, som kan karakteriseres som den lønmodtagende masse. Broderskabet adresserede vigtige politiske og økonomiske spørgsmål, kombinerede bureaukratiske in-stitutioner med sufi sheikhers ledelsesstrukturer, iværksatte organisatoriske skabeloner og mobilisering af masserne svarende til det, der karakteriserede folkelige, politiske bevægelser i mellemkrigstiden globalt set. Ved at bære badges, implementere retningslinier for påklædning og udføre offentlige ce-remonier og bøn, inkorporerede Broderskabet den ekstroverte dimension af det gruppeorienterede selv. Ydermere understregede Broderskabet kroppens betydning – i særdeleshed i forbindelse med træning af paramilitære enhe-der og formulering af et påklædningsreglement. Hasan al-Bannas ideal for den moderne muslim var en maskulin, deltagende, omhyggelig, moderat, ren, punktlig, beskeden, høflig, selvsikker, fysisk aktiv, produktiv og spirituel muslim fast forankret i fællesskabet (Krämer 2010:111). Han konstruerede en

model for islamisk subjektivitet, som indebar en moderne form for regeringsførelse. Inden for denne model skulle statsautoriteter organisere samfundet i henhold til islamiske principper, samt understøtte staten i arbejdet med at styre befolkningen og muslimske individer med at anvende forudbestemte teknologier for selvet.⁸

Fra organiserede til flertydige moderniteter

I de senere år har en række forskere bemærket en bevægelse fra islamistiske til post-islamistiske holdninger blandt muslimer. Asef Bayat, for eksempel, beskriver hvorledes denne udvikling har fundet sted fra Broderskabets universalistiske, ekskluderende og pligtorienterede position i retning af nye former for inkluderende tænkning, anerkendelse af modsætninger, mangfoldighed og kompromis inden for religiøs praksis og ønsker for omstrukturering af samfundet (Bayat 2007:13). De, der følger denne nye islamiske tendens, er mere optagede af personlig moral, individuelle forbedringer og fællesskabets udvikling end af politiske reformer forstået som formel politik. Typisk finder de deres inspiration fra lægmænd såsom Amr Khaled, en revisor, som startede med at prædike i moskeer og private foreninger i starten af 1980'erne. Hans optrædener er blevet vist i et bredt udsnit af satellitkanaler, deriblandt Iqra, Dream TV og Orbit, og hans taler og programmer er tilgængelige på kassettebånd og video og kan også downloades fra hans omfattende hjemmeside.⁹ I en vis udstrækning repræsenterer Amr Khaled den post-moderne kreative entreprenør, og hans budskab når millioner af unge muslimer ikke bare over hele Mellemøsten, men også i Europa og Nordamerika (Wise 2003).

Amr Khaled er langt fra et enkeltstående tilfælde, men har fungeret som en katalysator for en bredere tendens faciliteret af nye mediers fremkomst såsom internettet og satellitfjernsyn. Set fra vores teoretiske perspektiv kan man fortolke det voksende antal af prædikanter med ensartet stil og budskab som et udtryk for den moderne religiøse reorganisering, der har fulgt efter den digitale, teknologiske revolution, og som er forbundet med den udvidede liberale modernitet. Denne nye bevægelse ledes af talspersoner, som er religiøse lægmænd, og som kommunikerer deres budskab i letforståeligt talesprog, frem for klassisk høj-arabisk anvendt af de traditionelle religiøse lærere. I modsætning til disse opnår lægmændene ikke deres religiøse autoritet, fordi de befinder sig i et højere hierarkisk lag end deres publikum, eller fordi de repræsenterer det religiøse skolede islamiske etablissement, men fordi de har så mange ligheder med deres publikum (Moll 2010:13). Gruppen af religiøse prædikanter adskiller sig markant fra såvel de borgerlige intellektuelle fra det 19. århundredes reformbevægelse og de kollektivistiske- og statsorienterede repræsentanter fra det Muslimske Broderskab. Den nye islamiske bevægelse kombinerer social bevidsthed med tro og etik i en indpakning, der appellerer til yngre forbrugere fra middelklassen (Peterson 2011:24). Denne kombination tillader unge sympatisører at udtrykke deres individualitet uden at gå

på kompromis med deres fromhed (Bayat 2002), ligesom den appellerer til de kreative og kunstneriske værdier kendetegnende for den udvidede liberale modernitet (cf. van Nieuwkerk 2008).

Til trods for at denne bevægelse fortsat er uklart defineret i såvel form som indhold, indikerer den, at forestillingen om islamiske moderniteter er på vej ind i en postmoderne fase. Det 20. århundredes organiserede samfund og islamisme er tilsyneladende udfordret af den selvrefleksive og flertydige karakter, der hører den udvidede liberale modernitet til, og hvis uklarheder i stigende grad løses på individniveau frem for på kollektivt niveau. Den forudgående vægt på Islam som et værktøj til direkte styring af befolkningen er således nu i konkurrence med henvisninger til islamiske traditioner som teknologier for selvet, hvilket vil medføre en islamisk form for modernitet baseret på individuel religiøs og moralsk udvikling. På samme måde kan den styringsorienterede tilgang i klassisk islamistisk tænkning og den rationelle organisering af et universelt defineret islamisk samfund baseret på normative principper udledt af lovtekster i *sharia* miste sin tiltrækningkraft.

Siden den moderne salafistiske kritik af *ulamaens* fortolkningsmonopol i den 19. århundrede har man kunnet identificere en tydelig individualiseringsprocess inden for Islams diskursive tradition. I løbet af det 20. århundrede er Islam i stadig stigende omfang blevet betydningsbærende i forhold til at definere autentiske former for moderne subjektiviteter. Samtidig med at Islams rolle er blevet mere dominerende, er det imidlertid tydeligt, at opfattelserne af, hvordan de religiøse traditioner skal fortolkes, bliver stadig mindre sammenhængende. Denne udvikling er også synlig, når det gælder anvendelsen af betegnelsen salafisme. Akademiske definitioner og salafisters beskrivelser af sig selv har ikke mange lighedspunkter ud over opfattelsen af profeten og de første samfund af muslimer som idealet med autoritativ status i ellers heterogene religiøse konstruktioner.

Med Ernest Laclaus ord kan man sige, at Islam er blevet en tom betydningsbærer (*empty signifier*): Referencer til islamiske traditioner har fået en polysemisk natur. Det samme kan iagttages i egyptisk politisk umiddelbart efter det såkaldte Arabiske Forår. Stéphan Lacroix taler for eksempel om, at islamistiske partiers appellering til muslimske vælgere forekommer naturlig. Mange af hans interviewpersoner er ikke bevidste om forskellene mellem de islamistiske partier men insisterer på det nødvendige i at stemme på et parti, der henviser til Islam (Lacroix 2012:1).

I lyset af moderne tilfældighedens spil synes henvisninger til islamiske traditioner at garantere autencitet uden nødvendigvis at bidrage med en fælles forståelse eller mening. Som eksempel kan nævnes, at postmoderne muslimer kan retfærdiggøre deltagelse i militære konflikter til forsvar for pan-islamiske idealer i Afghanistan, Bosnien, Tjetjenien eller Iraq med henvisning til *jihad* (Hegghammer 2010); de kan efterstræbe deres personlige "kvindelige *jihad*" i arbejdet på religiøse, politiske og sociale forbedringer i deres lokalsamfund

(Deeb 2006:204-219), eller de kan advokere for civil ulydighed og ikke-voldelig aktivisme imod undertrykkende muslimske despoter (Stephan 2009). Mens de islamiske traditioner vedbliver at være autoritative, når det gælder om at definere muslimsk autencitet, er de samtidig næsten fuldstændigt åbne, hvad angår indhold og mening. Praktiserende muslimer kombinerer dem efter forgodtbefindende med forskelligartede politiske ideologier, selvtilrettede islamiske forestillinger, digitaliserede teknologier og forbrugsmønstre, hvilket alt sammen bidrager til skabelsen af nye former for muslimske identiteter (cf. Cook og Lawrence 2005). I kraft af bevægelsen fra organiseret til udvidet liberal islamisk modernitet er figuren i form af det muslimske broderskabs øverste leder blevet udfordret af en karismatisk teleprædikant, og de muslimske søstres pietistiske påklædningsreglement er i konkurrence med variende former for islamisk mode (Haenni og Tammam 2003).

Konklusioner: Fællestræk og forskelle

I nærværende artikel forstår vi modernitet i ental som et fortolkningsværktøj. Derved bliver modernitet et spørgsmål om kulturel fortolkning snarere end konkrete institutionelle løsninger på specifikke moderne spørgsmål om social orden og identitet. Med denne begrebs- og fortolkningsmæssige tilgang forsøger vi at undgå hastig identifikation af modernitet med vestliggørelse og åbner i stedet op for udviklingen af et begreb om global modernitet, som måske kan imødekomme den svært håndgribelige empiriske observation: at den historiske fremkomst af modernitet har resulteret og fortsat resulterer i både konvergens og divergens.

Vi anvender endvidere Wagners tre former for fortløbende moderniteter, men forstår dem ikke som tre temporale sekvenser, der blot afløser hinanden. I stedet forstår vi dem som forskellige kombinationer af frihed og disciplin og individuel og kollektiv autonomi i forhold til konstruktionen af forestillinger om social orden. Selvom vi kan observere fortløbende historiske faser af kulturel hegemoni, betragter vi ikke disse faser som uigenkaldelige eller nødvendige faser i moderne udvikling. Når vi betragter det 20. århundredes organiserede modernitetsforestillinger har vægten været på etableringen af disciplinerede kollektiver, hvori individuel autonomi opnås i efterligningen af andre gruppemedlemmers identitetskonstruktion. I den udvidede liberale modernitet konstruerer et individ derimod et meningsfuldt selv inden for en ramme, der vægter flertydighed og refererer til en kreativ og individualiseret entreprenør-idealtpe. Der er ingen tvivl om, at disse to forskellige forestillinger om social orden også er reflekteret i diskurser om institutioner. Forskellige former for organiserede samfund er nærmere knyttet til autoritære styreform, mens det liberale demokrati har været et centralt referencepunkt for den udvidede liberale modernitets institutioner. Ikke desto mindre skal disse tilknytninger ikke opfattes som synonyme forhold mellem disciplin og det organiserede samfund som sådan. Det er nærmere tilfældet, at vi inden for

forskellige former for social orden kan observere forskellige grader af social kontrol. Bag den udvidede liberalismes idealtype om den kreative arbejder og entreprenør ligger for eksempel en neo-liberal diskurs om organiseret vækst og individuelle forskelle, der blandt andet kommer til udtryk gennem øget opmærksomhed på økonomi og markeds kræfter. Her forstås individuel autonomi og frihed som selve kernen i den disciplinerende kontrol. Således er styreformerne i det organiserede samfund og vægten på kollektivets autonomi til en vis grad blevet udkonkurreret og erstattet af "ansvarlig selvstyring" og teknologier til selvkontrol (cf. McNay 2009:56). Som en konsekvens heraf har diskurser om demokrati og global kapitalisme spillet en betydelig rolle i konstruktionen af moderne sociale forestillinger og indikerer nødvendigheden af yderligere undersøgelser og forskning.

Sammenfletningen af frihed og disciplin har også karakteriseret islamiske reformtænkernes sociale forestillinger. Disse reformtænkere hvis konstruktioner af islamisk social orden og succesfulde muslimske subjektiviteter var emnet i anden del af vores artikel. I denne del af artiklen var målet at demonstrere, hvorledes fremkomsten af specifikke islamiske moderniteter har fundet sted med reference til mere globale forestillinger. I de muslimske samfunds moderne historie kan vi se konflikter blandt fortalere for forskellige former for social orden og konkurrerende individuelle identitetskonstruktioner, som dem Reckwitz og Wagner har observeret i europæisk historie. Dog med den forskel, at der i den historiske udvikling i disse konflikter blandt muslimer og mellem muslimer og Europa er referencer til religion og islamiske traditioner. Det er kombinationen af globale sociale forestillinger og islamiske traditioner, der antager relativ hegemoni i definitionen af specifikke forskelle og dermed i definitionen af "autentiske" muslimske moderniteter.

Denne kombination af religiøse civilisationsmæssige levninger og moderne forestillinger har kun gradvist antaget en hegemonisk rolle blandt forskellige former for fortolkninger af moderne muslimsk liv. Det skal også fremhæves, at fremkomsten af kulturel hegemoni ikke kun er resultatet af en udvikling inden for en civilisation, men snarere et modsvar til vestlig stigmatisering af Islam. I den komplicerede og sammenhængende europæisk-muslimske historie, har modsætningsforholdet mellem Islam og Vesten repræsenteret gensidig eksklusion af den Anden i identitetskonstruktionen. Dette var og er i særlig grad synligt i det Muslimske Broderskabs organiserede islamiske samfund, hvor en islamisk orden baseret på *sharia* fremstår som antitesen til vestlige samfund. Set fra et teoretisk perspektiv har referencer til forestillinger om Islam og Vesten som fastforankrede enheder spillet en afgørende rolle i formuleringen af gensidige og altomfattende negative forventninger. Islam og Vesten fungerer i henholdsvis muslimsk og vestlig identitetskabelse derved som tomme betydningsbærere – som diskursive forbindelsespunkter, der repræsenterer både forestillinger om selvet og andre uden at være forankret i tid (cf. Laclau og Mouffe 2001).

Islams funktion som tom betydningsbærer indikerer, at der ikke findes en islamisk modernitet som sådan. Vi kan ikke få øje på de eksempler på kombinationen af modernitet med stabile kulturelle, islamiske programmer, som nogle teorier om mangfoldige moderniteter, eksempelvis formuleret af Eisenstadt, hævder at se. I stedet mener vi at have fundet varierende måder, hvorpå islamiske tænkere har forsøgt at finde svar på modernitetens spørgsmål inden for de islamiske diskursive traditioner. Svarene peger ikke på sammenhængende kulturelle programmer, men danner tilsammen et blandt mange reservoirs af mere eller mindre autoritative religiøse begreber, symboler og praksisser, som muslimer mere eller mindre tilfældigt kan kombinere deres individuelle og kollektive identitetskonstruktioner på baggrund af. Betydningen af islamiske traditioner er bestandigt genstand for rekonstruktioner og genfortolkninger knyttet til diskurser og sociale forestillinger om global relevans. På denne måde har idéen om en specifik islamisk modernitet siden sin fødsel i anden halvdel af det 19. århundrede været modtagelig for sociale forandringer, hvilket vi har forsøgt at angribe med vores analytiske redskaber i form af fortløbende moderniteter og relaterede former for moderne subjektiviteter.

Vores afsæt for artiklen var ønsket om at finde en fortolkningsbaseret generel betydning af modernitet, hvilket vi har forsøgt at operationalisere i en analytisk ramme, der kunne hjælpe os med at forstå den mangefacetterede modernitetskultur. Da vi anvendte den analytiske ramme til empiriske eksempler fra den islamiske reformbevægelse, fandt vi både fællestræk og forskelle i konstruktionen af islamiske moderniteter sammenlignet med den europæiske erfaring. I kraft af disse forskelle og fællestræk rejste vores studier af islamiske eksempler en række spørgsmål om oprindelsen af fælles elementer og karakteristika: Hvorfor har islamiske moderniteter fællestræk med andre moderne kulturelle forestillinger? Det er imidlertid ikke muligt at besvare dette store spørgsmål inden for rammerne af nærværende artikel. Vi kan dog pege på, at der i den store debat om modernitet og mangfoldige moderniteter er forskellige veje ad hvilke forskere kan gå i håbet om at finde svar på dette spørgsmål. Alt afhængigt af teoretisk perspektiv kan fortolkninger pege på begreber som eksempelvis evolutionær nødvendighed, imitation eller diffusion gennem historiske etablerede magtregimer. Eisenstadt diskuterer for eksempel modernitet som en form for ny "global civilisation", som først viste sig i Vesteuropa og senere bredte sig til resten af kloden (Eisenstadt 2001).

Da vi heller ikke her kan diskutere alle de mulige veje at gå i detaljer, vil vi gerne i stedet foreslå et perspektiv, der fortjener yderligere udfoldelse: Fremfor at opfatte modernitet som et socialt arrangement med en bestemt oprindelse i tid og sted, foreslår vi at forstå det som et kompleks af sociale problemer, der som en kognitiv, normativ og konkret formuleret matrix kommer til syne og kan studeres i egen ret – præcis som de varierende for sociale forestillinger Wagner og Reckwitz behandler.

På baggrund af denne forståelse, kan vi observere tegn på modernitet indenfor forskellige kulturelle områder og i forskellige historiske perioder. Det at Wagner og Reckwitz bygger deres idealtyper på Europas historiske erfaringer betyder ikke, at lignende forestillinger ikke kan fremkomme andre steder og på andre tidspunkter. Hvorfor skulle vi fratage de muslimske tænkere, vi analyserer i vores eksempler, deres selvstændige handlekraft og antage, at deres kombination af et organiseret samfund og borgerlig subjektivitet med islamiske traditioner alene er et resultat af imitation? Byder moderne islamisk historie da ikke på mange eksempler på den indbyrdes forbundne kamp mellem sociale aktører og forskellige regimer af frihed og disciplin (cf. Jung 2007)?

Den historiske fremkomst af modernitetens sociale matrix er blevet karakteriseret som en proces, der etablerer forskellige svar på specifikke moderne spørgsmål. Denne proces er endvidere karakteriseret ved sociale konflikter bestående af en kompleks sammenblanding af sociale kræfter og kulturelle forestillinger i forskellige historiske magtkonstellationer. Europas politiske, økonomiske og kulturelle dominans – eller rettere dele af Europas dominans – har medført et hegemoni af bestemte fortolkninger af modernitetens matrix. Det historisk betingede hegemoni betyder imidlertid ikke, at de samme grundlæggende moderne spørgsmål ikke kan eksistere i andre dele af verden. Inden for en bestemt historisk periode, har modernitet for en tid utvivlsomt været det samme som vestliggørelse, grundet den dominerende rolle europæiske svar på modernitetens grundlæggende spørgsmål havde. Dette understreger imidlertid blot, at Vestens betydning er skiftende og aldrig klart afgrænset. Begrebet Vesten kunne derfor også fortolkes som en metafor for fremkomsten af modernitetens abstrakte og ambivalente udfordringer.

Noter

Vi ønsker at takke de to anonyme bedømmere og Saad Ali Khan for deres gode og konstruktive kommentarer til første udkast af artiklen. Artiklen er skrevet inden for rammerne af "Modern Muslim Subjectivities Project" på Syddansk Universitet, og vi vil også gerne benytte anledningen til at takke Det Frie Forskningsråd for Kultur og Kommunikation (FKK) og Velux Fonden for deres økonomiske støtte til dette projekt.

1. Se venligst en diskussion af alternative moderniteter her: Dirlik 2003; Eisenstadt 2000, 2002; Eliezer og Sternberg 2005; Knöbl 2001; Schmidt 2008; Therborn 2003; Wagner 2004; 2010.

2. Dette kulturbegreb er blevet udviklet på baggrund af metoder fra fænomenologisk hermeneutik, semiotisk strukturalisme og pragmatisk social interaktionisme. I begrebsliggørelsen af kultur som videnssystemer, adskilles det fra normative kulturteorier og teorier, der opfatter kultur som en total størrelse. Ifølge vores definition er kultur ikke sammenhængende med en specific social gruppe, og som vi forstår det, anvender sociale aktører kulturelle repertoarer med forskelligartet ophav.

3. Denne tilgang uddybes her: Bourdieu 1986, 1992, 2000; Butler 1990, 1997; Foucault 1988a, 1988b, 1990, 1991; Laclau og Mouffe 2001; Reckwitz 2006, 2008.

4. Idéen om fortløbende modernitet fremstilles også i arbejder af Zygmunt Baumann, Ulrich Beck, og Anthony Giddens. I modsætning til Peter Wagner anvender og opdeler de her nævnte imidlertid kun i to former for fortløbende moderniteter.

5. Idet Reckwitz fokuserer på den amerikanske massekultur, ignorerer han bevidst to alternative former for subjektivitet, som spillede en betydelig rolle i perioden omkring den første modernitet, nemlig fascisme og kommunisme. Han understreger at et komparativt studium af det amerikanske gruppeorienterede samfund og fascistiske og kommunistiske samfund ville kunne påvise ligheder og forskelle mellem disse forskelligartede sociale ordener, og at dette ville tilvejebringe en ny forståelse af mangfoldige moderniteter i vesten (2006:29).
6. Se eksempelvis: Al-Azmeh 1996; Dallal 2000; Haj 2009; Hourani 1962; Hunter 2009; Jung 2011; Robinson 2008; Salvatore 1997.
7. Idet vi associerer Broderskabet med denne type af moderne lønmodtagermasser, er vi klar over to begrænsninger: Den første relaterer sig til forbrugsmønstrene indeholdt i denne form for subjektivitet, som kræver et økonomisk udviklingsniveau, som Egypten ikke havde opnået på det pågældende tidspunkt. Den anden relaterer sig til, at Broderskabet og andre bevægelser i regionen også indeholdt elementer, som kan henvises til fascistiske og socialistiske alternativer, hvilket kun er nævnt kortfattet. Det er imidlertid vores opfattelse, at fascisme og socialisme ikke nødvendigvis er modsætninger til subjektiviteten, der er herskende i den gruppeorienterede form. Vi vil snarere hævde, at der er tale om alternativer inden for samme form, der blot udtrykker forskellige versioner af den organiserede modernitet og det moderne subjekt.
8. Michel Foucault påpegede den gensidige forbindelse mellem disse to moderne discipliner og metoder som tilsammen er karakteristiske for moderne *governmentality* (1988b:19).
9. www.amrkhaled.net

Litteratur

- Allardt, Erik 2005: "Europe's Multiple Modernities", i Ben-Rafael Eliezer & Yitzhak Sternberg (Eds.): *Comparing Modernities. Pluralism versus Homogeneity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*. Leiden: Brill, p. 413-42.
- Al-Azmeh, Aziz 1996: *Islams and Modernities*, 2nd ed. London: Verso.
- Arnason, Johann 2004: *Civilizations in Dispute*. Leiden: Brill.
- Arnason, Johann 2005: "Alternating Modernities. The Case of Czechoslovakia". *European Journal of Social Theory* 8, (4):435-451.
- Bayat, Asef 2002: "Activism and Social Development in the Middle East". *International Journal of Middle East Studies*, 34 (1):1-28.
- Beck, Ulrich 1992: *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beck, Ulrich 1997: *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bourdieu, Pierre 1986: *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London/New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre 1992: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: VSA Verlag.
- Bourdieu, Pierre 2000: *Pascalian Meditations*. Oxford: Polity Press.
- Butler, Judith 1990: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London/New York: Routledge.
- Butler, Judith 1997: *The Physic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Carleheden, Mikael 2006: "The Transformation of Our Conduct of Life". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 13:55-75.
- Carleheden, Mikael 2010: "The Imaginary Significations of Modernity: A Re-Examination". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 21:51-70.

- Commins, David 2005: "Hasan al-Banna (1906-1949)", i Ali Rahnama (Ed.): *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed books, p. 125-153.
- Cooke, Miriam & Bruce Lawrence (Eds.) 2005: *Muslim Networks from hajj to hip hop*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Dallal, Ahmad 2000: "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought". *Islamic Law and Society*, 7 (1):325-58.
- Deeb, Lara 2006: *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Dirlik, Arif 2003: "Global Modernity: Modernity in an Age of Global Capitalism". *European Journal of Social Theory*, 6 (3):275-292.
- Eisenstadt, Samuel N. 2000: "Multiple Modernities". *Daedalus*, 129 (1):1-29.
- Eisenstadt, Samuel N. 2001: "The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization". *International Sociology*, 16 (3):320-340.
- Eisenstadt, Samuel N. (Ed.) 2002: *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Eliezer, Ben-Rafael & Yitzhak Sternberg (Eds.) 2005: *Comparing Modernities. Pluralism versus Homogeneity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*. Leiden: Brill.
- Eppel, Michael 2009: "Note About the Term *Effendiyya* in the History of the Middle East". *International Journal of the History of the Middle East*, 41:535-39.
- Foucault, Michel 1988a: *The Care of the Self*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel 1988b: "Technologies of the Self", i Martin H. Luther, Huck Gutman & Patrick H. Hutton (Eds.): *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, p. 16-49.
- Foucault, Michel 1990: *The Use of Pleasure*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel 1991: "What is Enlightenment?", i Paul Rabinow (Ed.): *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin, p. 32-51.
- Frick, Werner 1988: *Providenz und Kontingenz. Untersuchung zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts*, Teil 1. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Haj, Samira 2009: *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Haenni, P. & Tammam 2003: "Egypt's Air-Conditioned Islam." *Le Monde Diplomatique*, September 2003.
- Hegghammer, Thomas 2010: *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, Albert 1962: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, reissued with a new preface 1983. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huff, Toby E. & Wolfgang Schluchter (Eds.) 1999: *Max Weber & Islam*. New Brunswick: Transaction.
- Hunter, Shireen (Ed.) 2009: *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London: M.E.Shape.

- Ibrahim, Haslina 1999: *Free Will and Predestination: A Comparative Study of the Views of Abu Al-Hassan Al-Ash'ri and Muhammad 'Abduh*, unpublished MA thesis, Kulliyya of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.
- Jung, Dietrich 2007: "Islam and Politics: A Fixed Relationship?" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16(1):19-34.
- Jung, Dietrich 2011: *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam*. Sheffield: Equinox.
- Jung, Dietrich, Marie Juul Petersen & Sara Lei Sparre 2014: *The Politics of Modern Muslim Subjectivities. Islam, Youth, and Social Activism in the Middle East*. New York: Palgrave MacMillan.
- Knöbl, Wolfgang 2001: *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Knöbl, Wolfgang 2007: *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a.M: Campus.
- Krämer, Gudrun 2010: *Hasan al-Banna*. Oxford: One World.
- Laclau, Ernest & Chantal Mouffe 2001: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd ed. London/New York: Verso.
- Lacroix, Stephane 2012: "Sheiks and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism". *Policy Briefing, Brookings Doha Centre*. June 2012.
- Lee, Raymond L. M. 2006: "Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs Multiple Modernities". *European Journal Of Social Theory*, 9 (3): 355-368.
- Livingston, John W. 1995: "Muhammad 'Abduh on Science". *The Muslim World*, 85 (3-4):215-234.
- Luhmann, Niklas 1992: "Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft", i *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: VS Verlag, p. 93-128.
- McNay, 2009: "Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics". *Theory, Culture & Society*, 26 (6):55-77.
- Mitchell, Richard P. 1969: *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
- Moll, Yasmin 2010: "Islamic Televangelism: Religion, Media and Visuality in Contemporary Egypt". *Arab Media & Society*, 10 (Spring):1-27.
- Van Nieuwkerk, Karen 2008: "Creating an Islamic Cultural Sphere: Contested Notions of Art, Leisure and Entertainment. An Introduction". *Contemporary Islam*, 2:169-176.
- Peterson, Mark Allen 2011: *Connected in Cairo. Growing up Cosmopolitan in the Modern Middle East*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Reckwitz, Andreas 2006: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas 2008: "Moderne: Der Kampf um die Öffnung und Schließung von Kontingenzen", i S. Moebius & A. Reckwitz (Eds.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. p. 226-44.
- Robinson, Francis 2008: "Islamic Reform and Modernities in South Asia". *Modern Asian Studies*, 42 (2-3):259-281.

- Sawyer, Keith 2005: *Social Emergence. Societies as Complex Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salvatore, Armando 1997: *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading: Ithaca Press.
- Scaff, 2011: *Max Weber in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Schmidt, Volker 2008: "Multiple Modernities or Varieties of Modernities?". *Current Sociology*, 54 (1):77-97.
- Sedgwick, Mark 2010: *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld Publications.
- Stephan, Maria S. 2009: *Civilian Jihad. Nonviolent Struggle, Democratization, and Governance in the Middle East*. New York/London: Palgrave Macmillan.
- Taji-Farouki, Suha 1994: "Islamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of Nabhani's Reading of the Canonical Textual Sources of Islam". *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 11 (3):365-393.
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Therborn, Göran 2003: "Entangled Modernities". *European Journal of Social Theory*, 6:293-305.
- Tiryakian, 2001: "Introduction: The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations". *International Sociology*, 16 (3):277-292.
- Wagner, Peter 1994: *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London: Routledge.
- Wagner, Peter 2001: *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage.
- Wagner, Peter 2004: "Modernity: One or Many?", i Judith R. Blau (Ed.): *The Blackwell Companion to Sociology*. Oxford: Blackwell, p. 30-42.
- Wagner, Peter 2008: *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Peter 2010: "Successive Modernities and the Idea of Progress: A First Attempt". *Distinktion*, 11 (2):9-24.
- Wagner, Peter 2012: *Modernity. Understanding the Present*. Cambridge: Polity.
- Wise, Lindsay 2003: "Words from the Heart": *New Forms of Islamic Preaching in Egypt*. M.Phil. Thesis in Modern Middle East Studies, Oxford University.