Filosofisk-teoretisk årbog

Udgivelser i Paradoks 2020–2021

Andreas Beck Holm
Andreas Beyer Gregersen
Anne Marie Kragh Pahuus
Anne-Cathrine Wackerhausen
Anne-Sophie Sørup Nielsen
Brian Benjamin Hansen
Charlotte Bonnevie Mwakitalu
Esther Oluffa Pedersen
Frederik Appel Olsen
Frederik Boris Hylstrup Olsen
Frederik-Emil Friis Jakobsen
Hans Erichsen
Hans Fink
Henrik Jøker Bjerre
Henrik Kaare Nielsen
Jakob Foli
Jan Faye
Johan Poulsen
Jon Auring Grimm
Jonas Holst
Kirsten Hyldgaard
Kristoffer Balslev Willert
Martin Hauberg-Lund Laugesen
Mikkel Bolt
Morten Dige
Morten Ebbe Juul Nielsen
Nicolai von Eggers
Niels Wilde
Per Aage Brandt
Søren Gosvig Olesen
Søren Hørning Hansen
Thomas Schwarz Wentzer
Vincent F. Hendricks

Filosofisk-teoretisk årbog. Udgivelser i Paradoks *2020-2021*
1. årgang

Udgivet 27. august 2021 af *Tidsskriftet Paradoks*
ISSN: 2597–3185
paradoks.nu

Vi støtter fri viden. Derfor er alle artikler i *Paradoks* licenseret under *Creative Commons Kreditering-Ikkekommerciel 4.0 International (CC BY-NC 4.0)*. Det betyder, at du frit må dele og omarbejde (f.eks. oversætte) artiklerne, såfremt du giver passende kreditering og ikke anvender dem kommercielt.

Redaktion:
Martin Bjerre Bygballe
August Bille Demescko
Anders Hansen
Frederik-Emil Friis Jakobsen
William Mathorne
Maria Kjær Rasmussen
Mathias Rølle
Kristian Olesen Toft
Kristoffer Balslev Willert

Redaktionen kan kontaktes på kontakt@paradoks.nu.

Ved henvisninger til artikler i denne bog anbefaler vi at angive artiklens dato og evt. afsnitsnummer frem for sidetal, eksempelvis:
Henrik Jøker Bjerre, "Kommunistisk liberalisme",
Tidsskriftet Paradoks, 27. august 2020, ¶1.

Indhold

Forord 1

Kommunistisk liberalisme 6
Henrik Jøker Bjerre · 27. august 2020

Hvad er der blevet af de radikale kvinder i filosofihistorien? 18
Anne-Sophie Sørup Nielsen · 27. august 2020

Tænkning i planetens skygge: Eugene Thacker og kosmisk pessimisme 31
Martin Hauberg-Lund Laugesen · 27. august 2020

Under en himmel plettet af ild og mudder: Nekrologen over Gud 46
Niels Wilde · 1. september 2020

Genopdagelsen af etikken i Heideggers tidlige Aristoteles-forelæsninger 56
Anne Marie Kragh Pahuus · 5. september 2020

Modsigelsens sprog dengang og nu 81
Mikkel Bolt · 10. september 2020

Lyse nætter, mørke dage: Det guddommeliges genkomst 88
Niels Wilde · 17. september 2020

En kantiansk teori om sandhed og objektivitet 100
Kristoffer Balslev Willert · 24. september 2020

Om at være en epistemologisk gæst i en anden ontologi 121
Frederik Boris Hylstrup Olsen · 1. oktober 2020

Til forsvar for øvelsen 135
Søren Hørning Hansen · 8. oktober 2020

Det perfekte offer: Overføringens tragedie 145
Brian Benjamin Hansen · 15. oktober 2020

La querelle des femmes og de kvindelige filosoffers antikke historie 173
Nicolai von Eggers · 29. oktober 2020

Er moralske domme objektive? 181
Kristoffer Balslev Willert · 13. november 2020

Et spørgsmål om hypermoralitet 199
Andreas Beyer Gregersen · 26. november 2020

Hvad kan etikken lære af moralske uenigheder? 212
Morten Dige · 10. december 2020

Den radioaktivistiske forsker 224
Frederik Appel Olsen · 21. december 2020

Solar plexus: Solare sammenfletninger hos Georges Bataille og Inger Christensen 238
Jon Auring Grimm · 14. januar 2021

Hvad er sociale identiteter? 260
Anne-Cathrine Wackerhausen · 1. februar 2021

Samtidige genfærd af os selv 274
Frederik Boris Hylstrup Olsen · 11. februar 2021

Mit Insta-feed er Nietzsches slaveopstand *live* 289
Charlotte Bonnevie Mwakitalu · 4. marts 2021

Er der nogen derude? 299
Brian Benjamin Hansen · 18. marts 2021

Erkendelsens økonomi 315
Frederik-Emil Friis Jakobsen · 31. marts 2021

Kan moralske fanatikere være medborgere? 332
Morten Ebbe Juul Nielsen · 15. april 2021

Hadet og hemmeligheden bag de gyldne æg 351
Hans Erichsen · 10. maj 2021

Frihed som begreb og erfaring. Med et appendiks om fri kærlighed 371
Per Aage Brandt · 2. juni 2021

Videnskab og politik 380
Henrik Kaare Nielsen · 22. juni 2021

Viden og magt i det illiberale demokrati. Ni teser om videnskab og politik 393
Andreas Beck Holm · 24. juni 2021

Stafet: "Er filosofien død?" 404

Filosofi i – og til – verden 405
Vincent F. Hendricks · 1. juli 2021

Tænkning til tiden 409
Thomas Schwarz Wentzer · 8. juli 2021

Filosofi og fagfilosofi 414
Kirsten Hyldgaard · 15. juli 2021

Findes filosofien om 50 år? 422
Jan Faye · 21. juli 2021

Filosofien som institution og filosofien som tænkning 431
Søren Gosvig Olesen · 29. juli 2021

Filosofiens institutionelle krise og evige overlevelse 437
Esther Oluffa Pedersen · 5. august 2021

Filosofiens fortsatte opgave og overlevelse 444
Jonas Holst · 12. august 2021

Er filosofien blot død? 451
Frederik Boris Hylstrup Olsen · 19. august 2021

Filosofiens død i historien 455
Johan Poulsen · 24. august 2021

Implikationer bag spørgsmålet om filosofiens død 462
Jakob Foli · 25. august 2021

Længe leve den kritiske og konstruktive eftertanke om det almene! 476
Hans Fink · 26. august 2021

Forord

Redaktionen

Udgivelsen af denne årbog markerer *Paradoks*' 1-års fødselsdag, og derfor tillader vi os at bruge dette forord til at dvæle lidt ved tidsskriftets anledning, tilblivelse og første leveår, mens det stadig står friskt i hukommelsen.

De første spæde tanker om *Paradoks* blev til i foråret 2019. På det tidspunkt havde projektet ikke noget navn, men flere af de bærende principper for, hvad det skulle blive, var allerede dengang på plads. Først og fremmest gik vi rundt med en fornemmelse af, at der *manglede* noget i den danske, intellektuelle offentlighed: en platform for tanker og ideer af filosofisk og anden teoretisk karakter, som ikke havde en form, der gjorde dem udgivelsesegnede i de institutionaliserede tidsskrifter, men som alligevel havde en gnist, der forbød dem et liv i skrivebordsskuffen. Vores udgangspunkt var, at selvom peer-reviewing, stringente argumenter og fokuserede artikler uden ekskurser og sidespring kan være nødvendige rammer for et klassisk, fremadskridende forskningsideal, kan sådanne rammer ofte også tage noget af pusten og spontaniteten fra tænkningen. Det er netop paradoksalt, at meget af den filosofi, som læses i undervisningen og anvendes i forskningen, faktisk ikke ville kunne udgives som redelig forskning eller afleveres som en skriveøvelse på de danske universiteter i dag. Wittgensteins *Tractatus* som ph.d.-projekt? Hegels *Fænomenologi* som grundbog i videnskabsteori? Simone Weils "Personen og det hellige" som forskningsartikel? Aldrig i livet. Alligevel kan man om ingen af de nævnte tekster sige, at de ikke er filosofi eller eksempler på tænkning. Vi forventede ikke dengang, og vi forventer heller ikke i dag, at den nye Hegel, Wittgenstein eller Weil ville bryde igennem i *Paradoks* – men vi ville i det mindste sørge for, at muligheden var der.

En anden anledning til *Paradoks* var en empirisk observation: Hvert år uddanner vi enorme mængder af filosofi- og teorikyndige – både fra selve filosofifaget og fra de teoretiske specialiseringer på de øvrige uddannelser, især de æstetiske og samfundsvidenskabelige fag. Dertil kommer et ukendt antal filosofisk observante "lægfolk". De køber de oversættelser af filosofiske primærværker, som hele tiden pibler frem fra danske nicheforlag; de går til det væld af foredrag, aftenskoler og filosofiske arrangementer, som – i hvert fald før en pandemi skyllede ind over verden – fandt sted snart sagt hver uge i diverse kulturhuse; de diskuterer filosofi på sociale medier og på tilrøgede værtshuse; og de er en stor del af årsagen til, at det længe har været nemmere at skaffe en nyre på det sorte marked end at få fat i et eksemplar af *Tusind plateauer* på dansk. Der er ingen ph.d.'er til alle disse mennesker, ingen fremtid i *academia*, så længe forskningen prioriteres, som den gør her til lands. Men den kritiske masse findes, og den læser, og den taler, og den tænker – men den skriver ikke rigtigt noget, i hvert fald ikke til offentligheden. Der måtte være et potentiale her, tænkte vi, til at få engageret alle disse mennesker skriftligt. Om det så helt er lykkedes endnu, er ikke sikkert, men mon ikke vi kan nå dertil en dag.

I oktober 2019, på en mørk bar på Nørrebro i København, fandt en gruppe mennesker derfor sammen, hvis mediankarakteristikum nok var "nyudklækket cand.mag., der søger at holde sig filosofisk til ilden efter endt uddannelse", og så var vi mere eller mindre i gang. De næste mange måneder gik med at hverve artikler og kontakter i det filosofiske miljø, udvikle hjemmeside, finde et navn (*Diatribe*, lød nummer to på listen – gudskelov gik vi med *Paradoks*) – og undervejs løbende at indkredse vores forståelse af, hvad *Paradoks* skulle være. Det viste sig at være en sværere opgave end forventet at sætte ord på hvilke artikler, vi ville bringe: Jo, det var noget med, at vi ville bringe mindre stringente og mere essayistiske artikler end de akademiske tidsskrifter – men vi ville ikke indbyde ubehjælpsomme skolestile om ulykkelig kærlighed og tilværel-

sens tomhed. Artiklerne skulle ikke nødvendigvis være argumenterende i traditionel forstand, men de skulle udtrykke en interessant idé hos forfatteren. En af vores arbejdsformuleringer lød, at uanset om en artikel angik den herskende verdensorden eller et komma i Platons *Staten*, skulle enhver artikel *ville* et eller andet, sætte noget på spil. En anden lød, at vi ville udgive det, der var for højpandet til *Information* og for polemisk til *Slagmark*.

Produktet af redaktionens mange snakke om formatet blev vores formålstekst, et slags manifest over, hvad *Paradoks* skulle være – skrevet før vi fandtes, men formuleret i nutid:

> *Paradoks* er et online tidsskrift for filosofi og teori. Formålet er at katalysere den filosofiske debat og idéudvikling i Danmark og mindske afstanden mellem universitetets professionelle filosofi og den, der foregår uden for murene. *Paradoks* er et udogmatisk forum for filosofi og teori, der opfordrer til at arbejde på tværs af faglige traditioner, og som afviser, at filosofi udelukkende kan bedrives på universiteter og i akademiske fagtidsskrifter.
>
> *Tidsskriftet Paradoks* udfylder et tomrum i Danmark. Det adskiller sig fra andre fagfilosofiske tidsskrifter ved sin mangfoldighed af artikelformater og ved at udkomme fortløbende og online. Samtidig adskiller *Paradoks* sig fra formidlende populærtidsskrifter ved at udgive originale artikler og ved ikke at bringe interviews, klummer og portrætter.
>
> I *Paradoks* er rygraden tænkning og filosofi – ikke pointhøst og professionalisering. Filosofi er en disciplin, der skal være uafhængig af eksterne forhold som målstyring eller økonomiske bundlinjer, hvilket længe ikke har været tilfældet på universiteterne. Vi tror på, at en øget kontakt mellem universitetsansatte filosoffer, uafhængige forskere og fritænkere kan styrke interessen for filosofien og udvide vores forståelse af, hvad den kan og skal.

Optimistisk havde vi planlagt at gå i luften i foråret 2020, men helt klar var vi først midt i sommerferien, så vi besluttede at tage den med ro og udskyde lanceringen til 27. august, hvor Hegel som bekendt kunne fejre

250-års fødselsdag. Dagen oprandt, og modtagelsen var overvældende. Rigtig mange mennesker (i hvert fald relativt til vores snævre målgruppe) viste deres opbakning på sociale medier og slog et smut forbi hjemmesiden – og også efter nyhedsværdien falmede, har rigtigt mange stadig klikket sig ind og læst de nye udgivelser.

Vores mest læste artikel til dato er Andreas Beck Holms ni teser om videnskab og politik fra juni måned: en velskrevet og skarpt skåret tekst, som passer ind i en genremæssig niche, som vi fra starten havde håbet, at *Paradoks* kunne blive platform for. Artiklen tager udgangspunkt i en debat, der ved dens udgivelse var højaktuel: Folketingets angreb på forskningsfriheden. Men som artikel hæver den sig over det klassiske debatindlæg, idet den bruger den aktuelle debat som et springbræt til en principiel diskussion om forholdet mellem videnskab og politik. I klassiske periodiske udgivelser med en udgivelsesfrekvens på 1–4 numre pr. år kan man glemme alt om den slags aktualitet – og man kan glemme alt om en levende debat, hvor artikler svarer på eller kritiserer andre artikler. Det var også potentialet til en sådan levende debat, der hurtigt afgjorde, at *Paradoks* skulle udkomme online, ikke trykt, og at vi i øvrigt skulle lade artiklerne udkomme drypvist, i takt med de blev skrevet, frem for i stakke med faste intervaller.

Der er som bekendt en lang tradition for kritik i filosofien, og med et løbende onlineformat tænkte vi, at denne tradition ville kunne nå et hidtil uset potentiale. Vi havde drømt om heftige polemikker og højpandede tirader i traditionen fra Marx og Nietzsche og om civiliseret habermasiansk dialog – men da det kom til stykket, lod den "levende debat" vente på sig. Ikke at der ikke var artikler, der skabte debat, for det gjorde flere af dem; men den debat, der var, fandt sted i kommentarfelterne på sociale medier frem for at forplante sig i form af nye artikler. Derfor besluttede vi os for at give udviklingen et skub: Vi igangsatte "filosofistafetten", som denne sommer har sat fokus på spørgsmålet om filosofiens død og har som bærende regel, at ethvert bidrag skal inddrage et tidligere

bidrag i stafetten. En forceret dialog, måske, men et forsøg, og et forsøg, som har fungeret så godt, at vi bestemt vil fortsætte med at eksperimentere med formater for engageret filosofisk debat i fremtiden.

Et år efter lanceringen ser alting egentlig meget lyst ud: 38 artikler skrevet af 33 forskellige forfattere er røget igennem maskinen! En af ulemperne ved at udkomme online er, at man let mister dette overblik: En artikel modtages, redigeres, udgives, og så er man videre igen. Her kommer nærværende årbog ind i billedet, for selvom den bare er en PDF-fil (hvem der bare havde penge til tryk!), er det som om, den i højere grad er "noget", end en artikel på en hjemmeside: Den er låst for redigering, den kan printes og stilles på hylden, den kan gemmes som fil og bevares decentralt og i mange eksemplarer – og vigtigst af alt præsenterer den alle de artikler, vi har udgivet, som en samlet antologi, et produkt fra året der gik. Nu kan man sige: "Det var, hvad der blev skrevet det år".

Som afsluttende bemærkning er der bare at sige: Tak til alle, der læser *Paradoks* – og som *liker* og deler på de sociale medier, som i praksis er blevet redaktionens vindue ud til jer læsere. Mere fyldestgørende kritik, ros, gode forslag til forbedringer og andet modtages i øvrigt altid glædeligt på e-mail. Også tak til alle, der har skrevet artikler, for der var selvfølgelig intet *Paradoks* uden jer. Og til alle jer, der endnu ikke har bidraget: Kom i gang!

Kommunistisk liberalisme

Henrik Jøker Bjerre

27. august 2020

Jeg vil i denne artikel vove at definere en politisk position.[1] Ikke blot én, jeg observerer eller vil analysere, men som jeg tilslutter mig. Det er for mit vedkommende en lidt usædvanlig ambition, fordi jeg som regel forsøger at forholde mig analytisk til politiske spørgsmål. Hvis jeg i den slags arbejde skriver fra et bestemt sted, er det umiddelbart en lidt vagere og mere moralfilosofisk orienteret kantiansk universalisme. Ideen til definitionen er imidlertid ikke mere selvstændig, end at den er opstået gennem, hvad man kunne kalde et analytisk greb: Forsøget på gennem kombinationen af to relativt simple observationer at beskrive en ny formulering af et politisk standpunkt. Begge observationer er i sig selv kombinationer af traditionelt venstre- og højreorienterede positioner, og grebet består således i at kombinere to kombinationer af venstre- og højreorienterede synspunkter. Det kan lyde spidsfindigt, men er i virkeligheden forholdsvis enkelt, og der ligger i forsøget for så vidt dårligt nok en påstand om originalitet i sammenligning med historiske politiske doktriner – blot en ambition om at indfri et potentiale i aktuelle politiske diskussioner, der ikke rigtig synes at være blevet udfoldet.

¶2 Den første observation angår den empiriske kendsgerning, som ret let ville kunne underbygges med omfattende eksempelmateriale, at det inden for de seneste par årtier i stigende grad har været venstrefløjen, der har forsvaret traditionelle borgerrettigheder i vestlige samfund, og at dette forsvar ofte er sket i modstand mod politiske partier, der tidligere ville forventes at tilslutte sig dem (liberale, socialdemokrater, konservative). Advokaten Bjørn Elmquist, der tidligere var folketingsmedlem for Venstre fra 1979–1990, udtalte således allerede i 2010, at det efterhånden faktisk kun var venstrefløjen, der forsvarede frihedsrettighederne og domstolenes råderum, og at det især gjaldt indvandreres rettigheder, overvågning og antiterrorlovgivning.[2] (Man kunne i dag, efter opgøret

med "ghettoområder" rundt omkring i Danmark, tilføje boligpolitikken). Samtidig har der været et begyndende pres på Danmarks deltagelse i internationale konventioner. I 2016 begyndte Dansk Folkeparti fx at tale åbent om behovet for at revidere menneskerettighedskonventionens artikel 8, der taler om enhvers ret til "respekt for privat- og familieliv, hjem og korrespondance" – og fik positive reaktioner fra den øvrige højrefløj. Formålet skulle selvfølgelig være at sikre, at bestemmelsen kun gælder danske statsborgere, således at forbindelsen mellem borgerrettigheder og universelle menneskerettigheder kunne ophæves.[3]

¶3 Den anden observation handler om et andet fænomen, der er begyndt at vise sig i ca. den samme periode, og som lige omvendt handler om højreorienterede, der antager traditionelt venstreorienterede værdier. Jeg tænker her på, hvad Slavoj Žižek har kaldt "liberale kommunister", som er (for det meste meget) velhavende og indflydelsesrige personer, der ikke længere anerkender modsætningen mellem den globale kapitalisme og de nye sociale bevægelser, der kræver alternativer til den globale kapitalisme.[4] Det er figurer som George Soros og Bill Gates, kapitalister med et menneskeligt ansigt, der har tjent formuer på deres multinationale virksomheder eller på spekulation, og nu ønsker at gøre verden til et bedre sted. Det er Fanden, der er gået i kloster, som man siger, men endda med en krølle: Det er en Fanden, der insisterer på at fortsætte med sit djævelskab, samtidig med at han nyder klosterets hellige fred; at de to ikke modsiger hinanden. Den perfekte liberale kommunist ville formentlig være en blanding af Gordon Gekko og Dalai Lama –på én gang en kynisk spekulant og en generøs menneskeelsker, der ihærdigt søger at skabe profit for at blive bedre i stand til at fremme universelle menneskelige værdier om kærlighed og venskab. "Deres påstand er", som Žižek formulerer det, "at vi kan få den globalkapitalistiske kage, det vil sige trives som rentable entreprenører, og samtidig spise den, det vil sige tilslutte os de antikapitalistiske grunde til social ansvarlighed og miljømæssigt hensyn."[5] Liberale kommunister er fortalere for empati,

engagement, kreativitet, deling og uddannelse, og de finder det især moralsk påtvingende at afbøde lidelse i katastrofesituationer – tænk blot på Bill Gates' indsigtsfulde og velmente rolle under corona-krisen i USA. De "elsker humanitære kriser, som bringer det bedste frem i dem," som Žižek formulerer det.[6]

¶4 På trods af denne lidet flatterende beskrivelse vil jeg fastholde, at der er noget rigtigt ved den liberale kommunists position, nemlig netop kombinationen af visse liberale og kommunistiske principper. Som en god žižekianer er min pointe dog meget mere radikal og præcis den omvendte! Hvad, jeg vil hævde, er, at udtrykket "liberal kommunisme" bør vendes om som det principielle forsvar for individuelle menneskerettigheder på grundlag af en kommunistisk økonomisk politik. Mens liberal kommunisme deler "værdierne" om global retfærdighed og lighed, men ser kapitalistisk markedsøkonomi som det nødvendige middel til at fremme disse mål, som regel i kombination med en form for filantropi, gør kommunistisk liberalisme det modsatte: I kommunistisk liberalisme er afskaffelsen af den systematiske udbytning af arbejdskraften (merværdiproduktionen) det nødvendige middel til at forsvare menneskerettighederne i den liberale traditions egen forstand.

¶5 Jeg mener, at der er to veje til at forsvare denne påstand: én, der angår, hvad jeg vil kalde "kerneproblemet", som er af en mere principiel, filosofisk karakter, og én, der angår, hvad der kunne kaldes "essentielle biprodukter ved merværdiproduktion", hvilket inkluderer mere konkrete studier af økonomiske politikker, handelsaftaler, geopolitiske effekter, osv.

Kerneproblemet

¶6 "KERNEPROBLEMET" RELATERER TIL, HVAD KOJIN KARATANI HAR beskrevet som den fundamentale inkompatibilitet mellem kapitalisme og oplysningens forståelse af mennesket som et væsen, der til enhver tid må behandles, med Immanuel Kants berømte formulering, "ikke alene

som et middel, men altid også som et formål i sig selv".[7] Merværdiproduktionen er så tæt, man kan komme på, hvad det ville sige at behandle nogen som et rent middel til at opnå noget andet (nemlig skabelsen af profit). Uden varegørelsen af arbejdskraften og udvindingen af merværdi fra den, hvilket gør denne vares brugsværdi højere end dens byttеværdi, ville der slet ikke være sådan noget som kapitalisme, og det er derfor også her, i dette specifikke træk, at kapitalistens "sande interesse" manifesterer sig; det er af denne grund, at han ansætter arbejderen – for at bruge ham eller hende som et middel til at forøge sin rigdom.

¶7 Man kan protestere mod dette ved simpelthen at hævde, at merværdi ikke findes, og at hvis den formodes at karakterisere modsætningen mellem kapitalismen og Kant, så beviser dens ikke-eksistens denne ides falskhed. Det er for så vidt både en almindelig og en forståelig protest. Man kan endda sige, at "troen" på merværdien er en "shibbolet", der kendetegner det at være venstreorienteret, eller i hvert fald at være marxist, mens det at benægte marxismens relevans mere eller mindre beløber sig til at benægte meningsfuldheden i at analysere merværdiproduktionen. Set fra højrefløjen er der ikke nogen klassekamp, fordi ingen udbyttes, dvs. der er i kapitalismen ikke nogen, der arbejder uden at blive betalt. Enhver arbejder per definition for den løn, der er lig med værdien af vedkommendes arbejde. Merværdiens eksistens er dog naturligvis ikke en tro i den religiøse betydning af noget, man personligt tror på som følge af forskellige subjektive tilbøjeligheder eller behov. Analysen af værdi, arbejde og udveksling af varer i *Kapitalen* er så videnskabelig som nogen analyse i kultur- og samfundsvidenskaberne, man kan forestille sig. Ikke desto mindre er der stadig noget særegent flygtigt ved begrebet om merværdi, som gør det let at modsige det, næsten af epistemologiske grunde. Som Karatani har sagt det, så findes der empirisk "kun profit, men ikke merværdi".[8] Vi "ser" ikke merværdien, men må slutte til den på baggrund af en ret elaboreret analyse af forholdet mel-

lem konstant og variabel kapital, løn, profit, osv. Men den dukker op, når løgets lag er blevet pillet af. Analysen af merværdien kan sammenlignes med spørgsmålet om, hvordan man vejer røg (som Paul Auster fortæller en historie om i filmen *Smoke*): Angiveligt skulle Sir Walter Raleigh have vundet et væddemål over Dronning Elizabeth I, hvor han havde hævdet at kunne veje røg. Hvad, han gjorde, var at tænde en cigar og ryge den, mens han omhyggeligt samlede asken sammen i en vægtskål. Da han var færdig, lagde han cigarstumpen oveni asken. Derefter trak han vægten af asken og stumpen fra vægten af den oprindelige cigar, og forskellen var vægten af røg. Noget lignende er, hvad Marx gjorde med merværdien.

¶8 En anden indvending kunne være at sige, at merværdi måske nok findes i én eller anden form, men at den ikke udgør en modsætning til (også) at behandle det andet menneske som et formål i sig selv. Man kan fx åbent indrømme, at en vis andel af den værdi, der produceres af arbejderne på en fabrik, går til ejeren uden at være begrundet i dennes eget konkrete arbejde, men at det kun er en del af udkommet af deres arbejde, som de må forvente at give køb på for overhovedet at have et arbejde. På denne måde kan "humanitetsformlen" af Kants kategoriske imperativ om "aldrig at behandle et andet menneske alene som et middel, men altid også som et formål i sig selv" oversættes til: "Du må aldrig indkassere *al* den værdi, dine ansatte producerer, men må indrømme dem en anstændig indkomst udover det, som du tager fra dem." Måske kan den kapitalistiske udgave af humanitetsformlen endda formuleres i rent etiske termer: "Du må aldrig behandle dine arbejdere alene som producenter af værdi, men skal også behandle dem venligt og hilse på dem i døren, når de møder på arbejde."

¶9 Man kan meningsfuldt hævde, at fagforeningernes succesfulde pragmatisme i en række lande, hvor det er lykkedes at skabe bedre løn- og arbejdsforhold, kunne ses som en bekræftelse af dette perspektiv: "Ja, vi kan godt se, hvad De siger, Hr. Marx, men nu har vi fladskærme og seks

ugers betalt ferie, så måske er det med at afgive noget merværdi ikke så forfærdeligt alligevel." I sin rene form implicerer denne position afvisningen af selve ideen om en "arbejderklasse" i dennes magiske konvertering til "middelklasse" og derfor også i realiteten afvisningen af begrebet om merværdi eller i hvert fald dets betydning. Der kan muligvis være noget teoretisk rigtigt ved begrebet, men i "den faktisk eksisterende kapitalisme", som man kunne kalde det, spiller det ikke nogen særligt vigtig rolle.

¶10 Hvad begge de beskrevne indvendinger understreger, er vigtigheden af altid at opdatere den marxistiske analyse af merværdi til konkrete og skiftende situationer. Der er et "kerneproblem", men det udfolder sig i konkrete produktionsforhold. At besvare spørgsmålet, om hvem der producerer merværdi i dag, er faktisk ikke nogen simpel opgave. Er det i Kina, Indien, Afrika, osv., at merværdiproduktionen finder sted, således at den traditionelle værdianalyse her kan anvendes mere eller mindre direkte overført fra Marx' egen analyse af tekstilindustrien i 1850'erne? Og betyder det, at alle i "vores" del af verden nærmest per definition er kapitalister, eftersom vi som samfund mere eller mindre direkte lever af den værdi, der produceres der? Eller er arbejdsstyrken i den vestlige del af verden mere præcist havnet i, hvad Christian Marazzi har kaldt "et skizofrent paradoks",[9] hvor arbejderne, gennem deres egne pensionsfonde, er blevet deres egne *de facto* udbyttere? En arbejder kan bogstaveligt talt miste sit job på grund af investeringsstrategier i kapitalfonde, der delvist ejes af arbejderne selv. Eller, en tredje variant: Bliver vi alle sammen udbyttet på helt nye måder, når vi scanner vores egne varer i supermarkedet, ordner vores egne banksager på nettet eller leverer økonomisk værdifulde data om vores egne aktiviteter til Facebook eller Google, der sælger dem videre til reklameindustrien? Endelig: Hvad betyder automatiseringen for merværdien – kan robotter producere merværdi, eller hvor går udbytningen hen, hvis automatisering ikke fremmer lighed? (Mærkeligt nok synes både ulighed og stress at øges, selvom automatise-

ringen allerede er markant). Jeg har ikke præcise svar på disse spørgsmål, men jeg er overbevist om, at det vil være en god strategi for en marxistisk tilgang at besvare dem, hvis man ikke ønsker at gentage kommunismen i den bogstavelige betydning af at overføre de samme analyser og strategier, som Marx selv eller Lenin eller andre skabte, til nutidige problemer. Hvad, der må gentages, er selve den marxistiske analyses gestus i at identificere aktuelle produktionsforhold og de konfliktuerende interesser i dem, som ikke nødvendigvis er tilgængelige for det blotte øje. Ved at fokusere på det præcise problem med merværdiproduktion i samtiden får man dermed også en indikation af, hvilke former for politisk handling, man bør forfølge. Det gør det muligt at opfordre til forskellige eksperimenter og opfindelser, nye kooperative produktionsformer, banksystemer, aktivisme osv., uden nødvendigt at insistere på den abrupte overtagelse af produktionsmidlerne ud fra en universel model baseret på, hvad det ville betyde at overtage en kulmine eller en industrifabrik.

¶11 Fokusering på "kerneproblemet" gør det altså muligt at identificere forskellige forskningsområder og strategier, der er værd at følge, og det tillader samtidig, at man fokuserer mindre på forskellige abstrakte problemer som fx afskaffelsen af privat ejendomsret. (Fra tid til anden bliver venstreorienterede politikere konfronteret med spørgsmål af typen: "Får jeg lov til at eje min egen tandbørste efter revolutionen?"). Hvis genstande, man ejer, er blevet tilvejebragt uden udbytning af andre mennesker, er der ingen grund til at mene, at man ikke skulle kunne være fuldstændig legitim ejer af dem. Det kan ganske vist være vanskeligt at forestille sig, hvordan dette i realiteten skulle være muligt i en kapitalistisk nationalstat med multinationale virksomheder og komplicerede internationale handelsaftaler osv., fordi der netop altid er et spørgsmål, endda i andet eller tredje led, om, hvem der har arbejdet for at producere en bestemt vare. Men der er ingen modsigelse i at fastholde begrebet om en form for privat ejerskab, der er tilvejebragt gennem eget arbejde, udveksling, omfordeling, handel osv., så længe den privatejede genstand er produce-

ret under ikke-kapitalistiske produktionsforhold. Spørgsmålet er med andre ord ikke, *hvor meget* man har lov til at eje, men *hvordan* man har lov til at eje. Faktisk kan problemet endnu engang vendes på hovedet: Det er netop den kommunistiske insisteren på afskaffelsen af merværdiproduktion, der muliggør en legitim form for privat ejerskab. (Karatani har en kortere diskussion af Marx' lidt mere forfinede distinktion mellem individuelt og privat ejerskab i tredje bind af *Kapitalen*, som han konkluderer på denne måde: "For Marx kom kommunisme til at betyde etableringen af en ny form for individuelt ejerskab, og dette skyldes, at han betragtede kommunisme som lig med et forbund af producentkooperativer [*an association of producers' cooperatives*]."[10])

De essentielle biprodukter af merværdiproduktion

¶12 HVIS MAN BETRAGTER ARGUMENTET FRA DEN ANDEN ENDE, KUNNE kommunistisk liberalisme betyde, at hvor der end er en overtrædelse af menneskerettigheder, vil det være værd at undersøge spørgsmålet om merværdiproduktion. Det gamle slogan "følg pengene" er stadig en god indikation til at forstå mange spørgsmål, måske med tilføjelsen: "... og find merværdien". Kritikken af den traditionelle marxisme for at være for éndimensionel og deterministisk er muligvis rigtig i forhold til en række spørgsmål, men økonomien bør ikke desto mindre betragtes som et "proto-transcendentalt" spørgsmål[11] i den forstand, at den ikke bare udgør ét af en række forskellige perspektiver, man kan tage i betragtning ved siden af spørgsmål om kultur, religion, miljøet, feminisme osv. Den *er* ét af mange spørgsmål, men den bør altid eller næsten altid gives prioritet i politiske analyser. I forhold til migration har Žižek fx argumenteret for, at enhver virkelig indsats for at løse den krise, der er opstået med flygtninge fra Syrien, migranter fra Afrika osv., må tage alvorligt i betragtning, hvordan man forandrer fundamentale strukturer inden for handel med naturressourcer, *land grabbing*, slavelignende arbejdsfor-

hold osv.: "Den egentlige årsag til flygtninge er selve nutidens globale kapitalisme og dens geopolitiske magtspil. Får vi ikke rettet radikalt op på disse misforhold, vil indvandrere fra Grækenland og andre europæiske lande snart slutte sig til de afrikanske flygtninge".[12]

¶13 Det er ikke nok at behandle immigranter og flygtninge med respekt og værdighed, når de er dukket op i ens land; for konsistent at anvende det kantianske imperativ, må man arbejde for at afskaffe de produktions- og handelsformer, der tvinger dem ud af deres hjem i første omgang. (Det vil selvfølgelig ikke sige, at kulturelle og religiøse konflikter ikke også er væsentlige, men blot at det sandsynligvis altid er en god idé også at følge pengene, eller at "kulturelle konflikter" ofte er tæt forbundne med økonomiske interesser). På samme måde er det ikke nok at fordømme racismen og chauvinismen i Donald Trumps Hvide Hus, hvis man ikke samtidig arbejder for at forandre den massive økonomiske ulighed og følelse af afmagt, der har bredt sig i USA, og som paradoksalt nok er en del af forklaringen på skabelsen af Donald Trump som politisk fænomen. Selv i spørgsmål om ytringsfrihed vil jeg hævde (og har jeg argumenteret for andetsteds),[13] at det ikke er nok at diskutere spørgsmål om moralitet og legalitet i forhold til visse begrænsninger i retten til at udtrykke sig frit, men at man også bør undersøge de ideologiske og økonomiske implikationer af de former for "privatisering af fornuften" (i den kantianske betydning), der har fundet sted overalt i det offentlige rum, inklusive på universiteterne. Min pointe som en "kommunistisk liberal" er ikke, at princippet om ytringsfrihed er et borgerligt fatamorgana, der er opfundet for at få arbejderne til at fokusere på hadet til hinanden eller en tredjepart i stedet for på deres egne, objektive interesser, men tværtimod at selve ideen om ytringsfrihed i den traditionelle borgerlige forstand hos Kant, Voltaire, Mill osv., kun virkelig kan forsvares, hvis den også inkluderer de økonomiske forudsætninger for at kunne tale frit.

Et psykoanalytisk forbehold

¶14 At tale om "afskaffelsen af merværdiproduktion" som et forsvar for menneskerettigheder bør imidlertid ikke forstås sådan, at når først den økonomiske udbytning er overvundet, vil vi alle leve i et harmonisk samfund uden nogen form for udbytning og dominans. Tværtimod har én af de postmarxistiske kritikker af økonomisk determinisme, nemlig den, psykoanalysen har leveret, fortsat en væsentlig pointe i forhold til visse irrationelle eller endda mørke tendenser til excesser og en vis hensynsløs galskab hos mennesket. I *Kulturens byrde* sagde Freud, at selvom han ikke vidste meget om økonomi, var han fuldstændig overbevist om, at kommunisterne tog fejl, hvis de troede, at afskaffelsen af privat ejendomsret ville betyde overvindelsen af hierarkier og aggression. Aggression går forud for et hvilket som helst økonomisk system, og "danner bundfaldet i alle ømme og kærlighedsbetonede forhold mellem mennesker".[14] Selv hvis vi udskifter pointen om privat ejendomsret (jf. diskussionen af dette hos Marx og Karatani ovenfor) med afskaffelsen af merværdiproduktion, mener jeg, at Freuds principielle pointe forbliver den samme: Menneskelivet er gennemført seksualiseret, hvilket betyder, at det er gennemsyret af spørgsmål om kærlighed og had, excesser og tilbøjeligheder, der undslipper selv de mest velmente intentioner. Selv i et fuldstændig retfærdigt økonomisk system, hvor ingen har uretfærdige privilegier i forhold til andre, vil der derfor vedblive med at findes andre former for aggression og dominans, i særdeleshed i seksuelle forhold, hvor en anden form for fortrinsret er dominerende, "og den vil da blive kilde til den stærkeste misundelse og den heftigste fjendtlighed mellem de i øvrigt ligestillede mennesker".[15] Hos Lacan finder vi en direkte sammenligning mellem Marx' begreb om merværdi og hans egen undersøgelse af mer-nydelse, der synes at gennemsyre den menneskelige eksistens som sådan. Den drift mod vækst og profitskabelse, der driver kapitalisten mod at forøge sin rigdom gennem uendelige gentagelser af P-V-P'-cyklussen (som beskrevet i *Kapitalen*), er ikke en drift mod bestemte

objekter eller former for komfort, men snarere driftens irrationelle exces som sådan: den evige cirkulation omkring et mål, der kun kan nås ved aldrig at afslutte bevægelsen mod det. Denne drift har sit særlige udtryk i søgningen efter profit, men den har også mange andre udtryk, og det ville være naivt at tro, at den ville ophøre med at påvirke vores liv, blot fordi vi foretog et radikalt skifte i den politiske økonomi.

¶15 Så her er, hvad jeg forstår ved kommunisme: Den er et nødvendigt middel til at skabe lige rettigheder for alle. Den er en organisationsform, der sikrer den bedst mulige fordeling af ansvar og rettigheder. Men den er ikke en ideel tilstand. Den er ikke en økonomisk eller politisk form, der vil overvinde forskelle, hierarkier eller aggression, og den vil skabe nye problemer med uretfærdighed. I kommunismen vil nogle mennesker nyde godt af andres arbejde. Ikke nødvendigvis i den strengt marxistiske betydning af at blive frarøvet merværdien af deres arbejde, men i betydningen af simpelthen at arbejde, bidrage, stå op om morgenen, overholde deadlines og tage andres interesser i betragtning, mens andre glemmer eller undlader at gøre det samme. Der vil være forbrydelser og straf, immoralitet, uanstændighed og opportunisme. Kommunisme er ikke et romantisk begreb, der på en magisk måde får misundelse, jalousi og dovenskab til at forsvinde. Den er det nødvendige middel til at garantere grundlæggende menneskerettigheder for alle.

Noter

1. Artiklen er baseret på et forelæsningsmanuskript fra konferencen "Marx Nu!", arrangeret af Selskab for Marxistiske Studier, på Roskilde Universitet, den 2.9.2017.
2. Charlotte Lund, "Enhedslisten er mester i at forsvare borgerlig frihed", *Modkraft*, 6. december 2010, http://modkraft.dk/node/14039.
3. Ritzau, "Blå blok er klar til opgør med menneskerettigheder", *Politiken*, 14. juli 2016, https://politiken.dk/indland/politik/art5629378/Blå-blok-er-klar-til-opgør-med-menneskerettigheder.
4. Slavoj Žižek, *Vold* (Forlaget Philosophia, 2008), 20.
5. Žižek, *Vold*, 21.
6. Žižek, *Vold*, 24.

7. Se Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx* (MIT Press, 2003), 217.
8. Karatani, *Transcritique*, 231.
9. Brian Benjamin Hansen, "Vi står midt i krisernes krise", *Dagbladet Information*, 16. februar 2013, https://www.information.dk/moti/2013/02/staar-midt-krisernes-krise.
10. Karatani, *Transcritique*, 167.
11. Henrik Jøker Bjerre & Carsten Bagge Laustsen, *Den nyttige idiot* (Samfundslitteratur, 2013), 149.
12. Slavoj Žižek, *Den nye klassekamp* (Informations Forlag, 2016), 113–114.
13. Henrik Jøker Bjerre, "Freedom of Expression in the Era of the Privatization of Reason", *Akademisk kvarter* 14 (efterår 2016), http://www.akademiskkvarter.hum.aau.dk/pdf/vol14/2.HenrikJoekerBjoern_FreedomOfExpressionInTheEraOfThePrivattizationOfReason.pdf.
14. Sigmund Freud, *Kulturens byrde* (Hans Reitzels Forlag, 1999), 64.
15. Freud, *Kulturens byrde*, 64.

Hvad er der blevet af de radikale kvinder i filosofihistorien?

Anne-Sophie Sørup Nielsen

27. august 2020

Der er ikke nogen tvivl om, at de intellektuelle kvinder, som argumenterede for kvinders rettigheder og ligestilling mellem kønnene, blev betragtet som yderst radikale, ja endda revolutionære i det 17. og 18. århundrede. Alligevel finder vi stort set ingen af disse kvindelige tænkere i den forskningslitteratur, der beskæftiger sig med oplysningens radikale tænkere. Faktisk møder man stort set ingen kvinder, når man læser om den afgørende og banebrydende bevægelse i filosofihistorien, som i dag er kendt som *radical enlightenment*, på dansk 'radikal oplysning'. I stedet er det "store mænd" som Spinoza (1632–1677), Diderot (1713–1784), Lessing (1729–1781) og Baron d'Holbach (1723–1789), som pryder siderne i de efterhånden mange værker, der er blevet forfattet om denne periode. I denne tekst vil jeg præsentere to metodiske overvejelser, der kan være med til at forklare, hvorfor der tilsyneladende ikke er nogen kvinder blandt Europas radikale oplysningstænkere, og hvad man kan gøre for at fremhæve radikale kvinders bidrag til denne bevægelse. De to problemer, som jeg vil beskæftige mig med, har jeg for klarheds skyld døbt "tjeklisteproblemet" og "hierarkiproblemet".[1]

¶2 Begrebet "radikal oplysning" blev først gjort populært af Margaret C. Jacob i 1981 med udgivelsen af værket *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*.[2] Siden har debatten raset om, hvad der egentlig bør gælde som "radikal tænkning" i den filosofiske og historiske kontekst, som Europa udgør i det 17. og 18. århundrede. En af de mest indflydelsesrige indspark i debatten kommer fra Jonathan Israel, som i 2001 udgav bogen *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*.[3] I dette værk fremhæver Israel Spinoza som arketypen på den radikale oplysningstænker. Israel henviser her

først og fremmest til Spinozas dengang kontroversielle religionskritik, hans metafysiske materialisme og hans rationalistiske opfattelse af Gud.[4] Men religion var ikke det eneste tema, der interesserede de radikale oplysningstænkere. Der er en række principper og ideer såsom "demokrati, racemæssig og seksuel lighed; individuel livstilsfrihed; fuldkommen tankefrihed, ytringsfrihed og pressefrihed" som alle gør sig gældende i radikale tekster fra denne periode.[5] Alle disse træk er med til at definere, hvem der bliver betragtet som radikal. Derudover peger Margaret Jacob også på frimurerne og andre loger som steder, hvor radikal tænkning fandt sted, og et tilhørsforhold til sådanne hemmelige foreninger kan dermed også angive, at en given person er sympatisk overfor dengang progressive ideer som demokrati, religiøs tolerance og republikanisme.[6] Listen over "radikalitetsmarkører" er dermed meget lang, og enkelte markører kan endda siges i nogen grad at være i modstrid med hinanden. Derfor er det så meget desto mere et afgørende metodisk spørgsmål, hvordan en person bliver kategoriseret som radikal oplysningstænker, hvilke kriterier, der bliver lagt vægt på og hvem, der bliver overset i denne kategorisering. Det er nogle af disse spørgsmål, jeg vil beskæftige mig med i løbet af denne tekst.

Tjeklisteproblemet

¶3 SOM SAGT FINDES DER ET HAV AF PRINCIPPER OG FILOSOFISKE IDEer, som er relaterede til den radikale oplysningsbevægelse. Videnskab, rationalitet, uddannelse, liberalisme, materialisme, panteisme, autonomi, revolution, skepticisme, tolerance, samt en skarp kritik af monarkiet, kirken og universiteterne er alle emner, ideer og idealer, som radikale filosoffer og politiske debattører var optagede af i disse to århundreder.[7] Derfor er det simpelthen ikke realistisk at forvente, at en given radikal tænker er radikal på alle disse områder. I virkeligheden var det meget normalt, at en forfatters "radikalisme på ét område (...) gik hånd i hånd med moderate holdninger på andre områder."[8] Dette gælder især radika-

le kvinder, da kravene som bekendt er udformet ud fra mandlige radikale tænkere som Spinoza, Diderot og Baron d'Holbach (1723–1789), der som oftest havde andre interesser end kvindelige radikale forfattere, som i højere grad var motiverede af politiske spørgsmål såsom ligestilling mellem kønnene, universel ret til uddannelse og økonomisk frihed, og som ikke nødvendigvis bekymrede sig i samme grad om abstrakte, metafysiske debatter. Forsker i historie og kønsstudier Jennifer Davis forklarer, hvilke konsekvenser tjeklistetilgangen har for opfattelsen af kvindebevægelsen i det 17. og 18. århundrede.[9] Hun skriver, at hvis radikal oplysning bliver forstået som en "tjekliste af overbevisninger" så kan dette bevirke, at vi "taber nogle af de vigtigste og mest indflydelsesrige fortalere for kvinders rettigheder fra denne periode af syne."[10] Hvis vi i stedet fokuserer på at anerkende specifikke radikale træk i disse kvinders skrifter, så vil deres radikalisme få muligheden for at skinne igennem uden at blive overskygget af andre overbevisninger, der i dag bliver betragtet som konservative eller reaktionære. Det gælder blandt andre pietisterne og andre politiske og religiøse grupper såsom kvækerne, der var yderst kritiske overfor deres samtids verdensforståelse og kirkens udlægning af kristendommen, men som ofte bliver overset pga. deres religiøsitet, hvilket leder forskere til at kategorisere dem som konservative.[11] Jeg vil komme tilbage til dette problem senere i teksten.

¶4 Der er en herskende tendens til at ville identificere fuldt ud radikale individer i filosofihistorien; altså filosoffer, hvis samlede opus er gennemsyret af radikalitet. Man forsøger altså at "kategorisere individer som enten 'radikale' eller 'moderate' " i stedet for at identificere enkeltstående radikale principper hos den givne forfatter.[12] Men hvorfor er dette overhovedet et problem? Og hvorfor er det et specifikt feministisk problem? Det første problem, der opstår, når man tager denne tilgang til radikale tænkere i oplysningstiden, er først og fremmest, at det er meget sandsynligt, at man kommer til at fremstille et misvisende og unuanceret billede af den givne tænker. Som Martin Mulsow påpeger,

er det meget sjældent, at en tænker er radikal på alle områder i sin tænkning.[13] Hvis man eksempelvis insisterer på at portrættere Spinoza som en gennemført radikal tænker, så kræver dette, at man ignorerer nogle dele af hans værker. Det gælder bl.a. den demokratimodel, han fremlægger i *Tractatus Politicus* (1675–76), som udelukker kvinder, tjenestefolk, kriminelle og folk, der ikke "lever retskaffent" fra demokratisk deltagelse.[14] Eller argumentet fra *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) for, at staten bør have fuld autoritet over religiøse anliggender, hvilket i høj grad er i strid med Spinozas ellers progressive forsvar for religiøs frihed og tolerance.[15] Det er nødvendigt at se bort fra disse og lignende moderate eller sågar konservative argumenter, hvis man ønsker at fremstille et ensartet billede af Spinoza som en radikal filosof. I værste fald kan man risikere, at sexistiske eller racistiske overbevisninger ikke blot bliver ignoreret, men i stedet set som fuldt ud forenelige med et radikalt oplysningsideal.

¶5 Det specifikt feministiske i denne kritik er først og fremmest, at kvinder i højere grad bliver sorteret fra, fordi de ikke kommer som en komplet pakke (altså ikke er radikale nok), hvor mandlige filosoffers manglende radikalitet på enkelte områder langt oftere bliver ignoreret. Der lader altså til at eksistere en vis modvilje mod at inkludere kvinder i denne eksklusive klub, hvorfor kravene lader til at være højere for kvindelige medlemmer end de mandlige. Derudover er det bemærkelsesværdigt, hvilke radikale ideer, der lettest lader sig ignorere, når filosofihistorikere skal klassificere en tænker som en del af denne bevægelse. Her er der nemlig tendens til, at temaer som race og køn bliver anset som mindre vigtige end f.eks. religion.

Hierarkiproblemet

¶6 TJEKLISTEPROBLEMET ER IKKE DET ENESTE METODISKE PROBLEM, der står i vejen for inklusionen af flere kvinder i dette filosofihistoriske

narrativ. Selv hvis man opgiver ideen om, at en radikal tænker skal leve op til *alle* kravene for, hvad det vil sige at være radikal (hvilket langt de fleste forskere gør i praksis), så lader det stadig til, at der er enkelte træk, der bliver vurderet som vigtigere end andre. Det er det, jeg kalder 'hierarkiproblemet'. Enkelte radikale oplysningsidealer rangerer højere end andre på den fornævnte 'tjekliste', og hvis en given filosof repræsenterer netop *disse* værdier, så kvalificerer de vedkommende til titlen 'radikal'. Der er især ét tema, der har forrang over alle andre i forskningslitteraturen, og det er religionskritikken. Som allerede nævnt spiller Spinozas forhold til Gud en afgørende rolle i Jonathan Israels toneangivende bog fra 2001. Men Israel er ikke den eneste, der betoner religionskritik som det mest afgørende kriterie for, hvad der kan betegnes som eksempler på radikal oplysning.[16] En afstandtagen fra kirkens dogmer og de gejstliges autoritet er konsekvent blevet udnævnt som værende den vigtigste markør for, hvornår der er tale om radikale ideer og ikke blot 'moderate' oplysningstanker.[17]

¶7 Det er ikke så mærkeligt, at religionskritik spiller en så afgørende rolle i forskningslitteraturen om oplysningstiden, når man ser på de pointer og værdier fra oplysningstiden, som har overlevet op til i dag. Her er det især grundlæggelsen af vores moderne videnskabsopfattelse, der bliver set som dét afgørende og vedblivende træk, som oplysningen har bidraget med til vores moderne samfund. Men sekulariseringen af vores vidensproduktion er langt fra den eneste idé, der kan spores tilbage til denne tid. Mange af den vestlige verdens politiske idealer har også ophav i den tidlige moderne periode; idealer så som tankefrihed, menneskerettigheder og lighed mellem mennesker. Disse idealer er centrale i værker af europæiske kvindeforkæmpere som Marie de Gournay (1565–1645), Dorothea Christiane Erxleben (1715–1762) og Mary Wollstonecraft (1759–1797). Men selvsamme værdier bliver ofte overskygget i forskningen om radikal oplysning af et fokus på ateisme, materialisme og kritik af organiseret religion. Resultatet er, at "ifølge de krav, som de fleste for-

skere, der arbejder med radikal oplysning, tilslutter sig, så er de fleste feminister fra det 18. århundrede ikke radikale," fordi deres kamp for lighed ikke involverer en tro på "panteisme, republikanisme, eller libertinisme."[18] Dette syn er udbredt, selvom kvindebevægelsens politiske mål fordrer en radikal gentænkning og reorganisering af samfundet i lige så høj grad som en panteistisk, deistisk eller ateistisk position overfor religionen.[19]

¶8 Men hvorfor rammer det især kvinderne så hårdt, at det specifikt er religionskritik, der spiller en så afgørende rolle i klassificeringen af radikale tænkere? Det skyldes blandt andet, at religionen var en vigtig fripladsfor mange kvinder i det 17. og 18. århundrede. Eksempelvis var positionen som nonne i mange århundrede én af de få måder, hvorpå kvinder kunne få mulighed for at uddanne sig og endda få lov at skrive og nogle gange udgive deres egne tekster.[20] Derudover spillede Biblen en vigtig rolle i kvinders argumentation for ligeberettigelse. Mange af de mest berømte fortalere for kvinders ret til f.eks. uddannelse og aktiv politisk deltagelse, såsom Christine de Pizan (1364-ca. 1430), Isotta Nogarola (1418–1466), Anna Maria van Schurman (1607–1678) og Mary Astell (1666–1731), byggede i høj grad deres argumenter på bibelpassager[21] , hvori det eksempelvis blev beskrevet, hvordan Gud skabte mænd og kvinder som ligeværdige væsner, eller hvor fromme kvinder, der spillede en vigtig rolle for kristendommens udbredelse, blev fremhævet og rost for deres feminine dyder. Ved at referere til Guds ord og kirkens autoritet, øgede de sandsynligheden for, at deres budskab mødte velvilje hos de konservative kræfter i samfundet, som de ønskede at overbevise. Da det som oftest var religiøse tekster, som datidens kvinder fik lov til at læse og beskæftige sig med, er der heller ikke noget at sige til, at mange intellektuelle kvinders primære interesse var teologien, og at deres adgang til filosofiske og politiske spørgsmål derfor blev kanaliseret igennem den kristne lære. Mandlige lærde var derimod velkomne på universiteterne og blev i den forbindelse konfronteret med både før-kri-

stelig filosofi og moderne religionskritiske strømninger. At definere religionskritikken som en iboende del af det at være en radikal tænker er på den måde et udtryk for en grundlæggende kønnet opfattelse af radikalisme. Dermed ikke sagt, at det ikke var ekstremt radikalt at kritisere den kristne kirke i det 17. og 18. århundrede – for det var det. Men i og med at netop denne form for radikalisme bliver selve kriteriet for radikal tænkning, så indskrives den kønnede realitet, at kvinder i langt højere grad drog fordel af kirken end af de eksisterende politiske institutioner, i kategoriseringen. Kvindernes samfundsomvæltende ideer bliver dermed nedtonet til fordel for en ateistisk radikalisme, der måske bedre stemmer overens med vores moderne verdensopfattelse i dag.

¶9 Det er generelt bekymrende, hvor lavt i hierarkiet spørgsmålet om kvinders og racialiserede minoriteters undertrykkelse befinder sig. På trods af at lighed og personlig frihed er to af de politiske grundtanker i den radikale oplysningsbevægelse, så betragtes radikale filosoffers sexisme og racisme ikke som en stor forsyndelse mod deres overordnede projekt. Som den franske filosof Michèle le Dœuff påpeger i sin fremragende bog *Hipparchia's Choice* fra 1991, så er det ofte tilfældet, "at de almindelige standarder for et filosofisk arbejde sædvanligvis bliver opgivet af alle forfattere, så snart det drejer sig om kvinder."[22] Det er ikke unormalt, at man finder indskudte sætninger, der afviser kvinders evne til at tænke eller handle selvstændigt, i tekster skrevet af mænd, der senere er blevet prist for at være progressive, demokratiske forfattere. For eksempel bliver den religionskritiske Denis Diderot, der er bedst kendt for sit arbejde som redaktør på *l'Encyclopèdie* (1751–1780), ofte betragtet som en af de forfattere, "der bedst opsummerer radikal tænkning i den tidlige oplysningsæra,"[23] men når det gælder spørgsmålet om kvinders rettigheder, evner og værd (som Diderot i 1772 skrev om i essayet *Sur les femmes*),[24] så ser vi pludselig grænserne for hans kritiske sans. Forfatteren til bogen *Sexual Politics in the Enlightenment*,[25] Mary Trouille, skriver om denne lille tekst på kun syv sider, at den "mere end nogen anden passage

fra perioden [...] illustrerer, hvordan en af de mest progressive tænkere i oplysningstiden forblev fanget i sin tids gynofobiske mentalitet."[26] Hun kalder essayet et "kompendie af misogyne myter og stereotyper," i hvilket Diderot tegner et billede af "kvinders gådefuldhed og stædighed, deres ukuelige nysgerrighed og snakkesalighed, deres uvidenhed og forfængelighed, deres irrationalitet og tilbøjelighed til hysteri, deres mystiske kræfter og hævngerrige planer om at dominere mænd."[27] Selvom Diderot selv anså sit essay som en hyldest til kvinder, så var det i høj grad en hyldest til status quo og den traditionelle kønsfordeling, der ikke ligefrem betød frihed og lighed mellem kønnene. Dette er blot ét eksempel på en radikal tænker, hvis radikalisme ikke nåede ind på det kønspolitiske område. Men denne form for inkonsistens er ikke atypisk og den bliver desværre alt for ofte affejet som værende uvigtig eller historisk betinget. Det er denne hyppige dobbeltmoral, som vi bliver nødt til at gøre op med. Dermed er ikke ment, at den ateistiske og nytænkende Diderot ikke længere skal betragtes som radikal; med afskaffelsen af 'tjeklistelogikken', så bør det ikke længere være nødvendigt for en tænker, at vedkommende lever op til alle krav for den ideelle radikale filosof. Diderots og Spinozas religionskritik bør anerkendes for deres dristighed, men ligeledes bør Ancangala Tarabottis kritik af faderlig autoritet, Mary Astells kritik af ulighed mellem kønnene eller Dorothea Erxlebens kritik af kvinders udelukkelse fra uddannelsesinstitutionerne hyldes for deres fremsynethed.[28] Radikaliteten af denne kritik bør ikke affejes, blot fordi afsenderen er troende.

Filosofihistorien som dommer: Om klassificeringens kraft

¶10 MEN HVORFOR ER DET EGENTLIGT SÅ VIGTIGT, AT DISSE KVINDER bliver kategoriseret netop som radikale oplysningstænkere? Hvorfor kan de ikke blot blive betegnet som proto-feminister eller politiske debattø-

rer? Det er der flere grunde til. Først og fremmest har titlen som radikal oplysningstænker udviklet sig til at være en slags ærestitel i den filosofihistoriske forskning. Disse personer bliver betragtet som forløbere for den politiske, videnskabelige og sekulære udvikling, der har skabt Europa, som det ser ud i dag. Det er derfor vigtigt at pointere, at der også har været kvinder med i denne udvikling, og disse kvinder fortjener lige så vel som deres mandlige kollegaer at blive anerkendt for dette bidrag. Derudover ville dét, at vi inkluderer tidlige feminister i denne filosofihistoriske kategori, betyde, at vi bliver tvunget til at indse, at de protofeministiske værdier, som de kæmpede for, udgør en væsentlig del af oplysningsprojektet; og at spørgsmålet om køn og ligestilling ikke er en påklistret politisk nichesag, men en sag, der når ind til kernen af vores samfundsorden. Desuden ville det betyde et højnet fokus på, hvordan mange anerkendte oplysningsfilosoffer *ikke* var tilhængere af kvindernes emancipationsprojektet, men endda aktivt modarbejdede dette.[29] Hvis vi anser kønsmæssig ligestilling som en fundamental del af det radikale oplysningsprojekt, så bliver Spinozas eller d'Holbachs sexisme en reel mangel hos dem som radikale tænkere i stedet for en tilfældig forseelse. Det er klart, at deres valg langt hen ad vejen var i trit med folkestemningen på tidspunktet, men for en gruppe mennesker, der alle bryster sig af at være filosoffer og af at betvivle tidens *doxa*, så må denne forklaring ikke stille os tilfredse. Kristendommen var ligeledes en accepteret overbevisning blandt langt den største del af den europæiske befolkning (være det den katolske, reformerte eller calvinistiske), men her lykkedes det alligevel denne exceptionelle gruppe mennesker at tænke selvstændigt og være kritiske.

¶11 Filosofihistorisk klassificering er og bliver en kompliceret affære, hvor den enkelte filosofihistorikers personlige interesser, tilhørsforhold, samt politiske og religiøse overbevisninger påvirker resultatet. Derfor er det vigtigt igen og igen at komme tilbage til disse klassificeringer, og spørge kritisk til deres oprindelse og til hvilke værdier, de udtrykker. De sidste

40 år har radikal oplysning været ensbetydende med panteistisk materialisme og republikanisme, men har disse to metafysiske og politiske positioner patent på denne titel? Ved at stille spørgsmålstegn ved måden, hvorpå vi analyserer og kategoriserer tænkere, filosoffer og politiske aktører fra denne periode, kan vi åbne for en mere mangfoldig og repræsentativ forståelse af radikalisme i det 17. og 18. århundrede. Det er, hvad jeg har forsøgt at bidrage til ved at fremstille disse to metodiske problemer under navnene 'tjeklisteproblemet' og 'hierarkiproblemet'. Jeg har argumenteret for, at principper som for eksempel lighed og autonomi bør vægtes lige så højt som religionskritikken i filosofihistorisk klassificering, da de ligeledes udgør nogle af de filosofiske kerneværdier, som oplysningstanken bygger på. Hvis det var disse værdier, vi vægtede højest i stedet for panteistisk-materialisme eller kritik af den kristne kirke, så ville Spinoza pludseligt ikke længere blive betragtet som dén radikale oplysningstænker *par excellence*, eftersom han mente, at "kvinder ikke, fra naturens side, besidder rettigheder på lige fod med mænd, men at de i stedet nødvendigvis underordnes mænd."[30] Ej heller ateisten Baron d'Holbach, som af Mulsow bliver kaldt den filosofiske radikalismes "kritiske højdepunkt."[31] For d'Holbach troede hverken på naturlig eller kulturel lighed mellem mennesker – hverken i forhold til køn, race eller klasse.[32] Vi må spørge os selv, hvorfor vi er i stand til at se igennem fingre med sexistiske udtalelser og en grundlæggende inegalitær verdensopfattelse, når lighed, ligesom sekularisme, er en af oplysningstidens vigtigste demokratiske dyder. Hvis Spinoza, Diderot og d'Holbach fortsat skal prises for deres radikale synspunkter, så burde vi ligeledes anerkende den nytænkende og samfundsomvæltende kraft, som kan findes i tidlige moderne værker af kvindeforkæmpere såsom Bathsua Makin, Gabrielle Suchon og Damaris Masham. For det er radikale kvinder som dem, der har kridtet den bane op, som også vor tids feministiske kampe bliver udkæmpet på.

Noter

1. Disse to begreber bygger på arbejde jeg præsenterer i en artikel, der i skrivende stund er til fagfællebedømmelse i et andet tidsskrift.
2. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. 3. (London: George Allen & Unwin, 1981).
3. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2001). Israel har sidenhen udgivet en række bøger som del af dette projekt: *Enlightenment Contested* (2006), *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2010), *Democratic Enlightenment* (2011), *Revolutionary Ideas* (2014) og *The Expanding Blaze* (2017).
4. Israel, *Radical Enlightenment*, 159–74.
5. Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2010), vii–viii.
6. Jacob, *Radical Enlightenment*, 1981. Dette og alle følgende engelske citater er oversat til dansk med henblik på at opnå en mere letlæselig og flydende tekst.
7. Frederik Stjernfelt, " 'Radical Enlightenment': Aspects of the History of a Term", i *Reassessing the Radical Enlightenment*, edited by Steffen Ducheyne (London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 80–103.
8. Martin Mulsow, "The Radical Enlightenment: Problems and Perspectives" i *Concepts of (radical) Enlightenment: Jonathan Israel in Discussion*, redigeret af Frank Grunert (Halle: Mitteldeutscher Verlag, 2014), 81–94, 81–82.
9. Af Davis kaldet "package logic"-problemet. Se Jennifer J. Davis, "The Radical Enlightenment and Movements for Women's Equality in Europe and the Americas (1673–1825)", i *Reassessing the Radical Enlightenment*, redigeret af Steffen Ducheyne (London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 292–308, 294.
10. Davis, "Women's Equality", 293.
11. Se bl.a. Margaret Hope Bacon, *Mothers of Feminism. The story of Quaker Women in America* (San Francisco: Harper and Row Publishers 1986); Wolfgang Breul, Marcus Meier, og Lothar Vogel, red. *Der radikale Pietismus: Perspektiven der Forschung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
12. Davis, "Women's Equality", 293–94.
13. Mulsow, "The Radical Enlightenment", 81–82.
14. Benedictus de Spinoza, "Political Treatise", i *The Collected Works of Spinoza*, Volume II, redigeret af Edwin Curley, (Princeton: Princeton University Press, 2016), 602–603.
15. Benedictus de Spinoza, "Theological-Political Treatise", i *The Collected Works of Spinoza*, Volume II, redigeret af Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 2016), 332–344.

16. Se bl.a. Haggag Ali, "Radical Enlightenment", i *Mapping the Secular Mind: Modernity's Quest for at Godless Utopia* (International Institute of Islamic Thought, 2013), 39–64; Nancy Levene. "Spinoza the Radical", i *Reassessing the Radical Enlightenment*, redigeret af Steffen Ducheyne (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 107–27; Mulsow, "Radical Enlightenment", 81–94; Carl Niekerk. "Introduction: How Radical Was the German Enlightenment?", i *The Radical Enlightenment in Germany: A Cultural Perspective* (Leiden: Brill-Rodopi, 2018), 1–46.
17. Harvey Chisick, "Of Radical and Moderate Enlightenment", i *Reassessing the Radical Enlightenment*, redigeret af Steffen Ducheyne (London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 61–79.
18. Davis, "Women's Equality", 293.
19. Alle tre ismer bliver forbundet med radikal oplysning, og Spinoza bliver sågar betragtet som både panteist og ateist af forskellige filosofihistorikere, selvom panteismen per definition indebærer en tro på Gud (om end ikke den bibelske), hvorimod ateismen afviser eksistensen af Gud. Der sker altså, at der er en lige så stor afstand mellem de såkaldt radikale tænkere, som der er mellem radikale og moderate tænkere. For en fortolkning af Spinoza som ateist se Israel, *Radical Enlightenment*, kap. 8. og som panteist se Jacob, *Radical Enlightenment*, "Introduction".
20. Flere proto-feministiske tekster er skrevet af nonner og abedisser såsom Hélöise (ca. 1100 -1164), Ana de San Bartolomé (1549–1626) og Arcangela Tarabotti (1604–1652).
21. Teologen Elisabeth Gössmann analyserer brugen af kristne argumenter i bøgerne *Kennt der Geist kein Geschlecht?* (München: Iudicium, 1994) og *Eva – Gottes Meisterwerk* (München: Iudicium, 2000).
22. Michèle le Dœuff. *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.* (New York: Columbia University Press, 2007), 70.
23. Israel, *Radical Enlightenment*, 704.
24. Denis Diderot, and Ligaran, *Sur les Femmes* (Ligaran Éditions, 2019).
25. Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau* (Albany: State University of New York Press, 1997).
26. Mary Seidman Trouille, "Sexual/Textual Politics in the Enlightenment: Diderot and d'Epinay Respond to Thomas's Essay on Women", *Romanic Review* 85, nr. 2, (1994); 197.
27. Trouille, "Sexual/Textual Politics in the Enlightenment", 197.
28. Arcangela Tarabotti, *Paternal Tyranny*, oversat og redigeret af Letizia Panizza (Chicago: University of Chicago Press, 2004); Mary Astell, *Political Writings*, redigeret af Patricia Springborg (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996); Dorothea Christiane Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten* (Hildesheim; New York: Olms, 1975).
29. Det gælder blandt andet Spinoza, som skrifteligt gjorde udtryk for den holdning, at kvinder var mænd underlegne i flere afgørende henseender og derfor burde udelukkes fra demokratiske processer. Se Spinoza, "Political Treatise", 603.

30. Spinoza, "Political Treatise", 603. Se også Beth Lord, "Spinoza on natural inequality and the fiction of moral equality", i *Reassessing the Radical Enlightenment*, redigeret af Steffen Ducheyne (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 136.
31. Martin Mulsow. *Enlightenment Underground: Radical Germany, 1680–1720* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2015), 2.
32. Chisick, "Radical and Moderate Enlightenment", 66–67.

Tænkning i planetens skygge: Eugene Thacker og kosmisk pessimisme

Martin Hauberg-Lund Laugesen

27. august 2020

Amerikanske Eugene Thacker er nihilist og kosmisk pessimist; to filosofiske betegnelser, som i øjeblikket vinder indpas i visse intellektuelle og kunstneriske miljøer. Betegnelserne navngiver en aktuel tendens i tidsånden og betoner samtidens opmærksomhed på planeten Jorden som selvstændig eksistens og det ikke-menneskelige i det hele taget. Inden for både filosofi, film, kunst og litteratur har vi i løbet af de sidste 10–15 år været vidne til en eksplosion af udgivelser, som beskæftiger sig med emner, der traditionelt har befundet sig på naturvidenskabernes revir. Den grunderfaring, som de humanistiske og kunstneriske discipliner nu for alvor er begyndt at beskæftige sig med, har Thacker programmatisk formuleret således:

¶2

> Men i det mindste inden for naturvidenskaberne og vores hverdagslige interaktioner er der en minimal anerkendelse af noget andet derude, som ikke bare er os eller vores. De mest ekstreme eksempler på, at vi bliver mindet om dette, er naturkatastrofer, som ikke er planlagt, ikke er ønsket og som åbenlyst portrætterer en form for ondsindet destruktiv kvalitet ved den verden, som vi har skabt eller bygget op. Selvfølgelig er naturkatastrofer ikke ondsindede, men de bare *er* og er indifferente, og det er det sværeste for os at fatte.[1]

¶3 Thackers udgivelseskanaler har indtil videre ikke primært været de traditionelle tidsskrifter, som universitetsfilosoffer på det globaliserede vidensmarked orienterer sig efter, men derimod akademisk uafhængige undergrundsforlag som Zero Books, Univocal Publishing, Schism Press2 og Repeater Books. Han har desuden givet en række interviews i mere eller mindre undergrundsagtige online tidsskrifter, hvor han som regel har formuleret sine filosofiske, kunstkritiske og neo-eksistentialistisk mystiske perspektiver med en for ham vanlig mørk begejstring,

karakteristisk for hans psyke og sjæl. I anledning af, at Thackers til dato vigtigste og mest udbredte bog *I denne planets støv: Filosofiens horror* netop er udkommet i dansk oversættelse på Forlaget Mindspace,[2] vil jeg i det følgende forsøge at åbne døren på klem ind til Thackers filosofiske mareridtsverden, hvor virkeligheden er ligeglad med menneskene, og menneskene selv skrives frem som ubetydeligt omkringsvævende støvfnug et tilfældigt sted i udkanten af verdensaltets labyrint. I *The Matrix* fra 1999 siger Morpheus i et Jean Baudrillard-inspireret øjeblik til Neo: "Welcome to the desert of the real." Til sammenligning synes læseren i Thackers dystre bøger vedholdende at blive mødt med et H.P. Lovecraft-inspireret: "Welcome to the void of the cosmos." Der er således tale om en initiering i det egentligt virkelige, en skriftlig fremmaning af en filosofisk grunderfaring, som i læserens møde med Thackers tekst, ligesom i Neos møde med Morpheus' tale, har potentialet til at udgøre et horribelt metafysisk chok. Jeg er af den overbevisning, at der i bedste fald vil være tale om en veritabel rystelse af flere af de fundamenter, som karakteriserer vor samtids holdningsmæssige ståsteder, men måske i særdeleshed den dovne socialkonstruktivisme, som ligger til grund for f.eks. den voldeligt ignorante klimaskepticisme og de umodent krampagtige manifestationer af identitetspolitik. Inden jeg imidlertid introducerer yderligere til Thackers tankeverden og forklarer, hvad vi nærmere skal forstå ved nihilisme og kosmisk pessimisme, samt hvordan disse kommer til udtryk i *I denne planets støv*, vil jeg lade mit essay begynde med en kort baggrundsfortælling om konteksten for Thackers opkomst og popularitet for både at motivere og kontekstualisere hans relevans og aktualitet.

"Upholding the Autonomy of Reality"[3]

¶4 SIDEN DEN FILOSOFISKE PARAPLYBEVÆGELSE *SPEKULATIV REALISME* entrerede åndslivets scene i 2007,[4] har Thacker været en medrejsende, en randfigur, som ikke af den grund har ydet mindre indflydelse end

bevægelsens centrale medlemmer. Mens Quentin Meillassoux, Graham Harman, Timothy Morton og andre har nydt godt af en stadig stigende akademisk opmærksomhed og behandling inden for universiteternes vægge, har Thackers *impact* i høj grad ladet sig bemærke uden for den akademiske verden, nemlig inden for (populær)kulturens domæne. Nic Pizzolatto, ophavsmanden til HBO-succesen *True Detective* med Woody Harrelson og Matthew MacConaughey i hovedrollerne som det umage politimakkerpar Marty og Rust, har fremhævet, at han i høj grad var inspireret af netop det værk af Thacker, som nu foreligger på dansk: *I denne planets støv*.[5] Denne indflydelse er langtfra tilfældig og giver for så vidt god mening, såfremt man besinder sig på, hvordan tidsånden ellers har udviklet sig i løbet af de sidste to årtier. Præget af omsiggribende klimaangst, katastrofebevidsthed samt undergangsdystopiske og postapokalyptiske fantasier har tidsånden siden årtusindeskiftet frembragt en lang række kulturelle succeser, som har indstiftet nye koordinater for menneskene at orientere sig efter. Tænk blot på Roland Emmerichs film *The Day after Tomorrow* fra 2004, Cormac McCarthys roman *The Road* fra 2006, Björks album *Biophilia* fra 2011 og Jeff Vandermeers roman *Annihilation* fra 2014, som blev filmatiseret af Alex Garland i 2018. Fra den amerikanske populær- og hollywoodkultur har vi desuden set en stribe af stjerner så forholdsvist forskellige som Pamela Anderson, Joaquin Phoenix, førnævnte Woody Harrelson, Leonardo DiCaprio og Billie Eilish råbe op på sociale medier og til awardshows om den planetære klimakrise og det presserende behov for grøn omstilling på alle fronter. Tænk også på de i dansk sammenhæng mange digtsamlinger og romaner, der i løbet af 10'erne har beskæftiget sig indgående med menneskets indfældethed i en natursammenhæng, som vi på forskellige måder kapitalistisk-økonomisk og teknisk-videnskabeligt er blevet fremmedgjort fra.[6] Senest har vi i Danmark, England og andre lande været vidner til en voksende offentlig tilstedeværelse af aktivisterne i *Extinction Rebellion* og deres kunstneriske og performanceprægede

form for aktivisme.[7] Der er ingen tvivl om, at tidsånden er i grøde og meget er under opsejling. Jeg vil hævde, at Thacker har vist sig at være en af de filosofiske seere eller mystikere, der virkelig har formået at fremskrive en af samtidens centrale grundstemninger: sørgmodigheden over, at planetens livsgrundlag svinder ind og går bort. Melankolien over, at Jordens biosfære er syg pga. menneskenes århundredelange teknologisk-videnskabelige og kapitalistisk-produktive rovdriftsagtige udpining. Dette gennemgående tema i Thackers tænkning kommer bl.a. til udtryk i hans mobilisering af begrebet "verden-uden-os", et udtryk lånt fra videnskabsjournalisten Alan Weisman, som han bruger til at italesætte virkeligheden uden hensyn til eller interesse for, hvordan vi som mennesker tænker, føler og handler i den. Thackers *I denne planets støv* kan således siges at rumme en forhåbningsløs, umenneskelig filosofi, der konceptuelt modsvarer den udsigtsløshed, som mange mennesker oplever som reaktion på spændingen mellem, på den ene side, en kun pseudo-handlende politisk-økonomisk elite og, på den anden side, et historisk presserende problemkompleks bestående af bl.a. global opvarmning, stigende økonomisk ulighed, svækkelse af demokratiske institutioner og kapitalistisk infiltrering af offentlige organer (neoliberalisme).

¶5 I skrivende stund er Danmark endnu delvist lukket ned som politisk reaktion på COVID-19-pandemien, der i foråret 2020 hærgede i mange af verdens lande. Den massive mediedækning af dette coronavirus, som uden stemme, bevidsthed og proklameret idé spreder sig vildt og blindt blandt menneskene, er endnu et eksempel på, hvordan vi lever i en tid med en voksende bevidsthed om, at vores eksistensgrundlag i virkeligheden er usikkert og dybt kontingenspræget, samt at rædslerne altid lurer i kulissen uafhængigt af konventioner og kontrakter. Det er i denne sammenhæng vigtigt at understrege, at det i visse tilfælde ikke så meget er de udefrakommende trusler selv, der udgør rædslerne, men at det derimod i højere grad er de midler, som menneskene politisk og samfundsmæssigt tager i brug for at afværge truslerne, der vækker den egentlige rædsel.

Hvordan tidsånden vil vise sig at respondere på coronakrisen, har vi endnu til gode at finde ud af, men sikkert er det, at der nok skal komme både film, romaner, teater, poesi, filosofi og musik ud af de voldsomme erfaringer, som mange gør sig for tiden: erfaringer, som i stigende grad tvinger borgerne i lande som Danmark til at besinde sig på det faktum, at den verden, som de kender, ikke udgør hele verden, og at verden derfor i virkeligheden altid er mere og andet end det, som de til enhver tid er overbeviste om og følgelig hævder, at den er. Denne fremskridtsoptimismens ontologiske selvsikkerhed og dens urokkelige tro på, at samtiden på alle måder udgør historiens højdepunkt, og at nutidens menneske er selve *the crown of creation*, udfordres radikalt af det voldsomme indbrud i vor tids menneskelige, alt for menneskelige, tilbagelænethed og afslappede mangel på nysgerrighed, hvad angår den store berettigede undren over, hvad virkeligheden måtte være hinsides vores diskursivt betingede tankebaner og erfaringsmåder. Dette overrumplende faktum, at verden i virkeligheden er præget af en mystisk, uudgrundelig tilbagetrukkethed og en fundamental uudtømmelighed er en grundidé, som præger Thackers tænkning, og som han deler med f.eks. Harman og dennes objektorienterede filosofi.[8] COVID-19-pandemien kan i den sammenhæng siges at illustrere, at denne grundidé udtrykker et decideret ontologisk vilkår forstået som et uomgængeligt træk ved selve virkeligheden. Vi bør derfor vide os sikre på, at der i fremtiden vil komme andre og flere COVID-19'er – under andre navne og i andre skikkelser.

Planetarisering af tænkningen

¶6 THACKER ER PROFESSOR I MEDIEVIDENSKAB VED THE NEW SCHOOL for Social Research i New York, USA. Han har en baggrund i komparativ litteratur, men beskæftigede sig igennem hele sin studietid med filosofisk tænkning af mestendels eksistentialistisk og pessimistisk tilsnit. Fra en ung alder var han optaget af tænkere som Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bataille og Cioran, og siden sin barndom har

han dyrket "horror" som (populær)kulturelt fænomen, både i form af Edgar Allan Poes gotisk-romantiske noveller, Howard Phillips Lovecrafts kosmisk bizarre skrækfortællinger og John Carpenters uhyggelige film, f.eks. *The Thing* fra 1982. Thacker bruger i sit forfatterskab horroren som en ikke-teknisk, intuitiv måde at beskæftige sig med filosofiske spørgsmål på. Hans skriftlige fremstilling af sin tænkning bærer derfor præg af en mørk og fordunklet veloplagthed, som æstetisk iscenesætter hans filosofiske perspektiver på en måde, som man inden for universitetsverdenens fagfilosofi ofte går forgæves efter. Thackers tekster er pågående og eksistentielt provokerende læsning, og som læser kan man næppe undgå at føle sig tiltalt og adresseret af de udfordrende perspektiver, som befolker Thackers bøger. For Thacker drejer det sig som oftest om at fremkalde virkelighedens autonomi og skriftligt iværksætte dens iboende indifference over for menneskets gøren og laden. Hvad dette angår, deler han den grundambition, som er definerende for den spekulative realisme: opgøret med den såkaldte korrelationisme.

¶7 Den overordnede fællesnævner for de tænkere og forfattere, der affilierer sig med spekulativ realisme, er, at de på forskellige måder problematiserer det korrelationiske dogme, som har kendetegnet det meste af den post-kantianske filosofihistorie. Kort fortalt er korrelationisme en begrænsende præmis for tænkningen, der foreskriver, at tænkningen kun kan og bør beskæftige sig med de aspekter af virkeligheden, som kan bringes til meningsfuld og forståelig fremtrædelse for menneskene, dvs. virkeligheden kun som den er "for-os" og aldrig som den måtte være "i-sig-selv" og "uden-os".[9] Imidlertid er den udbredte oplevelse af, at verden i virkeligheden ikke er et sted, der som sådan er indrettet efter menneskelige interesser, behov og forhåbninger, kun blevet mere og mere præsent og aktuel i takt med, at erkendelsen af den globale opvarmnings og den sjette masseuddøens fremskredne udvikling er blevet offentligt transmitteret og gjort til alment eje. Politikere og virksomhedsledere kan ikke længere på samme måde som tidligere benægte de

dystre udsigter for planeten Jordens mangfoldighed af liv og levesteder, og de afkræves nu at tage et historisk nyt og stort ansvar. Med andre ord: Samtiden er karakteriseret ved tiltagende planetær bevidsthed. Og det er denne forestilling om planeten som ikke-menneskeligt skaleret geologisk, kemisk, fysisk, biologisk og forhistorisk realitet, hvis virkelighed er uafhængig af og ligeglad med vores, menneskenes, forskellige forehavender, som får mange mennesker, men især børn, unge og nyvoksne, til at skælve og ængstes. Som Thacker har formuleret det i sin bog *Infinite Resignation* fra 2018: "Optimisme, pessimisme – simpelthen et spørgsmål om skala."[10] Den globale opvarmning og dens nemesis-agtige udslag i hedebølger med tørke, massive skovbrande og hungersnød til følge kan siges at udgøre et bagtæppe for Thackers udlægning af "verden-uden-os". Meningen med dette centrale begreb for Thacker lod jeg mig inspirere af, da jeg formulerede titlen til udgivelsen af det interview, jeg lavede med ham tilbage i 2016: Vi lever på en planet, som ikke giver en fuck.[11]

¶8 Man må forestille sig, at fordi Thacker i sit forfatterskab beskæftiger sig med emner som livets grundlæggende meningsløshed, eksistensens manglende iboende værdi og universets radikale indifference, resonerer hans tænkning med de bekymrede erfaringer, som mange mennesker gør sig i disse år. Samtiden betragtet som geologisk epoke kaldes forsøgsvis for Antropocænen, dvs. epoken hvor fremtiden for planeten Jorden og alt dens liv i overvældende grad domineres og bestemmes af arten homo sapiens' gøren og laden. En skalten og valten, der i faretruende udstrækning synes at skubbe os alle sammen nærmere den afgrund, der udgøres af forøget acceleration af tab af biodiversitet og levesteder, katastrofale følger af fortsatte globale temperaturstigninger, ubeboelighed af landområder, massive folkevandringer, ressourcekonflikter, territorialkrige og død og atter død. Det er ikke noget under, at Thackers tekster i lyset af erkendelsen af samtidens ominøse tegn og tendenser virker som et æggende sort spejl for den grundstemning, som hersker i manges formørkede sind. Et mørke, som er opstået på baggrund af den mystiske

erfaring af, at verdens egen indifference, dens umenneskelige skjulthed (verden-uden-os), har bragt sig selv til voldsom visning i den verden, som er tilgængelig for os (verden-for-os). Thacker taler i den forbindelse om "[...] the enigmatic manifesting of the world-without-us into the world-for-us, the intrusion of the Planet into the World".[12] Disse ontologiske indbrud i menneskenes kulturelt forordnede livsverdener (verden*erne*-for-os) tjener fortfarende som uomtvistelige vidnesbyrd om virkelighedens autonomi og indifference, dens tilbagetrukkethed og meningsløshed. Og for at blive i stand til at begribe dette må tænkningen lade sig planetarisere.[13]

¶9 Helt grundlæggende kan *I denne planets støv* ses som en filosofisk meditation over spørgsmålet: "[W]hat happens when we as human beings confront a world that is radically unhuman, impersonal, and even indifferent to the human?".[14] I mit interview med Thacker fra 2016 forklarede han selv sin interesse for dette fundamentale spørgsmål således:

¶10 > Altså, jeg voksede op med at læse eksistentialisme som studerende, selvfølgelig, og jeg fandt altid dens problemer fascinerende, men dens løsninger fandt jeg fuldkommen ubærlige, tåbelige og naive. Det er derfor, at nogle af de bedre værker, for eksempel inden for det absurdes litteratur, end ikke besværer sig med at give et svar. Det er artikulationen af problemet og aporien, som er interessant for mig, og ikke den mere eller mindre naive bekræftelse af det heroiske valg og at formulere en sådan i et teknisk sprog. Den slags synes at kunne koges ned til selvhjælp og desværre, i det mindste i Vesten, er det sådan, at eksistentialismen ofte er blevet læst – som en slags maskeret selvhjælp for intellektuelle, der er for stolte til at gå hen til selvhjælpssektionen i boghandlen. Det interessante ved eksistentialismen er for det første anerkendelsen af en indifferent, umenneskelig verden, i overensstemmelse med Kierkegaards og Pascals forestillinger om det absurde. Den her form for anerkendelse af verdens ligegyldighed. Hertil kommer så den eksistentielle eller

måske etiske udfordring, der består i at være afstemt efter dette forhold. Hvad ville det betyde, ikke bare at anerkende det, men ligefrem at acceptere det?[15]

¶11 Thackers neo-eksistentialistiske tænkning kredser således om, hvordan selve verdens indifference betinger menneskets tilværelsesmæssige vilkår og om, hvordan denne ligegladhed er kommet både litterært, filosofisk og kunstnerisk til udtryk gennem åndshistorien. Han trækker i den forbindelse på en række på overfladen temmelig forskellige eksempler såsom italiensk renæssancedigtning (Dante Alighieris *Den guddommelige komedie*), japansk manga (Junji Itos *Uzumaki*) og norsk black metal (Mayhems album *De Mysteriis Dom Sathanas*). Thackers nihilisme, som han med afsæt i sin læsning af Lovecraft kalder for kosmisk pessimisme, består i den forbindelse i, at han forfægter en opfattelse af virkeligheden som i alt væsentligt værdiforladt og berøvet enhver form for forudgivet mening. Som han formulerer det i *I denne planets støv*:

¶12 The view of Cosmic Pessimism is a strange mysticism of the world-without-us, a hermeticism of the abyss, a noumenal occultism. It is the difficult thought of the world as absolutely unhuman, and indifferent to the hopes, desires, and struggles of human individuals and groups.[16]

¶13 Hans kosmiske pessimisme indebærer desuden, at virkeligheden ikke i nævneværdig grad tillader eller understøtter, at mennesket kan lykkes med at tilvejebringe en menings- og værdifuld eksistens for sig selv og sine medskabninger. Virkeligheden kan med andre ord forekomme fjendtlig, farlig og uvelkommen, ifølge Thacker. Verden er befolket af dæmoner, kunne man også sige med et mytologisk udtryk, når vi med "dæmoner" forstår "[...] an anthropological motif through which we human beings project, externalize, and represent the darker side of the human to ourselves".[17] I den forbindelse bør det nævnes, at Thacker understreger, at "horror" som sådan ikke er knyttet til frygten for

døden, men derimod snarere til rædslen ved livet.[18] Mere radikalt tematiserer han også selve rædslen ved væren, ved selve det faktum, at "der er...".[19] Det er således ikke døden, der er dæmonisk, men selve det at være i live i ordets dobbelte betydning af 1) biologisk organisme og krop (objekt) og 2) åndeligt kulturvæsen (subjekt). Han spidsformulerer selv denne pointe således: "*[H]orror expresses the logic of incommensurability between Life and the living*".[20] Livet selv lever nok videre, men de enkelte liv er dømt til at leve under vægten af dødens åg. Dette forhold installerer en vis uomgængelig tragik i livet – særligt menneskets på grund af dets artsspecifikke hang til eksistentiel selvrefleksion og metafysisk spekulation.

¶14 Theodor Adorno og Max Horkheimers kritisk teoretiske klassiker *Oplysningens dialektik* fra 1947 går for at være en af kulturpessimismens hjørnesten – et værk, som ligger Thacker nær, og som han af adskillige omgange har undervist de studerende i ved New School i New York. De fleste overser imidlertid, at værket også rummer en flig af håb, hvilket særligt og kun indirekte kommer til udtryk gennem Adorno og Horkheimers flygtige kvalificering af generindringen af naturen som potentielt frigørende begivenhed.[21] Men man har ikke forstået Adorno og Horkheimers dobbelttydige naturbegreb: natur som manifest virkelighed (det skabte, *natura naturata*) og som manifesterende virkelighed (det skabende, *natura naturans*).[22] Det er på lignende vis svært at finde et glimt af håb i Thackers kosmisk pessimistiske tankeverden, men hvis det skal lykkes, må det ske i forbindelse med hans filosofiske mysticismes potentielt opbyggelige perspektiv. I spørgsmålsform formulerer han muligheden af en anderledes eksistensform således:

¶15 *[C]an there exist today a mysticism of the unhuman, one that has as its focus the climatological, meteorological, and geological world-in-itself, and, moreover, one that does not resort to either religion or science?*[23]

¶16 Svaret må naturligvis være et trefoldigt "Ja, ja, ja!", og jeg vil mene, at man kan betragte performancegrupper og udgivelseskanaler som *Laboratoriet for Æstetik og Økologi* og *Mycelium* som samtidige eksempler på en sådan ikke-menneskelig mysticisme, der hylder og dyrker Jorden, biodiversitet, forbundethed, afhængighed og i det hele taget naturen som nekrobiotisk skaberkraft i bredeste forstand.[24] I politisk kontekst kan man tænke på *Extinction Rebellion*s aktivisme og deres rituelle brug af performancekunst og poesi. I et øjeblik af filosofisk aktivisme sætter Thacker selv behovet for sådanne tilgange på spidsen ved at fremhæve, at "[...] the core problematic in the climate change discourse is the extent to which human beings are at issue at all".[25] Men det er så også så meget håb, man kan vride ud af Thackers ellers nok så sorte bog, for som han selv understreger i bogens udgangsreplik, så kan enhver sådan ikke-menneskelig mysticisme "[...] only be expressed in the dust of this planet".[26]

¶17 Afslutningsvist skal det fremhæves, at Thacker forholder sig metodologisk konsistent til sit skriftlige virke i og med, at hans egen poetik, dvs. hans opfattelse af hvorfor og hvordan han skriver, afspejler netop den kosmiske pessimisme, som i stor stil udgør indholdet af hans litterært veloplagte om end nedslående tænkning. Form og indhold går med andre ord op i en højere enhed. Som han selv med slet skjult foragt formulerede det, da jeg talte med ham i 2016:

¶18 > Helt generelt så skriver jeg ikke for at hjælpe folk. En del af det, jeg har skrevet, er skrift omhandlende problemer eller bekymringer, som er karakteriseret ved i nogen grad at være presserende. Men jeg har aldrig været en af de der forfattere, som er indbildske nok til at tænke, at elitær intellektualiseren i form af bøger kommer til at have nogen som helst effekt på den måde, hvorpå tingene forholder sig.[27]

¶19 Derfor, kære læser, er det til slut op til dig selv, hvad Thackers tænkning og skriverier ender med at betyde for dig samt hvilken mening (eller

meningsløshed), du bærer med dig efter endt læsning. Og med disse ord vil jeg ønske dig god fornøjelse på din vej gennem Thackers dunkle stuer, trøstesløse korridorer og labyrintiske bibliotek. Der er skygger nok til alle, så bare rag til dig af kosmos' mørke, mens tid endnu er.

Noter

1. Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Vi lever på en planet, som ikke giver en fuck – interview med Eugene Thacker", *Baggrund*, 27. oktober 2017, https://baggrund.com/2017/10/27/en-planet-som-ikke-giver-en-fuck-eugene-thacker/.
2. Eugene Thacker, *I denne planets støv* (Forlaget Mindspace, 2020). I artiklen henvises der til den engelske udgave: Eugene Thacker, *In the Dust of this Planet* (Zero Books, 2011).
3. Udtrykket stammer fra plakaten for den oprindelige 2007-konference ved Goldsmith's College i London, som katapulterede spekulativ realisme ind på filosofiens scene.
4. Se Martin Hauberg-Lund Laugesen, Jonas Andreasen Lysgaard & Kristoffer Lolk Fjeldsted, *Spekulativ realisme: En introduktion* (Nyt fra Samfundsvidenskaberne, 2017).
5. Michael Calia, "Writer Nic Pizzolatto on Thomas Ligotti and the Weird Secrects of 'True Detective' ", *The Wall Street Journal*, 2. februar 2014, https://blogs.wsj.com/speakeasy/2014/02/02/writer-nic-pizzolatto-on-thomas-ligotti-and-the-weird-secrets-of-true-detective/.
6. For eksempel Olga Ravns *Jeg æder mig selv som lyng* (Gyldendal, 2012), Amalie Smiths *I civil* (Gyldendal, 2012), Theis Ørntofts *Digte 2014* (Gyldendal, 2014), Ida Marie Hede og Signe Schmidt Kjølner Hansens *Inferno* (Arena, 2014), Liv Sejrbo Lidegaards *Fælleden* (Gyldendal, 2015), Viktor Boy Lindholms *Jeg elsker naturen og alt omkring mig* (OVO Press, 2015), Rasmus Nikolajsens *Tilbage til unaturen* (Samleren, 2016), Theis Ørntofts *Solar* (Gyldendal, 2018), Jonas Eikas *Efter solen* (Basilisk, 2018) samt Forlaget Virkeligs *Ny jord*-udgivelser, der siden 2015 indtil videre er udkommet i fire numre. Se desuden Martin Gregersen og Tobias Skiverens faglitterære *Den materielle drejning: Natur, teknologi og krop i (nyere) dansk litteratur* (Syddansk Universitetsforlag, 2016) og senest Dagbladet Informations store sommerbogtillæg om *nature writing*, m.m., "I øjenhøjde med naturen" (*Information*, fredag d. 26. juni 2020).
7. Se for eksempel videoen, hvor medlemmer af *Extinction Rebellion* indtager Klimaministeriets forhal og smører sig ind i olie, mens de vrider sig rundt på gulvet: Maya Tekeli, "Se videoen: Halvnøgne klimaaktivister smører sig ind i olie i Klimaministeriets forhal", *Berlingske*, 18. november 2019, https://www.berlingske.dk/samfund/se-videoen-halvnoegne-klimaaktivister-smoerer-sig-ind-i-olie-i.

8. For indføring i Harmans filosofi kan jeg henvise til kapitlet om Harman i Martin Hauberg-Lund Laugesen, Jonas Andreasen Lysgaard & Kristoffer Lolk Fjeldsted, *Spekulativ realisme: En introduktion* (Nyt fra Samfundsvidenskaberne, 2017) samt til min artikel om Spinoza, Hegel og Harman (særligt side 45–58): Martin Hauberg-Lund Laugesen, "The Nature of Freedom: On the ethical potential of the knowledge of the non-human origins of human being", *Res Cogitans*, 2016, https://tidsskrift.dk/res_cogitans/article/view/27250.
9. Se Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (London/New York: Continuum International Publishing Group Coorporation, 2006). Korrelationisme optræder som begreb også i Thackers *I denne planets støv*, og er navnet på den epistemologiske præmis, at mennesker og deres verden ikke kan forstås uafhængigt af hinanden, men kun i egenskab af at være gensidigt betingede af hinanden. Normativt følger det af korrelationismen, at man ikke bør forsøge sig med at forstå verden uden at relatere (og dermed relativere) den til menneskenes følelser, tanker og handlinger og, omvendt, at man ikke bør forsøge at forstå menneskene uden at relatere (og dermed relativere) dem til verdens objektive kvaliteter. Såfremt man lader sin tænkning hvile loyalt på dette korrelationistiske centraldogme, kan man slet ikke tænke "verden-uden-os", og er man, omvendt formuleret, begyndt at beskæftige sig seriøst med verden-uden-os som genstand for filosofisk tænkning, da har man – implicit eller eksplicit – allerede kastet korrelationismen bort og bevæget sig ud på spekulationens bundløse hav, hvor sandheden i højere grad er karakteriseret ved at være kreativt poetisk (dvs. stipulativ) end repræsentativt korresponderende (dvs. imitativ). Det er i den forbindelse vigtigt at bemærke, at dette skift i filosofiens kvalitet ikke nødvendigvis indebærer, at tænkningens systematik og strenghed opgives, hvilket klart fremgår af adskillige af Meillassouxs og Harmans respektive værker. Spekulativ realisme kan således ikke med rimelighed karakteriseres som en stilistisk betragtet arbitrær og/eller anti-inferentiel filosofi, sådan som den er blevet beskyldt for at være af adskillige mere eller mindre prominente samtidige filosoffer – for eksempel af Markus Gabriel, der i sin key note-forelæsning ved Dansk Filosofisk Selskabs årsmøde på RUC i 2018 gjorde sig morsom ved at hævde, at "Arguments in speculative realism" er et eksempel på noget, som *ikke* fandtes. Men både han og de øvrige tager fejl.
10. Eugene Thacker, *Infinite Resignation* (Watkins Media, 2018), 79.

11. På dr.dk kunne man d. 23. august 2020 læse en artikel om klimaforskeren Konrad Steffens dramatiske død på Grønland (Emilie Aagaard, "Jason var med, da berømt klimaforsker forsvandt i isen: 'Det utænkelige blev til virkelighed' ", *DR*, 23. august 2020, https://www.dr.dk/nyheder/viden/klima/jason-var-med-da-beroemt-klimaforsker-forsvandt-i-isen-det-utaenkelige-blev-til). Steffen, som i sin akademiske karriere har foretaget vigtig og indflydelsesrig forskning om de menneskeskabte klimaforandringer, endte med selv at blive slugt af den is, der gennem 30 år havde understøttet forskningsstationen Swiss Camp i Vestgrønland. Som en karakter fra en Lovecraft-fortælling udtalte Konrads elev og kollega Jason Box: "Det er ubeskriveligt. Det hele var surrealistisk." Selv de, der professionelt og på fuld tid forsøger at tilvejebringe vigtig viden om, at farlige klimaforandringer pågår og hvad der evt. kan gøres for at forhindre en fortsat forværring af disse, kan dø i planetens indifferente favntag. Den bedrøvelige nyhed om Konrads død forekommer i den sammenhæng dybt symbolsk.
12. Eugene Thacker, *In the Dust of this Planet* (Zero Books, 2011), 82.
13. I *Information* kunne man d. 25. juli 2020 under overskriften "Med en naiv forestilling om naturen gik min kæreste og jeg ud i ørkenen og var ved at dø" læse en voldsom og velskrevet beretning af Johanne Pontoppidan Tuxen (Johanne Pontoppidan Tuxen, "Med en naiv forestilling om naturen gik min kæreste og jeg ud i ørkenen og var ved at dø", *Information*, 25. juli 2020, https://www.information.dk/moti/2020/07/naiv-forestilling-naturen-gik-kaereste-oerkenen-ved-doe). Johanne var sammen med sin kæreste taget på en éndagsvandretur i Canyonlands nationalpark, men opdagede så et godt stykke ude på ruten, at de havde komplet undervurderet rutens sværhedsgrad og strabadserende forhold, hvorfor de både løb tør for vand, fór vild og flere gange var på besvimelsens rand pga. dehydrering og solstik i heden. Hendes selvbiografisk generøse fortælling kan læses som en præcis og pædagogisk illustration af, hvordan menneskets verden pludseligt og overraskende kan bryde sammen pga. planetære indbrud i det skyggeagtige møde med verden-uden-os.
14. Thacker, *In the Dust*, 96.
15. Laugesen, "Vi lever på en planet".
16. Thacker, *In the Dust*, 17.
17. Thacker, *In the Dust*, 26.
18. Jf. Thacker, *In the Dust*, 98.
19. Jf. Thacker, *In the Dust*, 129.
20. Thacker, *In the Dust*, 117.
21. Jf. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Oplysningens dialektik* (Gyldendal, 2003 [1947]), 344.
22. Jf. §29 i Spinozas *Etikken*. Baruch de Spinoza, *Ethics* (Penguin, (1996 [1677]), 20–21.
23. Thacker, *In the Dust*, 133.

24. Andre eksempler kunne være Hotel Proformas klima- og miljøopera *NeoArctic* fra 2016 og billedkunstneren Pinar Yoldas' spekulative livsformer i plastic (se hendes udstilling *An Ecosystem of Excess* fra 2017).
25. Thacker, *In the Dust*, 158.
26. Thacker, *In the Dust*, 159.
27. Laugesen, "Vi lever på en planet".

Under en himmel plettet af ild og mudder: Nekrologen over Gud

Niels Wilde

1. september 2020

"Han har stormet himlen", skriver Heine i 1834. Den øverste herre (*Oberherr*) svømmer ubeviselig rundt i sit eget blod, og den udødelige sjæl raller og udstøder sit dødssuk. "Jeg taler om en mand", forklarer han, "hvis navn udøver eksorcisme. Jeg taler om Immanuel Kant! Man siger, at nattens ånder frygter synet af bødlens sværd. Hvor skrækslagne må de ikke have været, da de blev forelagt Kants *Kritik af den rene fornuft*. Denne bog er det sværd, med hvilket deismen blev henrettet i Tyskland".[1]

¶2 Gud er død! Kant konstruerede mordvåbnet (1781), Hegel var den første til at fælde dødsdommen (1802), og Nietzsche skrev nekrologen (1882). I Heines blodige beskrivelse er det især de paragraffer i Kants første kritik, der vedrører destruktionen af gudsbeviserne,[2] som han refererer til, når han siger, at det var Kant, som lagde deismen i graven. Det højeste væsen har mistet sit eksistensgrundlag. I *Den muntre videnskab* (1882), og måske endnu tidligere,[3] annoncerer Nietzsche Guds død – først i §108 og senere i den berømte §125, hvor det skøre menneske råber ordene: "Gud er død! Gud forbliver død, og vi har slået ham ihjel!"[4] Det er dog kun en bestemt version af Gud, som er død. Idéen om et almægtigt væsen, som griber ind i verdens gang, er ikke blot blevet gendrevet teoretisk, men har også rent kulturelt og historisk mistet sin appel og gennemslagskraft. De højeste værdier har med Nietzsches ord devalueret sig selv. Der er strengt taget ikke tale om en begivenhed, der fandt sted i det herrens år 1781, men en processuel afmatning af det verdensbillede, der i årtusinder havde fungeret som den bærende meningsgivende instans i den vestlige kulturhistorie. Ifølge Heidegger er der dog en langt mere dybdegående problematik på spil i Nietzsches ord. Mordet på Gud er symptombehandling. Idéen/idealet om, at noget (f.eks. et almægtigt

væsen) dikterer hvordan alt andet, som underordner sig denne idé, må forstås, er en fundamental struktur, der stikker dybere end det kristne Gudsbegreb. Gud er snarere selve navnet på de højeste værdier, der kan komme i forskellige afskygninger: den kristne gud, den menneskelige fornuft, fremskridtet etc., som har det tilfælles, at de alle fungerer som det autoritative prisme, igennem hvilket alt andet ses.[5] Den rumænske filosof Emil Cioran udtrykker det således: "Hvorfor skille sig af med Gud for blot at falde tilbage i sig selv? Hvad nytter denne udskiftning af ådsler?"[6] Dynastiet består, det er kun monarkerne, der skiftes ud.

¶3 Man kunne spørge om Gud i virkeligheden kun er skindød, eller om afviklingen af en idé har så stor betydning, hvis den blot erstattes af en anden og indsættes under samme krone? I én af sine dagbogsoptegnelser skriver Baudelaire følgende: "Gud er det eneste væsen som, for at regere, end ikke behøver at eksistere".[7] I Baudelaires formulering refererer Gud ikke til én bestemt idé om Gud, som har mistet sin appel (noget som kan "dø"), men den bagvedliggende struktur som udtryk for en ultimativ magt (som ikke engang behøver at eksistere for at virke). Den ultimative magtdemonstration ligger i, at selv den mest basale betingelse for magten, nemlig at magthaveren som minimum selv eksisterer, ikke længere er et kriterium for magtudøvelsen. Man kunne dog spørge, hvorvidt denne formel alene kan tilskrives et guddommeligt væsen? Lacans begreb om 'den store Anden' følger f.eks. en lignende struktur. Den store Anden, dvs. den 'socio-symbolske orden', eksisterer ikke, men fungerer stadig, er stadig operativ.[8]

¶4 Mere banalt kan en sådan magt også tilskrives dominerende autoriteters indvirkning på de dominerede selv efter dødens indtræden. I *Min kamp* beskriver Karl Ove Knausgård for eksempel, hvordan farens altoverskyggende dominans i barndommen vedbliver at virke som noget latent truende på forfatter-jeget i voksenårene, selv efter at faren er død. Faren har så at sige stadig magt over ham. Rimbaud udtrykker denne tilstand således: "Jeg tror, at jeg er i helvede, og derfor er jeg det".[9]

Nietzsche refererer til denne bagvedliggende struktur som grammatikken: "[V]i bliver aldrig af med Gud, så længe vi stadig tror på grammatikken".[10] Ideen om Gud har rod i det grammatiske substans-subjekt, dvs. et jeg, der gør noget. Også i *Således talte Zarathustra* (1881) får vi en ledetråd om den sejlivede strukturs bestående, i hvilken den kristne Gud blot er én ud af flere mulige afguder. Selvom løven, åndens anden forvandling, vinder over dragen, der repræsenterer Gud og de tusindårige værdier som beskrevet i starten af bogen, så forudser Nietzsche senere, at større og mægtigere drager en dag vil se dagens lys.[11] Guder forgår ikke så let. Selv Heine, med sin voldsomme retorik om deismens dødsdom, må til sidst krybe til korset. I forordet til andenudgaven af *Om religionen og filosofiens historie i Tyskland* fra 1852 dementerer han de betragtninger over Gud, som han fremsatte i førsteudgaven atten år tidligere. Heine indrømmer, at spørgsmålet om Gud er mere kompliceret end først antaget. Deismen døde med andre ord ikke med den nye tyske filosofi. Faktisk kan Berliner-dialektikken, som han kalder den, ikke engang gøre en kat fortræd – hvordan skulle den så kunne slå en Gud ihjel?[12]

¶5 I det følgende vil jeg forsøge at belyse det, man kunne kalde "nekrologen over Gud" som en antologi, hvor flere tænkere såvel som digtere har skrevet væsentlige bidrag. Før det skøre menneske løb ud på torvet med sin lygte og proklamerede Guds død, har vi været igennem en lang og sejlivet dødskamp. Det er denne dødskamp, jeg vil starte med at belyse igennem et par eksempler. Analysen falder i to dele fordelt på to artikler. I første del, "Under en himmel plettet af ild og mudder", argumenterer jeg for, at denne dødskamp ikke blot skal forstås som et opgør med Gud og det, som idéen om Gud repræsenterer, men som en konstant genforhandling af det guddommelige på nye præmisser. I anden del, "Lyse nætter, mørke dage", skitserer jeg efterspillet, som strækker sig helt op i vor tid. Efter Nietzsches måske mest berømte bidrag til denne fortælling, finder vi forskellige forsøg på at gentænke Gud og det guddom-

melige i lyset af Guds død. Heidegger griber tilbage til den græske gudeverden for at belyse et værensforhold, som er gået i glemmebogen. Meillassoux påstår, at Gud aldrig har eksisteret, men det betyder ikke, at Gud ikke kunne komme til at eksistere i fremtiden. Men før vi i anden del vender os mod denne "guddommelige renæssance", skal vi først se på det voldsomme oprør mod Gud, der især finder sted i 1800-tallets franske poesi.

Djævelen er i klokketårnet

¶6 GUD ER ENDNU IKKE HELT DØD, MEN STÆRKT AFKRÆFTET OG MEDtaget. Hos Baudelaire finder vi talrige overvejelser over teologiske spørgsmål, men de optræder ofte i en kontekst, som samtidig beskriver en moderne storbyvirkelighed. "Selv hvis Gud ikke eksisterede, ville Religionen stadig være Hellig og *Guddommelig*".[13] Som Martin Hall bemærker, så optræder sådanne betragtninger over Gud side om side med noter om opium og ludere.[14] I *Parisisk spleen* (1851) finder vi fx en tabt glorie midt i en dramatisk hverdagssituation: "...midt i dette pulserende kaos hvor døden kommer galopperende fra alle sider samtidig, tabte jeg, ved en pludselig bevægelse, min glorie ned på den mudrede kørebane".[15] Selvom det guddommelige og religiøse smelter sammen med det profane og moderne byliv med sin prostitution og sminkekunst, sine skydebaner og værtshuse, sin opiumrus og narrestreger på boulevarderne, synes der dog stadig at være nogle mere fundamentale betragtninger, som ikke lader sig relativere og samtidsbestemme: "Der er i ethvert menneske, til enhver tid, to simultane tilbøjeligheder, den ene for Gud, den anden for Satan".[16] Hos Rimbaud begynder denne skarpe sondring at krakelere. Ligesom hos Baudelaire, optræder beskrivelserne af Gud side om side med beskrivelser af modernitetens grusede infrastruktur, men der er ikke blot tale om værtshuse og mudrede kørebaner, men om bødlernes geværkolber, alkohol så stærk som kogende metal,

skattefri sprut fra Satans fabrik, afbrændte frugthaver og soveværelser fyldt med brændende rubinpulver.[17]

¶7 Rimbauds hovedværk, *En årstid i helvede* (1873), beskriver en tid i et fysisk såvel som et psykisk helvede i et "hændernes århundrede", hvor dampende febervildelser brænder om kap med en kogende materie igennem skriftens galopperende vanvid og rasende billedproduktion. Det er ikke blot en kamp mod Gud eller Satan, men mod de religiøse institutioner og mod Vestens kolonialiseringstyranni og stejle fremskridtstro: "[D]e hvide går i land. Kanonen! Vi må underkaste os dåben, klæde os på og arbejde".[18] Religionskritik, fornuftskritik og kapitalismekritik forenes i dette ikonoklastiske totalangreb mod det vestlige verdensbillede: "[J]eg tror ikke at have kastet mig ud i et bryllup med Jesus Kristus som svigerfar. Jeg er ikke en fange af min fornuft [...]. Vis mig ikke juveler, jeg vil krybe og vride mig på gulvet. Jeg ønsker at se mine rigdomme plettet af blod overalt. Jeg vil aldrig arbejde".[19] Den reflekterede gudskamp veksler mellem øjeblikke af mulig forsoning og eksplosive angrebsbølger i et broget delirisk spilfægteri, hvor Gud og Satan ikke er til at skelne fra hinanden: "Djævelen er i klokketårnet, netop nu. Maria! Hellige jomfru... Min dumheds rædsel".[20] Visionen er at opfinde et nyt sprog, som engang vil blive tilgængeligt for alle sanser, men ikke som en forkastelse af ethvert guddommeligt element, men snarere på baggrund af en omkalfatring af de religiøse institutioner: "Oxidér gargoilerne".[21] Deri ligger der et håb for en ny tid: "Hvornår skal vi tage af sted, hinsides bredder og bjerge, for at hilse det nye arbejdes fødsel, den nye visdom, tyranners og dæmoners flugt, overtroens ende, og – som de første – fejre Jul på jord?"[22]

En drift mod uendeligheden

¶8 HOS ISIDORE DUCASSE, DER SKREV UNDER PSEUDONYMET LE COMte de Lautréamont, præsenteres vi for endnu et kapitel i den fortsatte kamp mod en endnu ikke død Gud. Hvor vi hos Baudelaire og

Rimbaud bevæger os fra betragtninger over teologiske spørgsmål midt i salonen eller ude på boulevarden og en helvedesbeskrivelse, hvor Gud og Satan er svære at fiksere i en oprørt materie af lunkne drinks, sære parfumer, brændende indvolde og en nederdrægtig mundfuld gift, kommer vi hos Lautréamont endnu længere væk fra en rent teoretisk slagmark. Vi skal ned i kraterne og de undersøiske havstrømme, ind i terrarierne og ud på marken, hvor udmattede hunde flænser hinanden i småstykker. I *Maldorors sange* (1869) begynder Lautréamont et af sine afsnit med følgende scenarie:

¶9 > Det var en forårsdag. Fuglene udsendte deres kvidrende hymner, og menneskene, der hengav sig til deres forskellige pligter, badede i træthedens helligdom. Alt virkede i overensstemmelse med sit formål: træerne, planeterne, hajerne. Alt, undtagen Skaberen![23]

¶10 Scenen har nærmest karakter af en paradisisk tilstand, hvor alt virker i overensstemmelse med sit formål, men ligesom hos Rimbaud befinder vi os ikke uden for tiden – vi befinder os på en bestemt årstid, nemlig om foråret. Vi bevæger os imellem det rolige og fredfyldte, "fuglenes kvidrende hymner", fra det sociale, hvor mennesket udfører udmattende sysler, ud i et kosmisk perspektiv, "planeterne", og ned i dyreriget til "hajerne". Det sociale er blandet med det vegetative, animalske og kosmiske. Men hvad er der med skaberen, som ikke virker i overensstemmelse med sit formål?

¶11 > Han [skaberen] lå udstrakt på vejen med sønderrevne klæder. Hans underlæbe hang som et søvndyssende kabel; hans tænder var ikke børstet, og støvet blandedes med hans hårs blonde bølger. Dvask af en tung søvn, knust mod stenene på vejen, gjorde hans krop sig forgæves anstrengelser for at komme på benene. Hans kræfter havde svigtet ham [...]. Strømme af vin fyldte hjulsporene, som hans skuldres nervøse kramper havde gravet. Sløvheden med sin svinetryne dækkede ham med sine beskyttende vinger og tilkastede

> ham et forelsket blik. Hans ben, med slappe muskler fejede hen over jorden, som to blinde master. Blodet løb fra hans næsebor: i faldet havde hans ansigt ramt en stolpe... han var fuld! Frygtelig fuld! Fuld som en væggelus, der i nattens løb har tygget tre tønder blod i sig.[24]

¶12 Skaberen er her portrætteret i sin inkarnation, ikke i betydningen at ordet er blevet kød, men som en krop i sin materielle, alt-for-materielle udformning, der lader hånt om enhver ophøjet forestilling om et nødvendigt væsen. Almagt er blevet til afmagt, omnipotens til impotens. Det er ikke det åndelige fald, civilisationens fallit eller kulturens undergang, der er i fokus, men den korporlige manifestation af detroniseringen – sveden, blodet, mudderet, vinen og det vulgære, afskyelige og ydmygende ved kroppens forfald. Gud er ikke blot menneske, men en type – drukkenbolten, en depraveret sut uden selvrespekt, der ikke evner at styre sin brandert. Hos Bukowski anvises man til drukkenbolten, hvis man ønsker at vide, hvor Gud er. Hos Lautréamont *er* Gud drukkenbolten. Man kan næsten mærke den dårlige ånde, der stinker af sprut, og se den dysfunktionelle krop, der har mistet orienteringen rode rundt i mudderet. Uden kræfter, kontrolleret af sin kæfert, styrter dette guddommelige afskum til jorden. Skaberen er højst sandsynlig den vestlige skabergud – "*hans* hårs *blonde* bølger" – men indlejret i en genrespænding mellem en socialrealistisk brutalisme og et fabelagtigt naturunivers med surreelle undertoner og referencer til teologiske troper. Skaberen har enten arbejdet sig træt og drukket for meget efter fyraften eller gået til grunde i rendestenen. Gud er ikke bare krop, men kroppen er mast ned i materien, ned i skaberværket – støvet i håret, skuldrene, der graver hjulspor, kroppen knust mod stenene på vejen og sløvhedens svinetryne, der lurer forelsket på hans allerede udmattede kladde af et korpus. Endelig kommer han på benene, efter at dyrene har hånet ham – grønspætten, uglen, æslet, skrubtudsen, løven og til sidst mennesket, der under bifald fra fladlusen og hugormen sked på hans åsyn i tre

dage.[25] Fra sin pøl af blod, vin og mudder rejser skaberen sig. Armene hænger som en brystsyg patients testikler, og han sætter sig på en sten som en rejsende, imens han betragter naturen, der tilhører ham.[26]

¶13 Hos Lautréamont varsler dødskampen mod Gud ikke en ny regeringsperiode, hvor den menneskelige fornuft træder ind i tronsalen. Tværtimod! Værkets hovedperson, Maldoror – halvt menneske, halvt dyr – kæmper mod ontologiske hierarkier, dvs. det er både Gud som øverste autoritet og menneskets indbildske overlegenhed, der er under angreb. Projektet er en opløsning af menneske-natur distinktionen og en bejaelse af det vitale, instinktive, biologiske, fysiologiske og animalske rige, hvor mennesket er på billens, tudsens og hajens niveau, og hvor Gud selv er et fordrukkent svin. Lars Bonnevie skriver: "Det er et veritabelt bestiarium, vi her præsenteres for. Hajer, rovfugle, parasitter, blæksprutter m.v. kæmper og agerer i en koncentrisk malstrøm af destruktion og kaos".[27] Her er det hæslige skønt og ontologien flad: "Oh blæksprutte, med dit silkeblik! Du hvis sjæl er uadskillelig fra min; du den smukkeste af jordklodens indbyggere, og som hersker over et serail af firehundrede sugekopper. Du, der i kraft af en fælles overenskomst, med ubrydelige bånd, huser den søde dyds tillokkelser og guddommelige ynde i dig som det sted, hvor de naturligt hører hjemme..."[28]

¶14 På samme måde som ulvenes hylen og sværdets destruktionskraft er sublimt hos Blake, er hundenes gøen på marken det for Lautréamont. Den radikale vitalisme opsluger dog ikke enhver åndelig rest, for der vedbliver at være en drift mod uendeligheden, men det er en drift hentet fra det samme dyb som hajens sult og tigerens grusomhed: "Jeg føler ligesom hundene en drift mod uendeligheden... Jeg kan ikke, jeg kan ikke stille denne trang!"[29]

Afsluttende bemærkninger

¶15 "EFTERÅR. VORT SKIB, DER SVÆVER I DE UBEVÆGELIGE TÅGER, SÆTter kurs mod elendighedens havn, den enorme by under en himmel plet-

tet af ild og mudder".[30] Gud er død! Himlen brænder. Skæbnen er uvis, tåget, slagmarken manisk, mudret og moderne. Kant konstruerede mordvåbnet, der muliggjorde forbrydelsen over alle forbrydelser. Og dog! Selv Kant kunne ikke stille trangen til uendeligheden – den vedvarende beundring og ærefrygt for stjernehimlen. Hvad var det, Kant gjorde, da han gendrev gudsbeviserne? Det var et teoretisk dødsstød til metafysikkens Gud, til Anselms Gud og Descartes' Gud, måske tilmed til Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud. Men ikke til Gud slet og ret. Ifølge Nietzsche var Kant stadig til syvende og sidst en listig kristen. Hvad var det Kant gjorde? Han flyttede spørgsmålet om Gud fra metafysikkens "hvad kan jeg vide?" til religionens "hvad tør jeg håbe?", hvor det rettelig hører hjemme. Guds ånd sværer måske ikke længere over vandene, men Guds spøgelse hjemsøger stadig de efterladte i deres trang til uendeligheden, til det ukendte, til mysteriet.

Noter

1. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion & Philosophie in Deutschland* (Die Digitale Bibliothek, 2004), http://digbib.org/Heinrich_Heine_1797/Zur_Geschichte_der_Religion_und_Philosophie_in_Deutschland_.pdf: 35, 39. Min oversættelse.
2. B620-B659
3. Kristoffer Willert, "Gud er død – men fungerer alligevel – Nietzsche om 'skrækkens logik' bag Guds død", *Tidskrift* XI (2018), 75.
4. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Morgenröte; Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft,* bd. 3, Kritische Studienausgabe udg. af Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin & New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999a), 481.
5. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: Holzwege,* bd. 5 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 220.
6. E.M Cioran, *Bitterhedens syllogismer,* på dansk ved Rasmus Stenfalk (København: Forlaget Sidste Århundrede, 2017), 82.
7. Charles Baudelaire, *Udvalgt prosa,* på dansk ved Luna Tirée de la Brume, (København: Det poetiske bureaus forlag, 2009), 337.
8. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London, New York: Verso, 1996), 144, 206.
9. Arthur Rimbaud, *Udvalgte Værker,* på dansk ved Hippolyte de la Garde (København: Det Poetiske Bureaus Forlag, 2010), 93.

10. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung; Der Antichrist; Ecce homo; Dionysos-Dithyramben; Nietzsche contra Wagner,* bd. 6, Kritische Studienausgabe udg. af Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin & New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999b), 78.
11. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Also Sprach Zarathustra,* bd. 4, Kritische Studienausgabe udg. af Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin & New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999c), 185.
12. Heinrich Heine, *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings,* på engelsk ved Howard Pollack-Milgate (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 6.
13. Baudelaire, *Udvalgt prosa,* 337.
14. Martin Hall, "Forord", i Charles Baudelaire, *Udvalgt prosa.* På dansk ved Luna Tirée de la Brume (København: Det poetiske bureaus forlag, 2009), 11.
15. Baudelaire, *Udvalgt prosa,* 193.
16. Baudelaire, *Udvalgt prosa,* 364.
17. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 79, 83, 87, 113.
18. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 89.
19. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 89, 101.
20. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 93.
21. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 113.
22. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 127.
23. Comte de Lautréamont, *Maldorors sange,* på dansk ved Lars Bonnevie (København: Nansensgade Antikvariat og Forlag, 2012), 138–139.
24. De Lautréamont, *Maldorors sange,* 139.
25. De Lautréamont, *Maldorors sange,* 139f.
26. De Lautréamont, *Maldorors sange,* 140f.
27. Lars Bonnevie, "Forord", i Comte de Lautréamont, *Maldorors sange* (København: Nansensgade Antikvariat og Forlag, 2012), 15.
28. De Lautréamont, *Maldorors Sange,* 30.
29. De Lautréamont, *Maldorors sange,* 28.
30. Arthur Rimbaud, *Udvalgte værker,* 129.

Genopdagelsen af etikken i Heideggers tidlige Aristoteles-forelæsninger

Anne Marie Kragh Pahuus

5. september 2020

Med Husserls hovedværk, *Logiske Undersøgelser* fra 1900–1901, grundlagdes fænomenologien som retning inden for filosofien. Husserls værk kan dog dårligt siges at rumme meget om etiske emner. Selvom Husserl, som flere har peget på, tog udgangspunkt i mennesket som det indgår i interaktion med andre, var foreningen af etik og fænomenologi en drejning, som fænomenologien tog senere. Den udvikling forbindes ofte med Emmanuel Levinas' etik, men den findes også hos Edith Stein, Hans Lipps, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty, K. E. Løgstrup, Paul Ricœur, Hans Jonas og Hannah Arendt. Dertil kan den ses hos Martin Heidegger, hvis man besøger hans tidlige forelæsninger. Formålet med nærværende artikel er at spore de grundelementer til en fænomenologisk etik hos Heidegger, som siden kom til at spille en fremtrædende rolle hos flere af de senere fænomenologiske tænkere. Mest interessant i denne sammenhæng er Heideggers gennemgang af Aristoteles' etik fra 1924–25, som blandt andre Hannah Arendt fulgte som helt ung studerende, og som tydeligt leder op til udgivelsen af *Sein und Zeit* i 1927. Samtidig var dette værk også afslutningen på mange af de tanker, som lagde grunden til en etisk gennemtænkning af menneskelige fællesskaber. Det blev således ikke Heidegger selv, men andre fænomenologiske tænkere, som bragte den fænomenologiske gennemtænkning af etiske emner videre op igennem det 20. århundrede.

Fænomenologien er en livsverdenstilgang

¶2 Det var i november 1924, at Heidegger tog hul på gennemgangen af Aristoteles' *Nikomacheiske etik*.[1] Det var tænkt som en gennemgang, der skulle vise betydningen af, at Aristoteles havde et kritisk

ærinde som Platons elev i forhold til den store vægt, som Platon havde lagt på den teoretiske fornuft. Vinterforelæsningen havde overskriften *Platons Sofisten*. Det interessante i forelæsningen er det klare fokus på menneskelig handling og dernæst tanken om, at mennesker begynder socialt før individuelt, altså at vi lever i en forbundethed med andre i handling; griber ind i andre menneskers liv. Det gør vi selvfølgelig også, når vi tænker, men det er tydeligere, at der er en etisk opgave i at være der for andre. Hos Hannah Arendt, som fulgte disse forelæsninger, og hos Løgstrup, som senere opsøgte Heidegger i Tyskland, blev det til en forståelse af menneskets væren ud fra interdependens, eller det, som Arendt på latin citerede romerne for: At være i live er lig at være blandt mennesker, *inter homines esse*.

¶3 Samtidig er læsningen af Aristoteles' værk et udtryk for, hvordan Heidegger på det tidspunkt benyttede sig af fænomenologien som en metode eller vej til at bringe filosofien tættere på den menneskelige erfaring og i forbindelse med det, som senere blev til begrebet om livsverden. I alle forelæsningerne dykker han konsekvent ned i den erfaringshorisont, som han mente hørte sammen med de dagligsproglige vendinger, som Aristoteles havde hentet i sin græske samtids talte sprog og således bragt ind i en filosofisk kontekst fra en hverdagslivs- eller livsverdenskontekst. Heidegger var optaget af filosofi som en afdækning af noget velkendt, men skjult. Fænomenologien er på den måde en afdækning, hvor man forsøger at bringe sig i et forhold til det, man ønsker at forstå, uden at opgive den viden, man har med sig. Alligevel er fænomenologi, som Poul Erik Tøjner gjorde opmærksom på i en artikel fra 1984, en måde at tale om sandhed på, hvor det handler om "at sande", hvor ordet "sande" som verbum "bruges i forbindelse med erfaringen af den foreliggende virkelighed som noget andet (og mere) end man havde regnet med."[2]

¶4 Allerede i de forelæsninger om Aristoteles, som Heidegger holdt i 1921–22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, forklarede

han, hvordan en fænomenologisk beskrivelse er knyttet til det faktiske liv selv: "Kategorierne er ikke noget, der er opfundet eller et system af logiske skemaer for sig, "gitterværker". Derimod er de på den mest oprindelige måde *i livet selv i live*; i live for at danne liv. De har deres egen tilgangsmåde, som imidlertid ikke er en sådan, der ville være fremmed for livet selv, der udefra ville støde til livet, men som derimod netop er den fortrinlige tilgangsmåde, i hvilken *livet kommer til sig selv*."[3] Med det grundlag for etikken fik vi således det, som – med et ganske vist senere begreb fra Husserl – kan kaldes et livsverdensperspektiv, det vil sige en form for førstepersonsperspektiv, hvorfra man blandt andet ser den videnskabelige udlægning af verden som en forklaring eller forhøjelse af en forståelse, som man lever i fortrolighed med og ud fra. Det var dermed også et opgør med etikken som en filosofisk disciplin løsrevet fra andre filosofiske discipliner. Etikkens genkomst med fænomenologien var netop ikke et forsøg på at vise etikkens placering ved siden af for eksempel metafysikken eller erkendelsesteorien. Ligesom Løgstrup senere gjorde opmærksom på og kritiserede, så har vi en "uudryddelig tilbøjelighed til skematisk tænken, vi deler tilværelsen op i fast afgrænsede områder, hver af dem får tilordnet sin disciplin, og indbyrdes lader vi disciplinerne have så lidt som muligt med hinanden at gøre."[4] Afgørende for Løgstrup er det således at forstå etik i en forbindelse med livet og ikke som en selvstændig filosofisk disciplin. Den skal ikke bestemmes i en sammenligning med andet, udover at dette andet har en lighed "på basis af hvilken vi kan foretage" sammenligningen.[5] Heideggers reformulering af etikken gennem sammenligningen med metafysikken sker på en grund, hvor de to ligner hinanden, derved at udgangspunktet både i etikken og i metafysikken er, at livet i bund og grund er i bevægelse, foranderligt og umuligt at fastholde i principper, som kan gælde uafhængigt af den situation eller den historicitet, som menneskelivet selv er. Heideggers interesse for Aristoteles' etik og særligt for *phronesis*-begrebet i bog VI af etikken tog således udgangspunkt i at

vise menneskets måder at være aktiv på. Dermed foregriber Heidegger den betydning, som den praktiske omgang med verden får i det 20. århundrede, herunder også, at al tænkning begynder i erfaringen og i vores greb ind i en konkret og medmenneskelig verden.

¶5 Heideggers udlægning af Aristoteles og hans optrævling af de græske ord, som Aristoteles anvender, er ikke ukontroversiel. Etymologisk er der ikke altid fuld konsekvens og fortolkningen er fri i betydningen, at den til tider blot tager afsæt i Aristoteles og tænker selvstændigt videre. I denne sammenhæng er det dog ikke korrektheden af Heideggers analyse, som skal optage os, men om der er etiske indsigter, som også kan belyse vores livsverdensperspektiv i det 21. århundrede. Jeg mener, der er noget at hente hos Heidegger. Det er grunden til, at vi skal vende tilbage til analysen her næsten 100 år senere.

Mennesket har tale frem for fornuft

¶6 VI BEGYNDER MED TALEN SOM EN MENNESKELIG AKTIVITET. AT begynde med den er ikke det samme som at se på mennesket som et sprogbrugende væsen uafhængigt af den verden, som mennesket taler om. Der er en uafhængighed eller sågar en afstand mellem menneske og verden, som består i, at vi med en vis automatik fælder en dom og giver tingene navne. En dom kan dermed både være en neutral og distanceret bestemmelse af tingene uden oplagte praktiske konsekvenser og det kan være en dom, hvori man har brug for at skelne noget fra noget andet for umiddelbart at gøre det rette. At kalde tingene ved deres rette navn eller at lede efter den rette formulering er nogle gange mere end blot at lede efter en kategori at sætte tingene ind i. Vi bruger sproget til at finde ud af tingene. Med et eksempel, som er mit og ikke Heideggers, kan man spørge (især hvis man som jeg ikke er vokset op med havearbejde): Er dette en buskrydder eller en hækkeklipper? fordi man er usikker på, hvad slags motoriseret haveredskab, man står med. Man er blevet sendt i skuret eller i byggemarkedet efter en hækkeklipper og vil gerne købe den

rigtige: Hvilken slags maskine står jeg her med? Til hvilken kategori kan jeg henføre denne maskine? Men man kan også spørge med henblik på, at man gerne vil have ryddet et stykke, der tager udsigten, og derfor skal bruge noget, der egner sig til at fjerne noget af det, der er vokset op. Hvad virker bedst? Det er et handlingsrettet spørgsmål: Hvad kan tjene mit formål i situationen? Hvordan virker en buskrydder i de høje strå, som er vokset op mellem lyngen, og hvordan får man bedst den pileurt skåret ned, som skyder op overalt? "Af hvad slags er det her?" er et spørgsmål, hvor jeg er ved at finde ud af, hvad slags, der er at vælge mellem i byggemarkedet. Har vi allerede sådan en i redskabsskuret, for vi skal jo ikke bruge to af samme slags, så er mit spørgsmål nu, hvordan jeg bedst skærer ned, og hvad jeg skal vælge til mit formål, hvad gør bedst gavn på det her stykke land? I den ene situation er jeg i færd med en bestemmelse, i den anden med en beslutning om at vælge redskab til et formål.

¶7 Heidegger indleder sine forelæsninger ved netop at indføre os i de to væsensforskellige måder at tale om domme på. Han er interesseret i de domme om verden, som vi fælder i et forsøg på at komme handlingsmæssigt videre. De hører hjemme i en samtale, hvor folk skal bruge dommene til noget, som de er færd med at gøre sig klart for at bringe situationen videre. Omdrejningspunktet for denne Aristoteles-udlægning er definitionen af mennesket som et væsen eller dyr, der har logos, *zoon logon echon*.[6] Heidegger forklarer, hvordan vi ved at oversætte *logos* til 'fornuft' kommer til at skille vores fornuft ud fra den verden, hvor vi indgår i fælles udlægning med andre talende levende væsener. Vi kommer næsten uvægerligt på den måde til at fokusere på de domme, som fældes på afstand af verden – i en bestemmelse af tingene ud fra en iagttagelse og ikke ud fra et historisk eller levet formål. Defineres mennesket derfor som et fornuftigt dyr, eller på latin *animal rationale*, går man fejl af det mest grundlæggende hos mennesket, nemlig at det forsøger sig frem ved at tale med andre om den fælles verden. Det er netop et grundtræk ved

menneskets tilværelse, at det udtaler sig om verden. Ved at betone tale frem for fornuft er vi således på sporet af forsøget på at gøre tænkning og fornuft/forstand til en aktivitet, en dynamisk størrelse, frem for en af erfaringen uafhængig domsevne. Domme er ikke fornuftsdomme, som bagefter skal sættes sammen med den verden, vi lever vores historiske liv i. Domme hører det menneske til, der er dømmende, det vil sige i færd med – med henblik på handling – at specificere snarere end definere noget som den ene eller den anden slags.

Udregningens begrænsninger

¶8 MENNESKET SOM TALENDE VÆSEN ER ET VÆSEN, DER I TALEN afdækker tingene og sig selv på samme tid. På samme måde, mener Heidegger, ville man kunne gå til mennesket som et væsen, der kan standse op og gøre status, det kan tælle op, beregne, være i en aktivitet, som kan blive til matematik og tal. Mennesket har ord og mennesket har tal, er i talende udveksling og i planlæggende og opsummerende koncentration, for så vidt som det har greb om noget, begriber det eller udlægger det, og for så vidt som det beregner, regner noget ud eller fører regnskab med, hvad det foretager sig. Mennesket er som udlæggende og som udregnende væsen til stadighed i færd med at behandle verden på den ene eller anden måde. Et fornuftigt dyr er et dyr i et forhold til verden gennem ord og udregning. Skulle man oversætte denne indsigt til det 21. århundredes færdigheder og kompetencer kunne man pege på, hvordan det at stoppe op og gøre status er blevet en af de primære måder, vi genkender fornuft på. Vi lægger stor vægt på det udregnende, det kvantificerbare, hvorudfra man kan se og måle effekt for derefter at vælge de rette veje til en forbedring, en forøgelse, en effektiviseret proces. Det har i flere år blandt andet givet økonomien som disciplin en meget stor indflydelse på vores valg af fremtidige scenarier.

¶9 Med Heidegger kan man derimod blive inspireret til at se nærmere på talens måde at stå i forbindelse med verden på. En af de nyeste

Heidegger-inspirerede tilgange til verden må siges at være Hartmut Rosas *resonans*-tilgang, hvormed man også kan blive "tiltalt" af verden. Resonans er at give sig tid til i situationen at se, hvad der viser sig af svar. Disse svar eller denne tiltale kommer i en form, der ikke kan danne udgangspunkt for udregning. Resonans opstår først for alvor, når man føler sig ansvarlig for at stemme i og tillade en åbenhed for noget, der først i en stadig samtale med det kan fortælle os mere om, hvad det handler om. På den måde kan man endda tale om at føre en form for dialog med naturen, dvs. med noget, der er helt umælende, i en tålmodighed med, at det, som gøres nu, kan vise sig at have meget langsigtede konsekvenser. Når man stiller spørgsmålstegn ved muligheden for at "regne den ud" og ved, om økonomiske beregninger i sig selv kan danne baggrund for etisk handling, så sker det blandt andet fordi der med ideen om at tingene taler til os kan blive plads til sådan noget som en miljøbevidsthed, hvis blot vi har tid til at lytte ansvarligt. Da kan der være generationer mellem spørgsmål og svar. Dermed kan vi siges at stå i et resonansforhold til naturen og dens værdi.

Sjæl er bevægelse

¶10 VERDEN FÅR BETYDNING VED, AT DER SKER EN FORANDRING GENnem menneskers handlinger. Den handling, der foretages, er udtryk for, at noget fattes eller begribes eller gribes på en bestemt måde af mennesket. Betydning er, at der hos personen finder en udlægning sted. Som handlende og talende væsen er mennesket i bevægelse i den forstand, at det kan bevæges af verden og give lyde fra sig, hvilket er en måde at meddele sig på, fordi den lyd, som lyder fra mennesket, er mere end lyd; den er en "lyd [*Geräusch*], der anviser noget".[7] Som en måde at meddele sig på er menneskets lyd, dets tale, forståelig for andre. Eller det sagte er et udtryk for, hvordan mennesket har taget sin verden og sig selv op. Men samtidig med, at det tager sig selv op – at det har, hvad man ud fra den senere Heidegger kunne kalde *eksistentialitet* – er det et sjæleligt væsen;

det har en psyke eller et bevægelsesprincip, som gør det flytbart ikke kun i fysisk forstand, men også som en indre bevægelighed, hvor situationer kan blive skæbnebestemmende eller vendepunkter (på græsk *metabole*)[8] i ens liv.

¶11 I og med at mennesket tager virkeligheden op på en bestemt måde og således giver tingene en bestemt betydning, har det også selv undergået en forandring; det er blevet bevæget i en ny retning. Alle former for handlen og erkendelse er aktiviteter, hvor mennesket sjæleligt set er i bevægelse. Vi skal således forstå etik som knyttet til de to væsentligste træk ved mennesket, dets bevægelighed og dets tale. På den ene side er mennesket bevægeligt og medlevende, på den anden side står det gennem talen i en stadig udveksling med verden i en fortolkning af den. Heideggers udgangspunkt er en filosofi om mennesket, hvor menneskets sproglige udtryksevne og dets evne til at blive bevæget af verden er de primære og relevante træk.

¶12 Man ville passende kunne kritisere Heidegger for at have mindre sans for de sider af verden, som er umælende. Skal vi ikke kunne bevæges af noget, der ikke er levende og talende på samme tid? Det er et spørgsmål, der er blandt de mest diskuterede af Heidegger-fortolkere. Er fortolkningen aktiv i den betydning, at den er menneskets udspil alene, eller rummer fortolkningen også en passivitet i den betydning, at der er plads til ideen om det før-kulturelle i vores fortolkninger? I Heideggers senere æstetik er en eventuel manglende sans for det før-kulturelle opvejet af et begreb om natur, som netop ikke er udlagt eller fortolket af mennesker, på græsk *physis*, som "holder af at skjule sig", som Heidegger citerer Heraklit for at sige.[9] Forholdet mellem den før-sproglige forståelse af noget som natur og vores historiske udlægning af det kalder han i sin forelæsning om kunstværket for et "rids": For at se et omrids af noget, må man anerkende, at dette omrids tit viser sig som skjult eller indbygget i den måde, det bevæger os på. Der er en slags mønstergenkendelse, som mere har karakter af intuition eller fornemmelse. Dog er Heidegger

allerede i forelæsningerne fra 1924/25 optaget af det før-sproglige, når han kommer til den del af etikken, hvor Aristoteles taler om en type etisk intuition, som ligger på kanten af det, vi kan forstå med tale. Talen er således heller ikke hos den tidligere Heidegger den eneste måde, vi kan tydeliggøre en bevægethed på. Der kan også ske en anden form for fortætning af indtrykket, når indtrykket kan siges at vække et syn. Der er, siger Heidegger, en form for skuen, *nous*, som falder uden for talen. Mennesker er dermed afhængige af noget andet end talen, nemlig af et samlende syn, når det skal begribe verden. Det udtrykker Heidegger på den måde, at der i sidste ende er et misforhold mellem tale og sandhed. Tale, *legein*, er at tiltale noget som noget bestemt, og dermed gør talen i en vis forstand mere end blot at lade tingene fremstå som det, de er. I det samlende syn kan tingene selv komme til orde, uden at mennesket har noget bestemt for med dem. I første omgang er det dog netop denne interesserede og sprogbårne omgang med verden, som Heidegger vil beskrive som forstandighed og praktisk fornuft, *phronesis*. Menneskeligt indgreb er netop et greb, hvor man udlægger, tyder og fortolker det, man møder.

¶13 Med forskydningen fra fornuft til tale er den vigtigste indsigt vundet, der handler om, at etikken og filosofien er bragt tilbage til den praktiske omgang med tingene, hvor man ikke forlanger gyldighed gennem bestemmelse fra distancen, men at mening nødvendigvis bør forstås som mening for nogen, der handler i en situation. Etikkens udgangspunkt er menneskets historicitet. Filosofi og liv kan ikke skilles ad.

Behovet for at skønne opstår med det nye og uventede

¶14 EFTER AT HAVE REDEGJORT FOR FORBINDELSEN MELLEM FORSTAND og tale på den ene side og mellem tale og bevægethed på den anden, kan Heidegger nu begynde den møjsommelige udlægning af i bund og grund én sætning fra Aristoteles, der i Niels Møllers danske oversættelse

lyder: "Lad os antage, at de veje hvorad sjælen når sandheden, ved bekræftelse og benægtelse, er fem i tallet, nemlig kunstfærdighed, videnskabelig kundskab, forstandighed, visdom og fornuftsmæssig indsigt. (Formodning og mening kan føre til fejltagelse)".[10] Vi skal have de centrale græske begreber med:[11] De veje, hvorved sjælen (*psyche*) når sandheden (*aletheia)* ved bekræftelse (*kataphanai)* og benægtelse (*apophanai*), er fem, nemlig *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, *nous*. Formodning (*hypothesis*) og mening (*doxa*) kan føre til fejltagelse.[12]

¶15 For alle de fem intellektuelle dyder gælder, at det er sjælens veje til sandheden, eller at de, som der står i den danske oversættelse, er veje, hvorad sjælen når sandheden. Heidegger følger herefter argumentationsgangen hos Aristoteles, som består i at underdele stadig mere udførligt. Til at begynde med sker der en underdeling ud fra en model for sjælen, som indleder bog VI, nemlig opdelingen af sjælen i en fornuftig og ufornuftig del. Den fornuftige del er igen opdelt i to, nemlig en videnskabelig og en skønnende del. Den ufornuftige del hører vi ikke mere om. Herudfra drages der et skel mellem de dyder, som lægger sig til den ene del af den fornuftige sjæl, nemlig den videnskabelige del, som er dyderne *episteme* og *sophia,* og de dyder, der lægger sig til den anden fornuftige del, den skønnende del: *techne* og *phronesis*. Fornuft er både viden og skøn, de er to væsensforskellige måder at have fornuft på. Heideggers sprogbrug er en anden end den, jeg her har brugt, hvor jeg taler om måder at have fornuft på. Han siger som nævnt, at det er forskellige måder at have tale på. Et væsen, der har tale, kan altså have tale på to måder afhængigt af hvilket genstandsområde, der tales om eller forsøges tilegnet af mennesket. Noget viser sig mere direkte, andet forudsætter drøftelse. Der er direkte tale og der er overvejende, reflekterende tale.[13] Den videnskabelige evne, den direkte tale, er skikket til at erkende de ting, der ikke kan være anderledes end de er, og den reflekterende, skønnende tale er passende som en adgang til at forstå de ting, som kan være anderledes end de er. Aristoteles skelner således mellem *epistemonikon*

og *logistikon*. *Epistemonikon* forklarer Heidegger som en "udfoldelse af viden"[14] og *logistikon* som en "udfoldelse af overvejelse/overlægning".[15]

¶16 Denne skelnen fører Heidegger nu tilbage til en første og mere oprindelig menneskelig skelnen begrundet i menneskelig erfaring.[16] I erfaringen af verden som natur ligger en forståelse af en verden, som i bund og grund er ligeglad med os. Den er, hvad den er, og tager sig i en vis forstand ikke af mennesker, der kommer og går. Naturen er den verden på baggrund af hvilken tingene kan forandre sig. En af vores samtidige filosoffer, Alain de Botton, fremhæver det samme træk ved naturen som en chance for, at mennesker besinder sig på deres egen rolle i naturen[17] – og på det, som af nogen er kaldt den antropocæne tidsalder, som er karakteriseret ved, at mennesket tydeligt, eller i hvert fald tydeligere end tidligere, med sine handlinger også sætter dagsordenen for naturforandringer og naturpåvirkninger.

¶17 Flere Heidegger-fortolkere, heriblandt Theodore Kisiel,[18] har hæftet sig ved, at Heidegger i denne periode klart forstår natur som knyttet til menneskelig praksis. Det, der ikke kan være anderledes end det er, er ikke noget uden for mennesket, men det dagligt tilbagevendende i vores praktiske liv. Det, der er natur i menneskets liv, er menneskers hus og hjem, som danner en sådan ramme om det liv, som går sin gang. Det er hjemligheden, den praktiske fortrolighed med det velkendte, som giver verden en slags evighedskarakter, siger Heidegger. Der er ikke to værensområder eller ontologiske regioner; noget for mennesker og noget uden for menneskelig rækkevidde. Det må derimod forstås som to temporaliteter i menneskelivet. Begge er historiske i den betydning, at de har med menneskeligt kulturliv at gøre. Netop derfor bebrejder Løgstrup og flere andre den tidlige Heidegger, at han i sin tænkning ikke har noget klart begreb om en af mennesket uafhængig eller uberørt natur.[19]

¶18 Men for Heidegger er en skelnen mellem varen og foreløbighed en skelnen mellem noget, der fremtræder som naturligt i den betydning, at det danner en fortrolig baggrund, har karakter af en cyklisk gentagelse,

og noget andet, der lyser op og ser anderledes ud som baggrund for det vante. Det vante er hus og hjem, livet under himlen, solopgang og solnedgang. Det er naturverdenen, der er, som den er, som skaber en baggrund af vished, hvorudfra ting kan træde frem som anderledes og som mindre ventet. Det er ikke to forskellige regioner af vores verden, f.eks. en uforanderlig og en foranderlig. Verden er hele tiden både figur og grund, og man ikke kan forstå den ene uden den anden.[20]

¶19 Heidegger bruger således denne skelnen mellem på den ene side at vide noget med en vis eviggyldighed og på den anden side at skønne om noget til at pege på, at der findes et naturligt grundlag for at opdele verden i dels baggrund og dels den forandring, som denne baggrund danner baggrund for. Det skal forstås således, at det hverdagslige udgør en baggrund for det usædvanlige, som sker i personers liv. Dermed bryder Heidegger med en forståelse af forskellen mellem teoretisk og praktisk fornuft som et forhold mellem videnskab og etik/politik. Begge skal forstås inden for menneskets almindelige erfaringsverden. Vi oplever verden som fortrolig og tryg, når vi lever et liv med genkendelighed og uforanderlighed. På denne baggrund træder bestemte begivenheder frem og danner figurer, vi kan skelne og huske. Det er begivenheder, som kræver opmærksomhed. De er nye og betyder forandring, og de kræver vores stillingtagen. Derfra begynder etikken.

Skønnet mellem teknik og etik

¶20 I FØRSTE OMGANG HAR VI NU FÅET INDKREDSET SKØNNETS RETTE område. Skønnet er nødvendigt i forhold til de situationer, hvor vi ikke blot kan gribe til de vaner, som er indgroede, hvor vi ikke blot kan gøre, som vi plejer. De to intellektuelle dyder, som hører skønnets felt til, er som nævnt *phronesis* og *techne*, forstandighed og kunstfærdighed. Heidegger oversætter som nævnt *phronesis* med "omsigtsfuld indsigt [*umsichtiges Einsicht*]".[21] Der er tale om en omsigtsfuld måde at tænke på, et indblik med omhu og måske endda ømhed (hvis vi inkluderer

stemtheden fra idéen om menneskedyrets bevægelighed). Det betyder, at der findes en form for fornuft, som retter sig mod den rette måde at gøre tingene på, set ud fra den handlendes eget perspektiv. I *Sein und Zeit* kan man genfinde dette *om* i den vending, at det for det værende som mennesket "handler om væren selv". Forstandighed (*phronesis*) må kaldes en måde at forholde sig til egne handlinger på, hvor man overvejer eller afvejer sine handlinger ud fra, at de skal nå deres mål, som er at gøre det rette, være god eller være det rette, på græsk *eu.*[22] Vi har således som etiske væsener adgang til at forstå, at vi kan tage fejl og at vi kan gøre det rette. Men vi ved bare ikke, hvad det rette eller det gode er, førend vi forstår, hvordan vi skal gøre det rette og være et godt menneske i situationen.

¶21 Til en yderligere belysning af forstandigheden i skønnet modstilles det hos Aristoteles som nævnt med teknik eller kunstfærdighed og den måde, vi prøver os frem på, når vi skal lære en ny teknik. Der er nemlig forskel på, om vi prøver os frem i en fremstilling af noget eller om vi prøver os frem i erfaringen med andre mennesker. En teknik er fremstillende, den er skabende ved at efterlade et eller andet produkt. Den er med Aristoteles' ord produktiv, poietisk. Forstandighed derimod efterlader intet andet resultat end beslutningen selv. Forstandighed hører handlingen til, mens kunstfærdighed derimod kommer til udtryk i det at kunne lave noget, der virker eller tager sig rigtigt ud. Fremstilling, kunstfærdighed eller teknik er poietisk i betydningen skabende eller produktivt. *Phronesis* er en indsigt i, hvordan man handler bedst muligt, *eupraxia*. Handlingens mål er selve dette at lykkes med det, man gør. Handlingens mål, dens vellykkethed, kan ikke spores i noget uden for handlingen selv. Det kan den derimod, når man laver noget, det vil sige i den poietiske eller fremstillende aktivitet. Teknisk kunnen eller snilde viser sig ved, som Heidegger siger, at vi kan lave noget så godt, at det virker. Tingenes funktion er en målestok for den aktivitet, hvor man fremstiller eller forarbejder noget i en bestemt retning. Overvejelse, skøn og

refleksion er der ganske vist tale om både i den form for udtænkning, som findes i teknik, og i den form for omtanke, der skal til for at handle ret. Overveje må man altid der, hvor noget kan være anderledes, eller hvor der ikke er et bestemt svar på, hvad der er det rette at gøre. Men Heidegger resumerer forskellen mellem *techne* og *phronesis* ved at sige, at *techne* er en udtænkende form for overvejelse, og *phronesis* er en overvejelse, hvorigennem man kan gennemskue og få et sigte eller syn på ens egen situation. Situationen bliver gennemsigtig for én eller vinder en form for klarhed, som man kan handle på.[23]

¶22 Med denne forskel mellem etisk forstandighed og teknisk færdighed eller snilde er vi kommet til en vigtig indsigt i Heideggers bidrag til etisk forståelse. Det er, som det er fremgået, fra Heideggers hånd alene et forsøg på en medtænkende oversættelse af græske ord for intellektuelle dyder med relevans for etikken. Men med den lille forskel mellem at udtænke en løsning og at komme til klarhed over noget får vi meget af det væsentlige frem i at forstå, hvad etik drejer sig om. Etik forudsætter dermed en tålmodighed, både med sig selv og med verden. Nogle gange forudsætter etisk handlen også, at vi skal kunne stole på, at vi har ret i at være usikre og tvivle om, hvad der er det rette. Den tvivl kan bane vejen for at få tilstrækkeligt med af alt det, som man skal tage hensyn til og få øje på i en situation. Nogle gange er det ondskab at skære sig hurtigt vej igennem uden at se sig til højre eller venstre. Klarheden i etisk forstand kommer, når man har gjort sig umage med at stille lidt skarpere på det vanskelige, på de langsigtede konsekvenser af ens handlinger, på hvad den anden kan stille op med dét, man agter at gøre etc. Overvejelse og tvivl kan være en intellektualiserende vej til at fjerne sig fra en nødvendig handling, men den kan være også selve det, som giver plads til noget af værdi i den andens liv. Denne forholdsvis lille detaljeforskel mellem at udtænke en løsning og at gøre sig en situation klar forklarer også, hvorfor etikken aldrig kan blive et håndværk, hvorfor forstandighed er så tæt forbundet til timing, til at vide, hvornår man gør hvad og hvordan.

Forstandighed kan ikke læres en gang for alle, men er nødt til at være et blik, som har plads til, at vi involverer os selv på ny hver gang – for den andens skyld – og i en sans for og med takt over for den situation, som tegner sig samlet.

Samvittighed

¶23 DET MAN LÆRER AT KENDE GENNEM ETISK FORSTANDIGHED, DET som afsløres eller åbenbares, når en situation bliver gennemskuet eller står klart, kan hverken aflæres eller glemmes. Det gennemskuede giver med Heideggers ord en "uforglemmelig medviden [*un-vergessliches Gewissen*]".[24] Med denne forskel understreger Heidegger, at etisk erfaring er af en sådan art, at vores egne holdninger bringes i spil. Vi er selv med i den betydning af sammen, som vi finder i samvittigheden. Etik er ikke en teknisk brug af etiske principper, men involveret eller engageret forståelse. I forstandigheden må man bruge sin egen person til at forstå, hvad der er af værdi i den andens liv, som man skal tage vare på. I den tekniske snilde og udregning har man lov til og er ofte nødt til at give noget et forsøg, førend man ved, om ens idé holder. I forhold til andre mennesker må man ikke behandle dem blot som middel, som Kant ville have sagt det. Man kan ikke eksperimentere med f.eks. at bruge én opdragelsesmetode til det første barn og så gøre et nyt forsøg med det andet og det tredje. Egentlige svigt i et barns opvækst er uoprettelige, og man kan som forældre kun håbe på tilgivelse.

¶24 Heidegger formulerer det sådan, at der i *phronesis* er tale om et enten-eller. Et enten-eller betyder, at det ikke længere er en dyd at afprøve forskellige muligheder og forsøge sig med noget. Vi kan ikke løfte os selv ud af eller fjerne os fra det, som situationen tvinger os til at reagere på. Omsigtsfuld indsigt er ikke en eksperimenterende tilgang til tingene. Det er alvor fra første færd eller det handler om mennesker, der kan skades, hvis vi ikke griber rigtigt ind. Den, der skal lære en teknik eller skal lære at begå sig, må være parat til at risikere et fejlforsøg og kan godt eks-

perimentere sig frem mod at mestre teknikken. Etisk er ethvert fejlforsøg imidlertid en måde at "gå fejl af sig selv på [*Verfehlen*]", som er noget andet end den måde, hvorpå man kan gå fejl ved at "skjule noget for sig selv [*Verfallen*]".[25] Det man har erfaret, lært eller mærket sig, kan man glemme igen, det kan "synke tilbage i glemslen [*die Verborgenheit*]"[26] eller komme ud af fingrene på en. Det er et særkende for den tekniske viden, at man opøver en ekspertise, og at den derefter falder lidt hen i glemsel. Det jeg har lært og glemt igen, kan jeg lære på ny. Har man tidligt nok lært at cykle, men ikke cyklet i mange år, glemmer man, hvordan det er at cykle. Men man kan lære det igen. Hvorimod den, der handler på en omsigtsfuld måde hver gang står i en helt ny situation. Den viden, man vinder i øjeblikket, i nuet og i bestemte handlingssituationer, kan ikke dukke op og så forsvinde igen. Hvis man erfarer, at en anden har brug for en og er afhængig af ens hjælp, kan man ikke lade det synke tilbage i glemsel. Der skal et selvbedrag af den slags til, hvor man holder en viden, man har, ude i strakt arm, og lader som om, man ikke har den viden. Man "glemmer", men glemslen er udtryk for et bedrag, man bringer sig selv i. Den, der har begrebet, hvordan det er fat eller forstår en situation, kan ikke lade som ingenting eller skjule denne viden for sig selv og så blive ved at lade som om, at alting stadig er åbent for fortolkning. Man kan forstille sig, lyve for sig selv og gøre denne viden uvirksom ved at skyde den fra sig, men den vil melde sig igen, nemlig i samvittigheden.

Få syn for sagn

¶25 FRA MODSÆTNINGEN MELLEM TEKNIK OG ETISK FORSTAND OG udpegningen af sigte og samvittighed som handlings-grundtræk går Heidegger nu videre til bestemmelsen af forstand (*phronesis*) ud fra en sammenligning med visdom (*sophia*). Mens analysen af kunstfærdighed mest af alt dannede et spejl for indkredsningen af forstandighed som en proces, hvori vi kan komme til klarhed og som en viden, der skal handles

på, hvis vi ikke vil begå undladelsessynder eller miste vores integritet, så er det lys, som forholdet mellem visdom og forstandighed kan kaste på den etiske forståelse, et lidt andet. Det vigtigste, som Heidegger drager frem ud fra den sammenligning, er, at vi derigennem bliver klar over sansningens betydning for etikken. Fælles for visdom og forstandighed er nemlig, at de begge indeholder intuition (*nous*). Vi skal huske, at visdom var placeret i den del, der hører til "evigheden" eller den hverdagslige fortrolighed med hus og hjem osv. Visdom er indsigt i det, der ikke kan være anderledes, mens forstand forholder sig til det foranderlige. Men man har alt for ofte hæftet sig ved denne forskel som om der var tale om to forskellige genstandsområder. Der *er* ganske vist forskelle på deres genstand, siger Heidegger. Det er to forskellige sider af virkeligheden, der afdækkes i visdom og forstandigheden. Men man skal ikke fra denne forskel slutte sig til, at visdom har forrang eller er en højere erkendelsesform. Grækerne var tilbøjelige til det, de var tilbøjelige til at fremhæve visdommen som den højeste intellektuelle formåen – og romerne måske endnu mere, da de forbandt visdom med alderdom og modenhed.[27]

¶26 Men ser man på disse to fra en anden synsvinkel, ikke ud fra deres genstandsområde, men ud fra sandhedsperspektivet, det vil sige som erkendelsesadgange, så vil man opdage, at spørgsmålet om, hvilken der er den vigtigste eller "højeste form for afdækning",[28] bliver langt vanskeligere at svare entydigt på. I stedet træder lighederne frem, når man anskuer de to ud fra sandhed. Ligheden mellem visdom og forstandighed består nemlig i, at de begge har karakter af intuition eller et samlende syn, og det betyder i bund og grund, at der i begge er et element af, at noget melder sig og trænger sig på. Ligheden er, at både visdom og forstandighed har at gøre med det, som man har tæt inde på livet og som derfor er af en sådan karakter, at det berører og tager en fangen. Det viser tingene for os i en mere fængende form, en "forståelse med følelse [*vernehmendes Vermeinen*]". Visdom (*sophia*) er en kombination af

videnskabelig viden (*episteme*), og intuition (*nous*), hvorimod forstandighed, *phronesis,* kombinerer *praxis*, dvs. handlingsviden og refleksion, med intuition, *nous,* i form af sansning, *aisthesis.* Al etisk overvejelse er afhængig af det, som sanserne har givet os adgang til at forstå. Ingen overvejelse er noget værd, hvis den ikke tager afsæt i, hvad vi har opfattet med kroppens sanser. Hvis vi bare spekulerer løs, men ikke har formået opmærksomt at lægge mærke til, hvordan den anden har det i den situation, som vedkommende står i, så bliver der ikke tale om etisk omhu, højst om fortænkte løsninger og ubehjælpsomme forsøg på at være der for andre mennesker. Man kunne også med mere moderne termer – og med inspiration fra Kants dømmekraftsbegreb, som er forbundet med smagen som sans – sige, at Aristoteles her er på sporet af det, vi kalder takt. Uden indlevelse og opmærksomhed risikerer forstandigheden at blive taktløs, og så er den slet ikke forstandighed.

¶27 *Phronesis* rummer altså en erfaring af sansemæssig art,[29] som kan sammenlignes med den situation, hvor tingene falder på plads i en helhedsmæssig forståelse. Denne "sansning" har øjeblikskarakter. Det er dér, hvor tingene gestalter sig, hvor veje, huse, træer og mennesker får en bestemt placering ud fra den retning ens syn har fået med forståelsen af situationen.

Det etiske valg

¶28 FRA UDPEGNINGEN AF SANSNINGENS ETISKE BETYDNING GÅR Heidegger nu videre til et andet aspekt af forstandigheden, som kommer frem i endnu en sammenligning med visdom. Dette aspekt er, at de begge kalder mennesket tilbage på dets tidslige væren. *Phronesis* gør det som en øjeblikserfaring, *sophia* som en uendeligheds- eller al-tids-erfaring.[30] I begge situationer er der tale om, at man erfarer en slags sandhedsøjeblik, hvori man bliver klar over noget helhedsmæssigt. Den helhed, som erfares i den etiske handling, er ansvarligheden som den holdning, hvormed man allerede i overvejelsen afslører, om man har den

andens bedste for øje eller om man handler mere optaget af sine egne snævrere interesser.

¶29 *Phronesis* er afhængig af denne umiddelbare, mere intuitive erkendelse som et helhedsmæssigt indtryk af handlingssituationen.[31] I tankens fortætning til et syn er der som vi så en form for sansning, som ikke har et *idion*, et eget "sanset" som specifikt genstandsområde, sådan som syn, høresans og lugtesans har det. Det er sansning i en mere omfattende betydning af "opfatte",[32] som endda karakteriseres som en form for åbenbaring.[33]

¶30 Med Heideggers Aristotelesudlægning kan man netop pege på, at med handlingens begyndelse, dens *arche,* er såvel en stræben og et mål givet, men omstændighederne ligger ikke klar for én. Dommen er netop ikke bærer af en autonom betydning, men en del af en drøftelse, *Durchsprechen.*[34] Heidegger hæfter sig ved, at Aristoteles beskriver talen som enten fremstillende eller fremsættende.[35] Talen som fremsættelse fuldbyrder sig i dels at tilskrive, dels fraskrive (jf. den første sætning om de fem veje til sandheden).[36] Det er senere blevet til den benægtende og den bekræftende dom. Men dermed går man ifølge Heidegger fejl af Aristoteles' primære indsigt, nemlig at der er tale om to lige oprindelige måder at forholde sig til verden på. Om man holder noget ude fra hinanden eller holder noget sammen med noget andet er begge nødvendige operationer i den figur-grund-forståelse, som vi allerede har set danner omdrejningspunktet for Heideggers analyse af al forståelse. Tingene kan kun træde frem på en baggrund, hvis baggrund og figur bringes i et forhold til hinanden, hvor de på samme tid holdes ude fra hinanden og holdes sammen. Tale rummer altså ligesom sanseerfaringen begge dele, både skelnende og samlende elementer. De er begge betingelser for denne *Offenbarmachen*, en åbenbaring af verden.

¶31 Fokus hos Aristoteles er ganske vist sætninger, der består af en kategorisk dom, og de slutninger, som er mulige ud fra sådanne domme. Men Heideggers sigte er at gå bagom den senere domslogik til den slut-

ningslære, som Aristoteles formulerer, hvor såvel *domsevne* som *slutningsevne* er begrundet i den praktiske erfaring. Her ser vi, at grundfunktionen i den kategoriske dom, nemlig at udsige noget om noget, fører os tilbage til en tale, hvor man forstår noget som noget. Vi føres af det *apofantiske als* tilbage til det *hermeneutiske als*, som Heidegger senere formulerer det i forelæsningerne fra 1925/26 og gentager i *Sein und Zeit* fra 1927. Med forståelsen af noget som noget befinder man sig i en form for udlægning, der på én gang er en skelnen (*krinein*) og en behandling af noget; man er "om sig", siger Heidegger (*kinein).* Disse to forener sig i mennesket til en diskriminerende evne, hvor tale betyder at kunne skelne godt fra ondt.

¶32 Forståelsen af forholdet mellem de domme, som et sprogligt udsagn udtrykker, bringer Heidegger tilbage til det, man kunne kalde den eksistentielle betydning af det at slutte som det at beslutte sig. I argumentet er der måske en skridtvis fremstilling, men i handlingen er det første skridt, det første princip eller den første idé og igangsættende begyndelse (*Arche*), lig handlingen selv. Det betyder, at selve overvejelsen hører med til handlingen. Forstandighed er derfor ikke en adgang til at forstå princippet, motivet eller andre udvendige sider af handlingen. Når man forstår, er man allerede i gang med at afgøre sig; allerede i overvejelsen er man på vej til at beslutte sig. I den samtale, man fører med sig selv på vej til beslutningen, er ens etiske habitus allerede synlig. Fra den første idé eller den første tanke, over overvejelsen til handlingen, er der tale om etisk forstandighed.[37] På den måde trænger det etiske øjeblik en lang proces sammen – og viser at det holdningsmæssige forener tanke og handling. Vi kan end ikke overveje seriøst at gøre ondt uden samtidig at være på vej til at svigte.

¶33 Beskrivelsen af vejen fra besindelse til beslutning og handling stiller Heidegger op på en måde, der er en forløber for hans analyse af menneskets situation i *Sein und Zeit*. Den etiske situation eller forstandighedens øjeblik er som allerede nævnt et samspil, hvor den rette griber til de

rette midler og bruger dem helt rigtigt på den rette måde på det rette tidspunkt og overfor de rette mennesker. Det danner baggrund for en opdeling af enhver situation i: 1) Den, som handler; 2) Det, der er midlet eller vejen til handlingen. Den bestemte genstand, som man forføjer over i handlingen; 3) Måden, hvorpå tingene anvendes i handlingen; 4) Handlingens tidspunkt; 5) Det bestemte eller de bestemte mennesker, som man handler overfor.

¶34 Forstandigheden er en evne til at holde alle disse fortrolighedslag sammen, og når det lykkes, er vi netop forstandige i vores rette tolkning af en konkret situations appel til os om at handle ret. Det hele er med – overvejelse, idé, et mål, en afgørelse og en fuldbyrdelse i handling. Situationen forlanger, at en bestemt person opfatter en appel om at tage sig konkret og betimeligt af noget eller nogen på den rette måde. Velovervejet er både situationen og den, som handler i den.

¶35 Det, som kaldes slutningen, *syllogismos*, er fuldbyrdelsen af denne overvejelse. Dermed er slutning kun ud fra en overfladisk betragtning at forstå som en konklusion og dom. Syllogismen består af tre dele, en første sætning (oversætningen), som er en præmis, en anden sætning (undersætningen), som er præmis nummer to, og endelig en konklusion. Syllogismens konklusion, siger Heidegger, er handlingen selv.

Aristoteles som erfaringstænker

¶36 VI HAR NU SET, HVORDAN HEIDEGGER I ALLE SINE TIDLIGE ANALYser af Aristoteles, både i forhold til det personlige skøn, samvittigheden, indlevelse og det etiske valg, fremhæver den praktiske livsform i egen ret og ikke som uigennemtrængelig for filosofisk indsigt. Filosofiens felt er da ikke tænkningen med forbillede i en teoretisk livsform, men handlingen med forbillede i en praktisk livsform. Forud for at etikken på denne måde bliver opdyrket som en kilde til forståelse af menneskets livsverden i løbet af vintersemestret 1924/25 har Heidegger i foråret 1924 sat sig for at undersøge retorikken i en lignende søgen efter et praktisk livsverdens-

grundlag for livet med andre mennesker. Både i retorik og etik er der ifølge Heidegger tale om former for praktisk livsførelse, som beror på det helt grundlæggende, at vi har noget, dvs. ejer noget (*Hab und Gut*), at vi evner eller magter noget og at vi kan drive det til noget, at der er bedrifter.

¶37 I en forelæsning skrevet i foråret 1924, som hedder *Da-sein und Wahrsein*, peger Heideggers forståelse af den stemte tale klart frem mod *Sein und Zeit,* men på dette tidspunkt er det tydeligere end i det senere færdige værk, at forståelsen af talen virkelig hviler på retorikkens begreb om ikke-manipulatorisk overtalelse, hvor vi må begribe stemtheden som det, at man afstemmer det, man siger med henblik på, hvordan andre opfatter det, dvs. at man handler med henblik på, at andre skal kunne stille noget op med det, man siger og gør. Samtale og samliv er ikke to ting, men samtale er at finde sammen i en fælles overensstemmelse. Stemthedstanken hos Heidegger sker med understregning af ordet *stemme* i overens*stemme*lse (*Übereinstimmung*). Samtalen får en særlig karakter i kraft af, at aktørerne lader sig "stemme" af de øvrige aktører på en måde, hvor man former sine egne meninger i hensyntagen til og med henblik på, at det sagte er et greb ind i en fælles verden, hvor kommunikation er stemmer, der lyder og samstemmer. I retorikken er det ganske vist retssalen, festspillene og den politiske samtale, som tjener som forbillede med deres offentlige (og særligt krævende) karakter, men Heideggers senere lidt mystiske idé om, at tale er ud af samme eksistentiale grund som forståelse og stemthed,[38] stammer herfra. Fra talen henter Heidegger således samme år både fra retorikken stemtheden og fra etikken forståelsen/den praktiske fornuft.

¶38 Sidenhen bliver det langt mindre tydeligt, at Heideggers udgangspunkt er, om man vil, "normativt", dvs. tog sin begyndelse i retorik og etisk handlen. Den metafysiske og sågar den ofte udlagte politisk dubiøse drejning i Heideggers tænkning skal ikke beskæftige os her. Det gør

det dog ikke mindre værdifuldt at forstå, hvordan samtalen beskrives af Heidegger i 1924–25.

¶39 Forhåbentlig er det blevet tydeligt i nærværende artikel, at der er noget at hente for en moderne etik i Heideggers fænomenologi, sådan som den kan læses frem i hans Aristoteles-udlægning. Vi har set, hvordan tale, både den samtale, vi fører med andre, og den samtale med en selv, som overvejelsen giver anledning til, er af etisk grundlæggende værdi. I den kommer man til klarhed over en situation, som forlanger et skøn, fordi den er ny og ikke lader sig nærme med vanen og det velkendte alene. Da forstår man, hvad der er på spil, forlader sig på noget, som man har sansemæssig adgang til, nemlig den værdi, som ligger i et andet menneskes liv. Det handler man på i en samvittighed, ud fra hvilken det sete ikke kan glide tilbage i glemsel. Med Heidegger har vi på denne måde fået placeret grundbegreberne for enhver etik: sandhed som skøn, involverethed, interdependens, samvittighed, ansvar og holdning. Det er en fænomenologisk etik på aristotelisk grundlag, som siden er udfoldet i en fænomenologisk tradition, som endnu er levende i det 21. århundrede, og som tjener som inspiration for bl.a. den etiske vending i amerikansk antropologi.[39]

Noter

1. Forelæsningerne fra 1924/25 er udgivet som bind 19 i den samlede udgave af Heideggers værker: Martin Heidegger. *Platon: Sophistes: Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25*, red. Schüssler Ingeborg (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992).
2. Poul Erik Tøjner, "En undersøgelse af forskelle og ligheder i Heideggers, Gadamers og Adornos opfattelser af kunstværkets ontologi", i *Filosofisk æstetik*, red. Jens-Jørn Holmen (Aarhus C.: Forlaget Philosophia, 1984).
3. Her citeret fra Dan Zahavi, "Refleksiv fænomenologi vs. hermeneutisk fænomenologi", i *Den unge Heidegger*, red. Dan Zahavi, Søren Overgaard og Thomas Schwarz Wentzer (København: Akademisk forlag, 2003), 72.
4. K. E. Løgstrup, *Kunst og etik* (København: Gyldendal, 1961), 7.
5. Løgstrup, *Kunst og etik*, 7.
6. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 17.

7. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 18.
8. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 18.
9. "*Phýsis kryptesthai philei*". Martin Heidegger, *Kunstværkets oprindelse* (København: Gyldendal, 1994).
10. Aristoteles, *Den nikomacheiske etik* (København: Det lille Forlag, 2000), 119.
11. Jeg bruger almindelige bogstaver i de græske ord. Heidegger bruger den græske retskrivning, men jeg tillader mig at "fordanske" de græske begreber og citere fra Heidegger som om han også gjorde det. Jeg nøjes med at kursivere begreberne, når de står på græsk.
12. I Heideggers oversættelse er de fem dyder oversat med: *Techne* = Besorgen/Hantieren/Herstellen; *Episteme* = Wissenschaft; *Phronesis* = Umsicht/Einsicht; *Sophia* = Verstehen; *Nous* = vernehmendes Vermeinen.
13. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 28.
14. "Ausbildung des Wissens", Heidegger, *Platon: Sophistes*, 28.
15. "Ausbildung des Überlegens", Heidegger, *Platon: Sophistes*, 28.
16. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 29.
17. Alain de Botton, *Arts as Therapy* (London: Phaidon, 2013).
18. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley: University of California Press, 1993).
19. K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (København: Gyldendal, 1984), 222–24.
20. Som Heidegger skriver: "Hus og hjem har sin væren under den himmel og under den sol, som hver dag går sin gang, hver dag kommer til syne og forsvinder. Denne naturens verden, der altid er, hvad den er, danner på en måde den baggrund, på hvilken det anderledes kan skille sig ud [*das Anders-sein-Könnende abhebt*]. Denne forskel er helt oprindelig. Derfor er det forkert at sige, at der er to værensområder [*Seinsgebiete*] eller to felter, der teoretisk set befinder sig ved siden af hinanden." Heidegger, *Platon: Sophistes*, 29.
21. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 47.
22. Som det hedder i forelæsningerne: "Den overvejelse, der er *phronesis'*, angår Daseins væren, *eu zen* [det gode liv], dvs. det *rette*." Heidegger, *Platon: Sophistes*, 49.
23. Heidegger formulerer det således: "*Phronesis* er således en sandhedsafdækning [*aletheuein*], men den står ikke alene [*nicht ein eigenständiges*], snarere er den en sandhedsafdækning [*aletheuein*], der står i *praxis*' tjeneste; den er en sandhed [*aletheuein*], som giver handlingen gennemsigtighed." Heidegger, *Platon: Sophistes*, 53.
24. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 53.
25. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 54.
26. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 56.
27. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 137.
28. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 130.
29. Som han skriver: "Al overvejelse ender i en *aisthesis*. Denne fornemmelse som indgår i *phronesis* er *nous*." Heidegger, *Platon: Sophistes*, 159.

30. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 164.
31. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 165.
32. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 161.
33. Han skriver: "Logos er i sin grundfunktion en fremstilling [*apophansis*] – en tale, der udpeger og lader komme til syne [*sehenlassende, aufzeigende Rede*]; her udtrykkes blot klarere, hvad Platon allerede fastslog og hvad der overhovedet hører til grækernes forståelse af logos. Talens funktion er at åbenbare det værende." Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26),* red. Walter Biemel, Martin Heidegger Gesamtausgabe 21 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 142.
34. Heidegger, *Platon: Sophistes*, 151.
35. *Logos* er *apophansis* eller *apophainestai*.
36. *Katafasis* og *apofasis*.
37. Som Heidegger skriver: "At tale noget igennem hører med til handlingens helhed. *Phronesis* hører handlingen til, fra dens første begyndelse, i *arche,* over det, jeg vil, til det, som jeg afgør mig for, frem til fuldbyrdelsen i handling." Heidegger, *Platon: Sophistes*, 147.
38. Som Heidegger skriver i *Sein und Zeit*, §34: "*Talen er eksitentialt ligeoprindelig med befindlighed og forståelse*."
39. Se bl.a. Cheryl Mattingly & Jason Throop, "The Anthropology of Ethics and Morality", *Annual Review of Anthropology* 47 (2018): 475–492.

Modsigelsens sprog dengang og nu

Mikkel Bolt

10. september 2020

Guy debords *la société du spectacle* foreligger nu i en ny dansk oversættelse med titlen *Det spektakulære samfund*. Det er en særlig form for bog. Da den udkom i 1967, var den et forsøg på at kortlægge en ny historisk situation med henblik på at hjælpe en kommunistisk revolution på vej. Der fandtes ikke mange af den slags bøger i 1967, og der findes endnu færre i dag, hvor kun få tør kaste sig ud i så ambitiøst et anliggende som at tegne et samlet billede af det kapitalistiske samfund og dets modsigelser. Med *Det spektakulære samfund* beskrev Debord de afgørende politiske faktorer i den anden halvdel af det 20. århundrede. Han var fuldt ud klar over det provokerende ved et sådant foretagende. I 1960'erne talte såvel politikere som sociologer og andre allerede om klassesamfundets forsvinden. Om hvordan tidligere konflikter nu var blevet overvundet. Debord var uenig, og bogens 221 teser viser igen og igen, at det ikke var tilfældet, men at betingelserne for en revolution tværtimod var modne.

Kommunikation og vareproduktion

¶2 En af udfordringerne ved at genlæse Debords bog i dag er den forsimplede medievidenskabelige internalisering af bogens titel og dens analyse af den rolle, billeder spiller i dag. Fra Reagan over Berlusconi til Trump ved vi alle sammen, at billeder spiller en central rolle i formidlingen af politik. Begivenheder som 9/11, Snowdens afsløring af NSA's overvågning og Cambridge Analyticas påvirkning af præsidentvalget i USA i 2016 har slået fast, at det politiske spil er kendetegnet ved såvel synlighedsdyrkelse, misinformation som skjult påvirkning. Det taler vi ofte om som *spin*.

¶3 Debords analyse er imidlertid ikke en analyse af den måde, politik bliver pakket ind på. Det er en langt mere omfattende analyse af en

udvidelse af det kapitalistiske samfunds fremmedgørelsesformer, og hvordan fremmedgørelsen har antaget billedform. Det er det, Debord beskriver som det "spektakulære", der omslutter samfundet og underkaster det. Ifølge Debord, der er elev af Marx, er det kapitalistiske samfund kendetegnet ved modsigelse, men denne modsigelse holdes nu sammen af billedlige dominansformer, der ikke blot trænger ind i hverdagslivet, men også gør det svært at overskue samfundet og danne sig et billede af det, så man forstår, hvordan tingene hænger sammen.

¶4 *Det spektakulære samfund* er en analyse af ændringer i kapitalismen. Debord udfører en implicit kritik af basis-overbygningsmodellen, idet han kæder det spektakulære og den materielle vareproduktion sammen. Den teknologiske udvikling i de avancerede økonomier har afsluttet materiel elendighed, men til gengæld resulteret i en individuel og social misere, passivering og adskillelse, hvor mennesker bare overlever (og ikke lever). Det er denne nye fattigdom, som Debord kortlægger.

¶5 Debord udfører en analyse af fremkomsten af nye kontrolformer. Han trækker på Marx' analyse af varen og på forskellige senere udvidelser af kritikken af den politiske økonomi – ikke mindst Georg Lukács' analyse af tingsliggørelse. Ifølge Debord spiller billeder en helt central rolle i det spektakulære samfund, men ikke i en forsimplet medievidenskabelig forstand, hvor det handler om falske eller sande billeder. Det er i stedet helheden af det kapitalistiske samfunds økonomiske, politiske og kulturelle processer, Debord analyserer. Det er en analyse af, hvorledes de menneskelige relationer, inklusive sproget, er blevet iscenesat. Fremmedgørelsen er blevet udvidet, den har spredt sig fra fabrikken og produktionsprocessen og trænger nu ind i områder af det menneskelige liv, der tidligere ikke var underkastet vareformen, områder som fritid, men også kunst. Det var derfor, Debord og situationisterne på et tidspunkt opgav kunstinstitutionen. Det er kun for så vidt, at kunsten tager form af overskridende aktioner uden for kunsten, at den er tro mod kunstens historiske potentiale og bidrager til en kritik af det spektakulæ-

re, konkluderede de. Situationisternes situation var det modsatte af spektaklet, det var proletariatets æstetisk-revolutionære selvskabelse.

Negationens stil

¶6 DET ER DEN HISTORISKE ANALYSE AF UDVIDELSEN AF UNDERKA-stelsen, hvad Marx kaldte subsumption, som tenderer til at give Debords analyse en særlig dramatisk dimension, der momentvis gør den til storladen forfaldshistorie om, hvordan mennesket er endt med at miste herredømmet til teknologien. Det er en risiko, Debord er villig til at tage. Det er immanent kritik som polemik, og polemik kan tendere det karikerede. Men det var et spørgsmål om alt eller intet for Debord, kontrarevolutionen accelererede, det symbolske produktionsapparat producerede billeder, reklamer, slogans, brands og virtuel lykke i en svimlende bevægelse, derfor handlede det om at fremsætte en totalkritik, begrænset kritik ville blot bekræfte det bestående, kun en sammenhængende kritik af den materialiserede ideologi var relevant.

¶7 Derfor er Debords bog heller ikke skrevet som en tør og kedelig akademisk afhandling, men består af 9 kapitler og 221 teser, der hver og én hamrer løs på den spektakulære vareøkonomi og dens billedlige dominansformer. Det er ikke sociologi eller politisk videnskab, Debord har gang i, det er snarere revolutionær anti-videnskab, en form for politisk skrift, der kalder på handling og udfordrer institutionaliserede måder at tænke på. Et skrift, som nægter at følge reglerne og leve op til alle mulige akademiske normer for god videnskabelig skik eller måder at argumentere på. *Det spektakulære samfund* er et opråb, et kampskrift, hvor indhold og form hænger uløseligt sammen. Debord skriver på én gang kontrolleret og aforistisk. Teserne er skrevet i en særlig stil kendetegnet ved en kølig elegance, hvad Debord selv kaldte "negationens stil".

¶8 *Det spektakulære samfund* var en intervention, hvor Debord angreb spektaklet, men kun havde spektaklets dominerede former til sin rådighed. Bogens analyse var derfor uløseligt knyttet til en "praktisk kritik".

Kun når den teoretiske kritik af spektaklet smeltede sammen med "den praktiske strømning af negation i samfundet", ville den blive sand.

¶9 Debords analyse forbliver vigtig. På et punkt lader den imidlertid meget tilbage at ønske. Debord og situationisterne abonnerede fuldhjertet på marxismens moderniseringsutopi. De glorificerede det teknologiske fremskridt, der fandt sted på baggrund af Verdenskrigenes destruktion, og de troede, det var muligt at afvikle lønarbejdet gennem automatisering. På den måde reflekterede den situationistiske arbejdskritik blot den selvkritik, som kapitalismen selv begyndte at fremføre i perioden. På det punkt var samtidige tænkere som Jacques Ellul, som Debord havde en årelang brevveksling med, og Günther Anders længere fremme end Debord.

Dengang og nu

¶10 MAJ '68 ER LÆNGE SIDEN, OG DEBORDS FORHÅBNINGER OM EN revolutionær overskridelse af kapitalismen fandt ikke sted. De følgende fire årtier var i det store og hele et langt nederlag. Men siden 2016 har den skjulte borgerkrig inden for det bestående samfund nået et punkt, hvor den bryder ud i åben konfrontation: I Frankrig udgør Nuit debout, de Gule Veste og senest pensionsstrejkerne en diskontinuerlig protestbevægelse, der peger hinsides. Der bliver igen 'konstrueret situationer' mod spektaklet.

¶11 Der mangler imidlertid noget. Proletariatet er der ikke længere. Det historiske subjekt har forladt scenen. Historien er ikke slut, men det er svært at argumentere for, at den har en mening eller en retning, som Debord gjorde det i 1967. Fukuyama havde faktisk ret i den forstand, at der ikke længere er nogen eskatologi, at der ikke længere er en idé om, at mennesker skaber historien og giver den en mening. Der sker ufatteligt meget, den ene begivenhed afløser den anden – fra 9/11 til invasionen af Irak til finanskrisen til de arabiske revolter og pladsbesættelsesbevægelserne i 2011, til den såkaldte 'flygtningekrise', til Brexit og valget af

Trump og nu corona-pandemien – men der er ikke nogen sammenhængende mening, der er ikke nogen historisk logik. Det er det store skift: proletariatet er fraværende.

¶12 For Debord var proletariatet en kraft, der lå og pressede på historien. Den unge Marx' skrifter om den klassedestruerende klasse var af stor betydning for Debords forestilling om den revolutionære overskridelse af det kapitalistiske samfund, overskridelsen af 'forhistorien'. Proletariatet var en subjektivitet, som pressede på måden, verden skulle forstås. Der var en historisk nødvendighed. Debord var med på hele den unghegelianske historie om proletariatet som et fremmedelement "i den moderne kapitalisme intensiverede fremmedgørelse", som Debord formulerer det i tese 114. Proletariatet var blevet frarøvet ejerskabet over sin arbejdskraft og havde derfor en mission, en opgave. At omgøre udbytningen. Proletariatet havde intet, proletarerne var jo ejendomsløse, og derfor var proletariatet klassesamfundets negation og ophævelse. Forhistoriens afslutning – "kravet om at nutiden permanent skal herske over fortiden". Marx' vendte ikke blot Hegels idealistiske historiefilosofi om og gjorde den til et spørgsmål om produktionsmåder, han gav den også et andet endemål, det kommunistiske samfund. Det var stadigvæk målet for Debord. Kommunismen som "den totale kritik af separationen".

¶13 Perioden siden maj-juni 1968 giver ikke rigtig anledning til at opretholde den dialektiske analyse. Teoretisk og historisk er forestillingen om proletariatet svær at opretholde. Det betyder ikke nødvendigvis, at det revolutionære perspektiv skal smides overbords, som blandt andre Foucault, Deleuze og Guattari og Rancière gjorde det i 1970'erne og 1980'erne, fordi de forstod totalitetsbestræbelsen som bemestrende. Men det betyder, at vi må gentænke modstillingen eller revidere den.

¶14 Hvis vi betragter de kampe, der fandt sted før corona-pandemien gjorde det muligt for staten at lukke det offentlige rum helt ned, eksempelvis De Gule Veste i Frankrig, så er det tydeligt, at vi har at gøre med et

højst sammensat fænomen, der vanskeligt lader sig forstå med henvisning til en hegeliansk-marxistisk historiefilosofi. Det var ikke proletariatet, der stod i rundkørslerne. Det var ikke de fattigste i Frankrig, men de, der bliver fattigere og oplever en langsom social deroute i takt med, at efterkrigstidens velfærdssamfund i løbet af de sidste 30 år er blevet mere og mere udhulet. De, der havde vænnet sig til at have fritid med adspredelser, hvor de kunne gå ud og tage på ferie. De, der stille og roligt har oplevet deres privilegier glide dem af hænde og samtidig har set erhvervslivet og den politiske elite tilrane sig en stadig større rigdom, magt og luksus, kulminerende med en 500.000 euro dyr renovering af Élysée-palæet. De er ofre for klasseudbytning og eksklusion, men forstår ikke deres situation i henhold til nogen idé om klassekamp og da slet ikke socialisme eller kommunisme, 'socialiseringen af produktionen' eller noget i den dur. Det er en gruppe uden noget forhold til klassepolitik. Det var da også staten, mere end det var arbejdsgivere eller kapitalistklassen, som de undertrykte i udkants-Frankrig protesterede imod. Det var staten, staten som varetager af den sociale reproduktion. Problemet er selvfølgelig, at statens evne til at varetage den sociale reproduktion løbende er blevet undermineret af den neoliberale globalisering. Men det var ikke som arbejdere, folk stod i rundkørslerne eller smadrede luksusbutikker på Champs-Élysées. Det var deres livsbetingelser og den sociale marginalisering, de oplever, der gjorde, at de for manges vedkommende for første gang i deres liv sagde fra og gik på gaden eller besatte rundkørsler. Kampen var ikke en klassekamp, det var ikke arbejdsforhold, det handlede om, men folks hverdagsliv. Det var ikke arbejderklassen som proletariatet, det var snarere dem, der er i færd med at blive overflødige, de, der er til overs, hvad sociologer og psykologer måske taler om som sociale tilfælde.

¶15 Den nye protestcyklus, der for alvor startede i 2011, finder sted i opløsningen af den etablerede arbejderbevægelse og uden henvisning til en idé om klassekamp, inklusive Debords. 'Arbejderen' indgår i dag i et

internt/eksternt nationaldemokratisk skuespil, hvor såvel senfascister som socialdemokrater kæmper om retten til at repræsentere en stadig mere nationalistisk arbejderklasse, der vil gøre meget for at redde sine privilegier på bekostning af 'de fremmede', hvordan de så end iscenesættes. Arbejderklassen er ikke længere en revolutionær kraft, og når folk går på gaden, gør de det som individer, ikke som en klasse.

Lyse nætter, mørke dage: Det guddommeliges genkomst

Niels Wilde

17. september 2020

I *Bitterhedens syllogismer* (1952) sammenfatter den rumænske filosof Emil Cioran de væsentlige stemmer, der kan siges at udgøre koret i det 19. århundredes dødsmesse over Gud i form af en række dystre aforismer. I en tone, der står mål med Nietzsches galde og Schopenhauers sortsyn, bliver Vor Herre nedskrevet i et profant, næsten banalt, register, der minder om det, vi finder hos Baudelaire: "Efter to tusind år hævner Jesus sig stadig over ikke at være død på en sofa".[1] Splittelsen mellem hverken at kunne bede til Gud eller være ham foruden, som vi finder hos Rimbaud, genlyder i Ciorans afsindige enten-eller: "Herre, uden dig er jeg gal, med dig endnu galere!"[2] Den afpillede ophøjethed og betoningen af instinkternes magt, der gør sig gældende hos Lautréamont, genfinder vi i Ciorans skepsis over for askesen, fromheden og medlidenheden: "Kødet er uforeneligt med næstekærlighed: Orgasmen forvandler en helgen til en ulv".[3] Omvendt deler han også Nietzsches sympati for den ramasjang, der trods alt fandtes i det religiøse før slavemoralens forsmædelige opstand: "I Det Gamle Testamente forstod man at true ad Himlen, man løftede sin knyttede næve imod den [...] Så kom Evangeliet med sin forligelse: Dét er kristendommens utilgivelige fejltrin".[4] Det verdensbillede, som kristendommen repræsenterede, er dødt, humanismen er en spøgelsesglose i et Vesten, der ingen fremtid har med sin overflod af viden, vanære og flegma – en erhvervet sløvhed som den, korsfarerne, ridderne og piraterne ender med efter en vellykket mission.[5] Selvom der hverken er hjælp at hente eller forklaringskraft tilbage i denne model: "I afgørende prøvelser er cigaretten os et mere effektivt hjælpemiddel end evangelierne",[6] så vedbliver der at være liv i fiktionen. Forestillingen om den onde, djævelen, er "et kødben der aldrig bliver spist op", og "bedst som vi tror, vi har

fordrevet Gud fra vores sjæl, bliver han hængende i den".[7] Cioran går skridtet videre end Nietzsche, når han spår dødskampen mod Gud en evighed, men synes samtidig at finde en vis trøst heri: "Når vi af længsel efter ensomhed har brudt alle bånd, griber Intetheden os: intet tilbage, ingen tilbage... Hvem skal vi nu eliminere? Hvor skal vi finde et varigt offer? – En sådan perpleksitet åbner os for Gud: Båndet til ham er vi i det mindste sikre på at kunne *bryde* i al evighed..."[8] Hvis der er et opbyggeligt element i denne suppedas, så ligger det i dette: "Vi elsker stadig ... alligevel; og dette alligevel dækker over en uendelighed".[9]

¶2 Forholdet til det guddommelige slipper ikke sit favntag i os, blot fordi idéen om skaberguden har tabt terræn eller helt er blevet begravet. Tilbøjeligheden mod Gud, driften mod uendeligheden eller forsøget på et genuint forhold til det guddommelige, hvor vi kan fejre jul på jord uden den institutionelle overbygning, som Rimbaud f.eks. taler om, resonerer mellem århundrederne. I min artikel "Under en himmel plettet af ild og mudder"[10] undersøgte jeg, hvordan nekrologen over Gud tog form af en slags antologi, hvor forskellige tænkere og digtere beskrev en langvarig dødskamp mod en bestemt version af Gud, der kunne antage forskellige skikkelser. Dette er næste kapitel i nekrologen over Gud: obduktions-rapporten og en gentænkning af Gud eller det guddommelige efter Guds død. I det følgende præsenterer jeg tre forskellige eksempler på en sådan revitalisering af det guddommelige. Jeg starter med Heidegger.

Alle ting er fulde af guder

¶3 I HEIDEGGERS TÆNKNING FINDER VI ET FORSØG PÅ AT GENOPVÆKke et tabt forhold, ikke til Gud, men til guderne før metafysikken fik monopol på transcendensen og religionen drev rovdrift på troen. Heidegger er i høj grad præget af arven fra Nietzsche. Det skøre menneske har endelig vundet gehør. Der er ikke længere brug for nogen kamp mod Gud, for Gud er død. I *Min kamp 4* skriver Knausgård:

¶4 [H]an ser ikke vejret, han ser kun regn eller sol, tåge eller slud, men ikke i sig selv, som noget enestående, noget der viser sig for os, som alt andet viser sig gennem, i disse øjeblikke af, ja, nåde, måske. Ja, Heidegger nærmer sig Gud og det guddommelige, men han går aldrig over i det, han går aldrig hele vejen, men det ligger der, lige bagved, måske tilmed som en forudsætning for tænkning.[11]

¶5 Koblingen mellem det guddommelige og vejret er rigtig set. Indtoget af guder og det guddommelige i Heideggers tænkning hænger sammen med hans nye verdensbegreb, som introduceres i 1949, men som allerede har været forberedt og undervejs op igennem 1930'erne og kan karakteriseres som en intensiveret orientering mod naturen (*physis*). Hvor det tidlige verdensbegreb fra *Væren og tid* (1927) centrerede sig om en tilstedeværensanalytik, hvor verden åbenbarede sig igennem brugstøjets ved- og forhåndenhed (funktion/dysfunktion) i en socio-teleologisk praksissammenhæng af *for-hvad, hvortil* og *for-hvis-skyld,* så betoner det sene verdensbegreb et enhedsstiftende samspil mellem fire internt-forbundne regioner – guder, dødelige, himmel og jord.

¶6 Hos Heidegger har guderne en særlig bestemmelse; de er defineret som "guddommens vinkende budbringere [*die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit*]".[12] Baggrunden for dette gudsbegreb skal findes i mytologien snarere end teologien. Allerede i *Bidrag til begivenhedsfilosofien* (1936–38) taler Heidegger om guder som et led i en bredere metafysikkritik og en ny orientering mod en historisk værensforståelse. Han synes at kunne spore et mere righoldigt forhold til verden i den antikke græske filosofi og religionsforståelse, som står i kontrast til det, han kalder værensglemslen i teknikkens tidsalder, der med sine tabeller, protokoller og kalkuler lagrer og omdanner alting til ressourcer i (for)brugsøjemed. Naturen er kort fortalt blevet omdannet til én stor tankstation i den teknologiske industris tidsalder.[13] Guderne markerer en topologisk temporalitet i denne sammenhæng, dvs. de opererer som

vink eller ledetråde på tværs af den kronologiske tid nu og her, som dét, de ikke længere er, men som de var engang, og som de kan blive igen. På den ene side figurerer de i vores affortryllede verden, men som noget, der bestandigt er fraværende. Samtidig betoner de noget kommende. Heideggers idé om "den sidste gud" er, som Andrew Mitchell bemærker, f.eks. ikke den sidste gud i en kronologisk serie af guder: "Zeus... Jesus... den sidste gud," men "det kommende", der bestandigt melder sin ankomst i kraft af *endnu ikke* at være ankommet.[14]

¶7 Hvad er det, som guderne var engang, men som de ikke længere er i dag? Ifølge Vincent Vycinas skal vi forstå de græske guddomme som noget, der hører til *i* naturen og ikke som noget, der transcenderer naturen. Guderne skal altså ikke forstås som overnaturlige væsener, der kan gribe ind i naturens gang efter forgodtbefindende, men er selve udtrykket for naturens orden (*logos*).[15] Det skal heller ikke forstås sådan, at guderne dækker hver deres domæne af virkeligheden, f.eks. at Hermes er gud for én pulje af fænomener, imens Afrodite er gudinde for en anden. Guderne skal forstås som en ontologisk baggrund ud fra hvilken noget overhovedet kan træde frem som dette eller hint. Det er hver gang en totalitetsbestemmelse, der er på spil. Hermes udgør f.eks. en verden, hvilket vil sige, at *alting* ses i et bestemt lys, når der er tale om Hermes som den baggrund, ud fra hvilken verden fremtræder, men de samme fænomener optræder anderledes, når der f.eks. er tale om Afrodite, Artemis, Hefaistos osv.[16] Den øverste gud, Zeus, er gud for lyn og lys, dvs. for *fremtrædelse* overhovedet, og udgør dermed verdens verdenslighed i den antikke mytologiforståelse.[17]

¶8 Når Heidegger taler om gudernes flugt, så taler han om disse mangfoldige tilskikkelser af det værende, som guderne symboliserede i den arkaiske kultur, men som netop i dag er gået tabt. Teknikkens væsen, stilladset (*das Gestell*), afdækker kun tingene som ressourcer og tilslører dermed den rigdom af mulige måder, noget kan være på bagom stregkodernes fængselsgitre. Guderne annoncerer deres tilstedeværelse som fra-

vær igennem små antydninger, hints og gestikulationer, dvs. som "vink" (*Winke*). I en perforeret horisont fuld af drivhusgasser og fabriksrøg kan vi af og til stadig ane det guddommeliges nærvær i naturfænomenernes artikulationer. Et lyn har f.eks. vinkets karakter – et blink og et brag på himlen, en pludselig opblussen og nedblussen uden varig tilsynekomst. Det er i tordenbraget, lynnedslaget, regnbuen, snefaldet og stormvejret, at guderne vinker undseeligt som guddommens (naturens) budbringere, der melder om muligheden for en anden og mere mangfoldig værensforståelse. Guderne fremtræder som tilbagetrukne, dvs. de er hverken indhyllet i totalt mørke, men heller ikke åbenbarede i fremtrædelsens klare skær. De befinder sig snarere i det, Heidegger kalder "det dunkle lys" i ventesalen mellem væren og det værende.[18] Den sidste gud anviser os muligheden for et sådant forhold til jorden, hvor vi lader tingene udfolde sig som det, de er, og ikke reducerer dem til varenumre i maskinverdenens regime af kolonner, tabeller og algoritmer. Det kræver først og fremmest nattesyn og gehør for stilheden samt en øget opmærksomhed mod naturens egne signaler, for hos Heidegger er alle ting fulde af guder, for nu at bruge en ældgammel formulering hentet fra filosofiens vugge.

At tro på en Gud, som ikke findes

¶9 I MODSÆTNING TIL HEIDEGGER FINDER VI BÅDE HOS NIETZSCHE og hans franske samtidige eksempler på deicidale teomakier i forskellige afstøbninger. Der er stadig et regnskab at gøre op, for selvom vi har kløvet hydraens hoved, så springer der bestandigt nye hoveder frem. Den franske filosof Quentin Meillassoux beskriver dette forhold til Gud hverken som ateisme eller teisme, men som en slags oprør, der har følgende bestemmelse: *ikke at tro på Gud, fordi han findes*. En kamp mod Gud er en kamp mod nogen eller noget, en modstander, hvis eksistens man anerkender. På sin vis kan man sige, at Heidegger skriver sig ind i rækken af deismediagnostikere og religionsrebeller, for han peger ligele-

des på dynastiet bag monarkerne, ikke som grammatikken, men som stilladset, under hvis herredømme alting omdannes til ressourcer. Dvs. der er én og kun én ting, der dikterer alt andet. De mange forskellige oprør mod Gud består også i at fremsætte et positivt alternativ, som skal underminere en bestemt version af Gud.[19] Men et sådant alternativ, hvad enten det er et nyt sanseligt sprog (Rimbaud), en dionysisk affirmation af den evige genkomst (Nietzsche) eller en biologisk demokratisering (Lautréamont), må stå i opposition til noget andet, som det er et alternativ til.

¶10 Foruden dette oprørske forhold til Gud oplister Meillassoux yderligere tre relationer. Hans afhandling fra 1997, *Guddommelig ikke-eksistens* (*L'Inexistence divine*), er aldrig blevet udgivet i fuld længde, men der findes et udvalg i oversættelse af Graham Harman på baggrund af en revideret version fra 2003. Dette uddrag figurerer som et appendiks i hans egen bog *Quentin Meillassoux: a philosophy in the making* fra 2011. I det sidste kapitel af dette uddrag oplister Meillassoux disse fire mulige relationer, vi kan indtage i forhold til Gud:[20]

1) Ikke at tro på Gud, fordi han ikke findes.
2) At tro på Gud, fordi han findes.
3) Ikke at tro på Gud, fordi han findes.
4) At tro på Gud, fordi han ikke findes.

¶11 Den første mulighed er ateismens standpunkt. Den anden mulighed er det religiøse standpunkt. Den tredje mulighed refererer ikke til en bestemt doktrin, men er kendetegnet ved et oprør mod Gud. Den fjerde mulighed er den, som interesserer Meillassoux. Det er det filosofiske favntag med Gud eller det guddommelige. I modsætning til den vestlige metafysik og religion, som opererer med en eller anden idé om et nødvendigt og omnipotent væsen i deres systemer, så abonnerer Meillassoux på en model, hvor den eneste genuine tro på Gud må bero på Guds ikke-eksistens. Hvis Gud refererer til den almægtige algode skabergud,

der fører en kosmisk storpolitik, som overstiger vores fatteevne, så er man nødsaget til at forklare katastroferne, hungersnøden, pandemierne osv. i den gode Guds navn, hvis plan vi ikke kender, og dermed retfærdiggøre galskabens uigennemskuelige mening.[21] Denne udfordring er bedre kendt som teodicéproblemet, men Meillassoux anerkender ikke præmissen om en almægtig Gud, hvis gode navn og rygte ikke må sættes over styr på grund af skaberværkets skyggesider. Kort sagt, den eneste Gud, som er værd at håbe på, er den Gud, der kan undskylde sig med ikke at eksistere.[22] I forlængelse af Nietzsches idé om den evige genkomst og kritik af metafysikken og religionen som toverdensteorier introducerer Meillassoux det, han benævner som en *immanent etik*, dvs. en etik, der sætter dette jordiske liv som det eneste, der er værd at eftersstræbe uden forjættelser om et muligt efterliv i det hinsidige. Det betyder, at dette liv ideelt set er et udødeligt liv.[23] Tesen om den jordiske/immanente udødeligheds mulighed beror på det, Meillassoux kalder *faktial ontologi*.[24] Hvad end, der er logisk muligt, er også muligt i virkeligheden. Det er præmissen. Kroppens genfødsel er logisk mulig, ergo er det også faktisk muligt. En sådan mulighed karakteriserer Meillassoux som en "begivenhed *ex nihilo*". Tesen om udødelighed virker mindre obskur, hvis vi betænker andre tilfælde af sådanne begivenheder, som faktisk har fundet sted, f.eks. livets og bevidsthedens opståen i en livløs verden uden bevidsthed. Ifølge Meillassoux opstod livet ikke *ud af* materien (det livløse), for det kvalitative kan ikke opstå ud af det kvantitative. Der er f.eks. ikke tale om en inder-verdenslig begivenhed, der finder sted inden for den eksisterende verdens rammer, som når nye arter opstår i en allerede eksisterende verden af liv. Der er snarere tale om en helt ny ordens opståen (f.eks. liv), der ikke kan føres tilbage til en anden orden eller verden (f.eks. livløs materie). Meillassoux opererer med fire af den slags ordner/verdener: materien, livet, tænkningen og genfødslen som en verden af retfærdighed, hvor udødelighed er mulig.[25] Selve muligheden for den fjerde ordens opståen er det, Meillassoux kal-

der "det guddommelige". Han vender dermed tingene på hovedet. Selvom Gud aldrig har eksisteret, så betyder det ikke, at Gud ikke *kunne* komme til at eksistere i fremtiden, hvilket ville gøre os, ikke til hans/hendes skabninger, men til potentielle forfædre.[26]

¶12 Meillassoux skriver i forlængelse af dem, som forkaster Gud som et nødvendigt væsen, men restaurerer gudsbegrebet og omdefinerer det. Det samme gør sig gældende i den gren af teologien, der eksplicit forsøger at gentænke Gud efter Guds død, f.eks. Jean-Luc Marions "Gud uden væren", Richard Kearneys "Gud som måske er" og John D. Caputos "svage Gud". Hos Caputo finder vi endda formuleringen "guddommelig ikke-eksistens".[27] Ligesom hos Meillassoux står denne formulering i kontrast til den omnipotente Guds nødvendige eksistens. I modsætning til Meillassoux beror Caputos projekt ikke på en nytænkning af metafysikken, men på en radikal hermeneutik, der genfortolker traditionen. Caputo tager sit afsæt i det første Korintherbrev (22–25), hvor Paulus taler om Guds dårskab og svaghed. I modsætning til Lautréamont, hvis Gud også optræder som en tåbe, der roder rundt i muddergrøften, så består dårskaben i Caputos læsning ikke i det nødvendige væsens detronisering og fald. Guds dårskab (*to moron tou theou*) er, at Gud ikke findes. Gud eksisterer ikke, men *insisterer*.[28] Dårskaben består i, at Gud ikke refererer til et højeste værende (*Supreme Being*), men til en begivenhed, der kalder på et svar som måske, måske ikke, viser sig at være katastrofalt. Guds svaghed består i dette "måske", i denne mulig-væren (*may-being/peut-être*) uden garantier eller forsikringer. Kearney baserer ligeledes sin religionshermeneutik på en genfortolkning af traditionen. F.eks. fortolker han Guds berømte svar til Moses i anden Mosebog, *"Ehyeh asher ehyeh"*, ikke som "jeg er den, som er", men "jeg er den, som måske er" (*I am who may be*).[29] Hos Kearney såvel som hos Caputo er Gud altså forbundet med mulighed og ikke med nødvendighed. Hos Caputo består dårskaben og svagheden i, at vores svar beror på en radikal usikkerhed i forhold til udfaldet – det kan lige så vel lede til

det værre i stedet for til det bedre.[30] Caputo forfægter en sådan "tåbens logik", dvs. *theologia* som *morologia*.[31] Det bedste eksempel på et sådant ubetinget kald, der fordrer et ubetinget svar, låner han fra Derrida. Idéen om demokratiet, der går tilbage til de arkaiske proto-demokratiske institutioner, er nærværende i de forskellige demokratiske institutioner, vi finder i dag, i form af et løfte, der endnu ikke er blevet holdt. Dvs. der er ikke noget eksisterende demokrati, der fuldstændig lever op til de håb og visioner, der er indeholdt i idéen om demokratiet, f.eks. lighed og frihed. Intet demokrati vil nogensinde være et tilstrækkeligt og fyldestgørende svar på det, demokratiet som sådan kalder på, nemlig det ubetingede – frihed og lighed.[32] For Caputo er Gud eller det, som er indeholdt i navnet "Gud", selve strukturen for sådan et ubetinget kald, hvis afsender er umulig at identificere, og som fordrer et ubetinget svar.

Afsluttende bemærkninger

¶13 NEKROLOGEN OVER GUD ER ET REKVIEM, DER LYDER SOM REVEILlen. Denne Gud er en afgud, der har hydraens anatomi, kamæleonens pigment og mutationens opfindsomhed. Afgudsstrukturen er et dynasti, der har affødt en økonomi af forsagelse og forsoning, tiltrækning og frastødning, forbrydelse og straf. "Gud er en skandale, en skandale der betaler sig".[33] På den ene side: "Troede jeg på Gud, ville min indbildskhed ikke kende nogen grænser: Jeg ville gå nøgen rundt i gaderne..."[34] På den anden side: "Hvilken fristelse ville kirkerne ikke være, hvis der ikke fandtes troende, men kun disse konvulsioner i Gud som orgelet meddeler os!"[35] Ifølge Baudelaire er Gud det mest prostituerede væsen, "eftersom han er hvert enkelt individs bedste ven."[36] Gud er en valuta for "de nyrige i det Absolutte" og et varigt offer, båndet som vi kan bryde i al evighed.[37] Det er en form for Stokholmsyndrom over for autoritetens formel i et Pjækkeland, hvor alt kan smadres og genopbygges på stadig nye måder, eller et begær, hvor en munk og en slagter kæmper mod hinanden.[38] Men alt, hvad der er konstrueret, kan dekonstrueres! Hvad

med det absolutte, det ubetingede? Er der en ekstrakt, der ikke cirkulerer i denne bane spændt ud mellem bordellerne og de anråbte engle,[39] hvor Gud ikke både kan være piñata for rebellerne og en protese for de viljessvage eller en politisk agenda for magthaverne, men som står uden for denne økonomi af genforhandlede tvangshandlinger? Det nødvendige væsen er bukket under, Gud er død! Hvad så nu? Inden for filosofien og grene af teologien er det guddommeliges genkomst i det moderne forbundet med mulighed, ikke med nødvendighed, en mulighed, der ikke lader sig definere eller bestemme gennem skyldsøkonomier og forjættelser. Gud er en begivenhed, ikke en substans. Gud er ikke et omnipotent væsen, men et omnipotentielt måske. Gud er ikke ordet, men kaldet. Et kald, hvis afsender vi ikke kender. Et kald på nogen eller noget, vi ved ikke hvad. Vi ved ikke, om det er Gud eller en ulv i fåreklæder, om det er ven eller fjende. Når Nietzsche spår dødskampen en lang levetid på tusind år, ikke mod Gud, men mod Guds skygge, så skyldes det menneskets egen måde at være på. Denne nekrofile skyggeboksning retter sig ikke blot mod et guddommeligt væsen, men mod en struktur, hvis opretholdelse, vi selv er med til at understøtte. I den forstand er nekrologen over Gud ikke blot en antologi, men også en autobiografi.

Noter

1. E.M. Cioran, *Bitterhedens syllogismer* (København: Forlaget Sidste Århundrede, 2017), 89.
2. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 89.
3. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 108.
4. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 96.
5. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 66–67.
6. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 93.
7. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 102.
8. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 103.
9. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 112.
10. Niels Wilde, "Under en himmel plettet af ild og mudder: Nekrologen over Gud", *Tidsskriftet Paradoks*, 1. september 2020.

11. Karl Ove Knausgård, *Min kamp 4* (København: Lindhardt og Ringhof, 2011), 251.
12. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 79 – Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994), 17.
13. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 16 – Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 523.
14. Andrew J. Mitchell, *The Fourfold – Reading the Late Heidegger* (Evanston: Northwestern University Press, 2015), 170f.
15. Vincent Vycinas, *Earth and Gods – An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger* (Haag: Martinus Nijhoff, 1961), 176.
16. Vycinas, *Earth and Gods*, 187.
17. Vycinas, *Earth and Gods*, 189.
18. Se Heidegger, *Gesamtausgabe Band 16*, 109.
19. Se her Wilde, "Mod en himmel plettet af ild og mudder", hvor en række af sådanne alternativer udfoldes.
20. Quentin Meillassoux, "Appendix: Excerpts from *L'Inexistence divine*" i Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 175–238.
21. Se Meillassoux, "Appendix", 235.
22. Meillassoux, "Appendix", 236.
23. Meillassoux, "Appendix", 188.
24. Meillassoux, "Appendix", 188, 238.
25. Meillassoux, "Appendix", 189.
26. Meillassoux, "Appendix", 232.
27. John D. Caputo, *The Insistence of God – A Theology of Perhaps* (Bloomington og Indianapolis: Indiana University Press, 2013), 47.
28. John D. Caputo, *The Folly of God – A Theology of the Unconditional* (Salem: Polebridge Press, 2016), 4, 78.
29. Se Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (Bloomington og Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 22.
30. Caputo, *The Folly of God*, 4, 78, 80.
31. Caputo, *The Folly of God*, 5.
32. Caputo, *The Folly of God*, 84.
33. Charles Baudelaire, *Udvalgt prosa,* på dansk ved Luna Tirée de la Brume (København: Det Poetiske Bureaus Forlag, 2009), 346.
34. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 91.
35. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 97.
36. Baudelaire, *Udvalgt prosa*, 372.
37. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 103.

38. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 107.
39. Cioran, *Bitterhedens syllogismer*, 146.

En kantiansk teori om sandhed og objektivitet

Kristoffer Balslev Willert

24. september 2020

Formålet med denne artikel er at skitsere en teori om sandhed og objektivitet med afsæt i Kants filosofi. Jeg vil foreslå en definition af begreberne sandhed og objektivitet, som gør det muligt at anvende dem på tværs af forskellige diskursdomæner (lige fra domme om molekyler til musik og moral). Accepterer man min udlægning, accepterer man også, at der ikke nødvendigvis findes et absolut diskursdomæne (for eksempel naturvidenskabens), som alene er berettiget til at tale *objektivt* om virkeligheden. Jeg tager udgangspunkt i Kants filosofi og anbefaler at læse hans udlægning af objektivitet og sandhed som en *normativ* teori. Teorien er normativ, fordi den insisterer på, at en diskurs – en mere eller mindre afgrænset måde at tale om virkeligheden på, for eksempel igennem bestemte videnskaber, religiøse symboler eller moralske termer – er objektiv og sandhedsduelig (består af udsagn, som kan være sande eller falske) hvis og kun hvis den indeholder nogle intersubjektivt acceptable og for diskursen særegne normer eller betingelser for at vurdere, om udsagn inden for diskursen er sande eller falske.

¶2 Sådan et sæt af betingelser fungerer for det første som afgrænsende specifikationer af, hvilke slags udsagn, der er meningsfulde inden for en bestemt diskurs. For eksempel indgår udsagnene "Du bør skamfere alle børn på din vej!" og "Holocaust var en skamplet på menneskeheden" begge i den moralske diskurs, i modsætning til udsagnet "De fleste DNA-molekyler består af to biopolymer-strenge". For det andet fungerer de nævnte betingelser som kriterier eller normer, der kan sortere sande fra falske udsagn inden for en bestemt diskurs. For eksempel er der indlysende grunde til at hævde, at det første udsagn om børneskamfering er falskt, mens det andet om Holocaust er sandt (hvis du hævder det

modsatte, er du *dårlig* til at ræsonnere moralsk, hvilket understreger det *normative* aspekt).

¶3 Målet med den her teoretiske skitse er på den ene side at mistænkeliggøre enhver form for *absolutisme* om ét privilegeret diskursdomæne i forhold til sandhed og objektivitet, for eksempel den *scientistiske* (eliminativt naturalistiske) antagelse, at alene udsagn, der er filtreret igennem naturvidenskabernes metodologiske apparat, kan gøre krav på objektivitet og sandhed, da den slags udsagn ikke (eller i mindre omfang) afhænger af det subjektive, menneskelige perspektiv. På den anden side er teorien uforenelig med forskellige subjektivistiske eller skepticistiske antagelser, som har det med at stille spørgsmålstegn ved mere håndfaste anvendelser af begreber som sandhed og objektivitet, som ofte spidsfindiggøres igennem "postmoderne" formeninger om kulturelle konventioner, vestlig imperialisme, sprogspil eller ideologi- og magtkonstruktioner – formeninger, som trives storstilet på universiteternes humanistiske afdelinger.

¶4 Den vanskelige øvelse består selvsagt i at klargøre de lokale sæt af betingelser, som for eksempel vil gøre moralske eller æstetiske domme objektive og sandhedsduelige. Det er ikke en opgave, jeg vil tage op her (det vil jeg derimod i en opfølgende artikel her i *Paradoks* med henblik på moralske dommes objektivitet). I indeværende artikel vil jeg alene forsøge at optegne en *generisk (emne- eller diskursneutral) definition af sandhed og objektivitet*, der kan "teste", hvorvidt en diskurs er objektiv eller ej. Den optegning finder sted igennem en læsning af Kant, der går ud fra tre teser, som udgør artiklens tre dele:

1) Kant var ikke verifikationist
2) Kants filosofi indebærer en pluralistisk teori om sandhed
3) Kants filosofi indebærer en form for semantisk anti-realisme

¶5 En afsluttende metodisk bemærkning inden vi går i gang: Det ville nok ikke være forkert at forstå min fremstilling af Kant som en slags seman-

tisk rekonstruktion. Ligesom andre forsøg på det, konfronteres min fortolkning af den kendsgerning, at Kants filosofi ikke primært består af en semantisk teori om sandhed, og at hans udlægning af begreberne sandhed og objektivitet til tider er, om ikke sløret og inkonsistent, så i hvert fald uudfoldet. Min korte respons er: 1) Jeg betragter mange af de semantiske konklusioner om sandhed som nødvendige implikationer af Kants kritiske filosofi, og 2) jeg forsøger af filosofiske, frem for historiske, grunde at fremdrive en teori om sandhed og objektivitet igennem Kants tekster, som jeg finder interessant og relevant. Hvis nogen vil kalde det for filosofihistorisk blasfemi, så er jeg i tvivl om, hvordan filosofihistorie som praksis alt andet lige adskiller sig fra sådan noget som fysikkens historie (hvilket jeg mener, det gør).

Hvorfor Kant ikke var verifikationist

¶6 HVAD ER VERIFIKATIONISME? EN KLASSISK FORMULERING STAMmer fra Wienerkredsen og tilskrives gerne Moritz Schlick eller Ludvig Wittgenstein: "En sætnings mening er metoden for dens verifikation." Dette verifikationsprincip formulerede den logiske positivismes apologeter på forskellig vis ved at opstille bestemte empirisk informerede meningskriterier. Et eksempel er Rudolf Carnaps teori om såkaldte "protokolsætninger" og "observationskontekster". Fælles for alle kriterierne er, at de handler om sproglige udtryks *intension* (om de er meningsfyldte og forståelige) frem for deres *ekstension* (om de refererer til noget). Et udtryk har ifølge en logisk positivist ingen intension, og er dermed et meningsløst og uforståeligt udtryk (nonsens), hvis det ikke kan verificeres med afsæt i en empirisk, naturvidenskabeligt forankret situation. Teologiske, moralske og æstetiske dommes umiddelbare mening lader ikke til at bestå verifikationstesten og må derfor elimineres eller reduceres til noget andet (socialt observerbar adfærd, evolutionære nicher eller lignende).

¶7 En række prominente filosoffer har forsøgt at læse Kant som en verifikationist i nævnte forstand. Det gælder blandt andet Peter Strawson, Jonathan Bennett og Barry Stroud. For eksempel tilskriver Strawson et såkaldt "principle of significance" til Kant, som han formulerer som "[the] principle that there can be no legitimate, or even meaningful, employment of ideas or concepts which does not relate them to empirical or experiential conditions of their application."[1]

¶8 Der er ingen tvivl om, at Kant afgrænser teoretisk, videnskabelig erkendelse (*Erkenntnis*) til empiriske genstande, "fremtrædelser" eller "genstande for mulig erfaring", som han også kalder dem, samt det, som kan udledes fra observationer af empiriske genstande, det vil sige ikke-observerbare teoretiske entiteter såsom "magnetisk materie"[2] (elektroner eller magnetiske bølger ville nok være bedre eksempler i dag).[3] Der er heller ingen tvivl om, at Kant hævder, at faktuelle udsagn ("assertoriske domme")[4] kun er meningsfulde som faktuelle eller sandhedsduelige udsagn, hvis man kan specificere betingelserne, under hvilke de kan verificeres (det vender jeg tilbage til).

¶9 Kants filosofi indeholder altså en form for forsigtighedsprincip i forhold til menneskelig teoretisk erkendelse, hvilket indebærer en gennemgribende censur af teoretiske (assertoriske), metafysiske domme om sjælen, kosmos og Gud (formuleret i *Dialektikken* i *KrV*). Den slags domme indeholder ikke det, han kalder en "prøvesten [*Probierstein*]"[5] – et udtryk, han forbinder med muligheden for at hævde et udsagns "rigtighed".[6] En "prøvesten" skal forstås som en standard for at vurdere nogets sandhed, ægthed eller retfærdiggjorte anvendelse. Fraværet af en "prøvesten" er altså lig med fraværet af en metode til overhovedet at vurdere et udsagns sandhedsværdi.

¶10 Men at læse Kant som verifikationist på den baggrund er i bedste fald udtryk for en særdeles selektiv fortolkning, i værste fald intellektuel, eksegetisk dovenskab. Kant hævder intetsteds, at begreber eller udsagn, som ikke er relateret til noget empirisk, nødvendigvis er meningsløse

(altså ikke har en *intension*), som Strawson for eksempel antyder. Det er ikke meningsløst, ifølge Kant, at tale om Gud, kosmos eller en udødelig sjæl; begrebernes semantiske indhold er til at fatte. Han hævder ligefrem, at den slags begreber kan have en såkaldt "regulativ" funktion, hvor de fungerer som en heuristisk baggrundsantagelse, implicit eller eksplicit, i vores videnskabelige og moralske praksisser, også selvom det i princippet er umuligt at bekræfte noget faktuelt om dem. Der er med andre ord ikke meget belæg for at hævde, at Kants kritiske filosofi indebærer en form for verifikationisme i den logisk positivistiske forstand, da Kant ikke går ud fra, at et udtryk skal kunne verificeres (empirisk) for at have en mening eller *intension*.[7] Men selvom Kant ikke går ud fra den logiske positivismes intensions-relaterede verifikationsprincip, så går han, som jeg vil argumentere for i resten af artiklen, ud fra, at et udtryk skal kunne verificeres (ikke nødvendigvis empirisk) for at være objektivt eller sandhedsdueligt.

Hvorfor Kant var pluralist om sandhed

¶11 Et emne, hvor folk har det med at gå galt i byen, er Kants begreb om sandhed. Uden at kaste mig ind i en detaljeret diskussion af et omdiskuteret felt inden for Kant-forskningen, vil jeg i denne sektion forsøge at udpege nogle overordnede antagelser om sandhed, som Kant går ud fra. Han accepterer som udgangspunkt korrespondenstesen om sandhed, som han refererer til som en "Namenerklärung" (en "navneforklaring" eller "nominal definition"). Kant skriver: "*Hvad er sandhed?* Navneforklaringen af sandhed, at den netop består i erkendelsens overensstemmelse med sin genstand, gives og forudsættes her".[8] Kant "forudsætter" flere steder denne overenstemmelses- eller korrespondenstese (*KT*),[9] som går ud på, at sandhed = overensstemmelse mellem erkendelse og genstand, hvor "erkendelse", på lidt sproglig akavet vis, fungerer som sandhedsbærer, hvilket han andre steder bruger ordet "dom" (*Urteil*) for. Nogle har forsøgt at nedvurdere Kants forpligtelse til *KT*,

eller ligefrem hævde, at han ikke accepterer den.[10] Det er imidlertid en forplumret læsning. At korrespondenstesen er en "Namenserklärung" betyder, at den udlægger betydningen af prædikatet "sand" eller sandhedsbegrebets generelle indhold: hvad mennesker almindeligvis mener, når de siger, at noget er sandt. *KT* er på grænsen til at være en platitude, nemlig: En sandhedsbærer tilskrives prædikatet "sand", hvis og kun hvis den repræsenterer sin genstand.

¶12 Udover *KT* er logiske love og konsekvensrelationer, for eksempel modsigelsens grundsætning ('A' og '¬A' kan ikke være sande på samme tid), nødvendige, om end negative betingelser for sandhed, fordi de er sandhedsbevarende. Men de angiver naturligvis ingen "prøvesten"[11] for at teste et udsagns sandhed i en specifik kontekst. Logik indeholder ingen indholdsbestemte "sandhedskriterier"[12] og er derfor blot en *conditio sin qua non* for sande domme, da logiske relationer ikke, som han skriver, kan vurdere, hvorvidt en dom "modsiger genstandene",[13] altså om en dom "rammer" rigtigt eller forkert i en given epistemisk situation.

¶13 Kants pointe er, at *KT* og (klassisk) logik ikke udgør et sæt af tilstrækkelige betingelser for den korrekte anvendelse af prædikatet "sand". I forhold til førstnævnte skyldes det primært, at tesen ikke angiver nogen retningslinjer for, hvordan "sand" adskilles fra "falsk" i konkrete domme, altså ingen betingelser for, hvordan en overensstemmelse mellem "erkendelse"/"dom" og "genstand" kan siges at finde sted. Men er det muligt at give et nødvendigt og tilstrækkeligt kriterie for sandhed, der tager højde for enhver epistemisk situation? En nominal definition ("navneforklaring") adskiller sig fra det, Kant ofte refererer til som en "realdefinition".[14] Som Kant skriver, så indeholder en realdefinition "et klart *kendetegn*, hvorigennem *genstanden* [...] til enhver tid kan erkendes sikkert".[15] En realdefinition udlægger alle de væsentlige egenskaber (et klart "*kendetegn*") ved det, som falder ind under *definiendum* (her: "sandhed"). Men ifølge Kant er det umuligt at give en definition af

sandhed i form af en udtømmende tjekliste, som indeholder de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for i en hvilken som helst epistemisk situation at skelne sandt fra falskt (betingelser, som garanterer, at "genstanden til enhver tid erkendes sikkert"), da hver enkel situation kræver noget forskelligt. Kant understreger den pointe i *Jäsche*-logikken, hvor han stiller spørgsmålet: "Om og hvorvidt der findes et sikkert, alment og i anvendelse brugbart sandhedskriterie?",[16] til hvilket svaret er negativt. Ifølge Kant findes der ikke noget absolut, generelt (nødvendigt *og* tilstrækkeligt) sandhedskriterium, såsom Descartes' kriterium om det klare og distinkte. Som han skriver, er det umuligt at angive et "alment kriterium [*allgemeines Kriterium*]"[17] eller et "alment kendetegn [*allgemeines Kennzeichen*]",[18] som abstraherer fra alt indhold og forskellen mellem konkrete genstande, eftersom sandhed netop angår udsagns indhold og forskellen mellem genstande og typer af domme. Tag for eksempel følgende to assertoriske domme:

1) Der findes 24 planeter i solsystemet
2) Stolen foran mig er brun

¶14 Det forekommer absurd at hævde, at der findes et tilstrækkeligt kriterie, som kan hjælpe til at *afgøre* begge udsagns sandhedsværdi uden at skelne mellem de forskellige empiriske situationer og udsagnenes indholdsmæssige bestemmelser. Det er ikke tilstrækkeligt (om end det er nødvendigt, og trivielt) at hævde, at de hver især er sande, hvis de stemmer overens med virkeligheden. Der kræves en yderligere specifikation af, hvilke konkrete epistemiske og prædikative bestemmelser, der skal være til stede i hver af situationerne, for at kunne hævde deres sandhed. For eksempel numeriske bestemmelser i første dom og et sæt af differentierbare farveprædikater i den anden. Derudover er begge domme empiriske, og enhver empirisk dom kræver en empirisk anskuelse (et sanseindtryk), og det er klart, at de to domme må være baseret på to ikke-identiske sanseindtryk.

¶15 Den korrekte anvendelse af prædikatet "sand" må også, udover at tage højde for forskellen mellem konkrete domme (for eksempel forskellige empiriske domme), tage højde for forskellen mellem forskellige domstyper. Forskellige domstyper har forskellige sandhedskriterier. For eksempel opererer Kant med, at sandhedsværdien af en *syntetisk a priori* dom for det første bestemmes uafhængigt af erfaringen (*a priori*). For det andet kan dens sandhedsværdi, fordi den er syntetisk (informativ), ikke bestemmes igennem en begrebssemantisk analyse, men er bestemt af, om noget er "givet" igennem en anskuelse. I modsætning til *syntetiske a posteriori* domme, som er baseret på empiriske anskuelser, er de *syntetiske a priori* domme, for eksempel inden for sådan noget som matematik, ifølge Kant baseret på rene anskuelser, nemlig anskuelsesformerne tid og rum. Det betyder, at vi kun er berettigede i at hævde, at den slags domme er sande eller falske i de mulige verdener, der indeholder menneskelig erfaring, eftersom tid og rum, ifølge Kant, er menneskelige anskuelsesformer (omvendt er analytiske domme sande eller falske i alle mulige verdener, inklusiv dem, hvor der ingen menneskelig erfaring er). Kort sagt: Afgørelsen af forskellige domstypers sandhedsværdi følger ikke samme manual.

¶16 En tilstrækkelig udlægning af begrebet sandhed (som bevæger sig ud over korrespondensplatituden) kræver altså en yderligere specifikation, en indholdsbestemmelse af begrebets retfærdiggjorte anvendelse. Kort sagt: et *anvendelseskriterium*. Et anvendelseskriterium for sandhed forstår jeg som en specifikation af den eller de betingelser, der skal være opfyldt for, at noget kan siges at være sandt eller falskt, for eksempel (men ikke udelukkende) nogle af de føromtalte betingelser for henholdsvis *a posterioriske* (empiriske) domme og *a prioriske* (for eksempel aritmetiske) domme. Med andre ord: For at kunne vurdere et udsagns sandhedsværdi påkræves et sæt af sandhedsbetingelser i form af regler eller normer, som kan dirigere os mellem sande og falske domme. Kant kalder det også for en sandheds "bestemmelsesgrund",[19] eller igen:

"prøvesten".[20] Det væsentlige er, at et anvendelseskriterium for sandhed er domæne- eller kontekstsensitivt i den forstand, at det udgør et sæt af kontekstspecifikke, men alment tilgængelige (for *rationelle* væsner) normer for at hævde, at noget er sandt eller falsk inden for en bestemt diskurs. For eksempel findes der et sæt af regler og normer inden for aritmetik for at vurdere aritmetiske udsagns sandhedsværdi, som ikke er identiske med de regler og normer, der for eksempel er knyttet til almindelige hverdagsudsagn om mellemstore genstande, for eksempel den betingelse – hvis man for eksempel hævder, at "stolen er brun" – at vi ikke er underlagt en optisk illusion, at lyset optræder adækvat, at der findes en intersubjektiv farvekonsensus, og så videre.

¶17 Kant var altså pluralist i forhold til sandhed i følgende forstand: Der findes forskellige kriterier for at teste eller verificere, hvorvidt et udsagn er sandt eller falskt, alt afhængig af, hvilken type af udsagn, der er tale om.[21] Crispin Wrights såkaldte "minimalisme" om sandhed, især præsenteret i hans *Truth and Objectivity* (1992), deler mange af de samme antagelser. Wright går ud fra, at en diskurs er sandhedsduelig og objektiv, hvis den lever op til to nødvendige og tilsammen tilstrækkelige betingelser (foruden en række andre "marks of realism", som han kalder dem, hvor en diskurs ikke behøver at leve op til alle, men optegner et komplekst spektrum af mulige objektive diskurser, hvilket udmunder i et "*pluralist* view of truth".)[22] De to betingelser er:

1) *Disciplin*: Der må eksistere et sæt af operative standarder for, hvilke typer af udsagn, der passer og ikke passer til en bestemt diskurs, samt nogle standarder for, hvilke udsagn, der er korrekte og ukorrekte inden for diskursen.
2) *Syntaks*: Udsagnene skal leve op til syntaktiske strukturer, såsom konditionalisering og negationsdygtighed (dommen kan negeres uden kontradiktion).

¶18 Hvordan hænger det sammen med Kants model? For eksempel hævder Kant i *KrV*, at der findes et specifikt "kriterium" for empirisk sandhed (som udtrykker dets "disciplin", for at blive i Wrights vokabular), som hænger sammen med det, han kalder de "formelle betingelser for empirisk sandhed."[23] Og andetsteds specificerer han det, han kalder for "den empiriske sandheds kendetegn."[24] Pointen er: Når vi forsøger at udsige sande udsagn om den empiriske virkelighed, hvad enten det er igennem videnskabelige teorier eller i hverdagssammenhænge, må de opfylde et sæt af kriterier, som gør os i stand til at skelne mellem sande og falske udsagn. Ser vi nærmere på detaljerne i Kants teori om objektive empiriske erkendelser og udsagn, så består den kort sagt i en erkendelsesteoretisk "vending", der omfortolker den klassiske ontologis grundbegreber erkendelsesteoretisk som begreber knyttet til empiriske anskuelser og udsagns struktur og form. For at kunne hævde, at nogle repræsentationer er andet og mere end blot subjektive indtryk (at de er *objektive*) og dermed indgår i en kontekst, hvor ordet "uenighed" faktisk giver mening, kræves der altså en analyse af de epistemiske betingelser eller standarder for menneskelig erkendelse og sprogbrug frem for en analyse af genstandene selv, hvis man vil kunne hævde, at vores mentale repræsentationer er objektive. Der findes ifølge Kant et sæt af epistemiske betingelser, som udgør de relevante normer eller standarder for objektivitet inden for den empiriske diskurs. Det er regler, som ethvert empirisk dømmende subjekt må følge i fortolkningen (dommen) af dets sanselige indtryk, hvis det vil gøre krav på at udsige genstandsrelaterede (objektive) domme. Som Anders Hansen har formuleret det:

¶19 > As such, all subjects that understand these fundamental norms will, regardless of their idiosyncratic modes of being immediately affected, have a standard by which they can interpret their immediate representations and assess the interpretations of others [...] Thus, a certain type of conscious act of interpreting our immediate representations with reference to a set of inter-

> subjectively intelligible norms of objectivity is what, according to Kant, makes it possible for the subject to justify sufficiently, both to itself and to other subjects, why it takes its representations to be more than mere private affections.[25]

¶20 Det er ikke åbenlyst for mig, om Kant, i tillæg til korrespondenstesen, er knyttet til en form for kohærentisme,[26] verificerbarhedsteori[27] eller assertabilisme,[28] eller en hybrid-teori.[29] Det er heller ikke så afgørende, tror jeg. Kants tekst peger i mange retninger, og *KrV* er ikke direkte konstrueret som en menings- eller sandhedsteori. Der er dog ingen tvivl om følgende: 1) Kants sandhedsbegreb er komplekst, i den tekniske betydning, at det er sammensat af overlappende aspekter, og 2) "sand" er ikke et prædikat, som nødvendigvis kun har en velbegrundet anvendelse i forbindelse med *syntetiske a posteriori* domme (empiriske domme). Dermed overlapper Kants antagelser, udover med Crispin Wrights, også en hel del med Hilary Putnams position, som går ud fra, at sandhed er ligeså "plural, vague, open-ended as *we* are."[30] At Putnam har det med at overdrive forbindelserne mellem sin position og Kants transcendentale idealisme og ligefrem hævder, at Kant ikke forpligter sig til korrespondenstesen, ændrer ikke ved, at de er enige om følgende: Man kan ikke tale om sandhed uden at tale om nogle anvendelseskriterier for sandhed, men det er ikke muligt at specificere et universelt anvendelseskriterium, som er nødvendigt og tilstrækkeligt for alle domme. I modsætning den positivistiske antagelse, så findes der, ifølge Kant, Wright og Putnam, ikke én, og kun én, type af anvendelseskriterium (empirisk verificerbarhed) på tværs af forskellige typer af informative (ikke-analytiske) diskurser. Den form for pluralisme går med andre ord ud fra, at der ikke er noget i vejen for omskiftelige sandhedskriterier alt afhængigt af, hvad vi taler om.

Hvorfor Kant var en form for semantisk anti-realist

¶21 DEN SKITSEREDE PLURALISME INDEBÆRER, AT SANDHED SKAL FORstås i relation til et velafgrænset sæt af epistemiske betingelser eller begrebslige skemaer. Det indebærer, som jeg vil vise nu, en række semantisk *anti-realistiske* forpligtelser. Lad os derfor begynde med spørgsmålet: Hvad er realisme og anti-realisme? Man kan indledningsvist sige, at en ontologisk realist om et bestemt domæne, for eksempel den empiriske virkelighed af mellemstore genstande, vil hævde, at vores overbevisninger og udsagn om bestemte genstande i det domæne (stole, antallet af mennesker til amerikanske præsidentindvielser og så videre) repræsenterer en objektiv virkelighed og nogle gange "rammer rigtigt". Hvis jeg siger, at den nuværende danske statsminister er en kvinde, så udtrykker jeg en overbevisning, som forsøger at repræsentere en objektiv kendsgerning. Omvendt vil en ontologisk anti-realist (også kaldet en subjektiv idealist eller skepticist) hævde noget i retning af, at vores tanker om genstande ikke repræsenterer en objektiv virkelighed, men blot er subjektive konstruktioner af en eller anden art. Kant var, for at slå det fast, ontologisk realist og ikke anti-realist om den empiriske virkelighed.[31]

¶22 Forskellen mellem en *semantisk* realist og en *semantisk* anti-realist er noget anderledes. Følger man Michael Dummetts kanonisering af semantisk realisme og anti-realisme, handler det grundlæggende om, hvorvidt udsagn kan tilskrives en sandhedsværdi (sandt/falskt). Crispin Wright har formuleret den semantisk realistiske position således:

¶23 > To conceive that our understanding of statements in a certain discourse is fixed, as Dummett's realist suggests, by assigning them conditions of potentially evidence-transcendent truth is to grant that, if the world co-operates, the truth or falsity of any such statement may be settled beyond our ken.[32]

¶24 Den semantiske realist hævder, at *et udsagn er sandt eller falsk uafhængigt af, om det principielt er muligt at bekræfte dets sandhedsværdi*. Omvendt udfordrer den semantiske anti-realist åbenlyst bivalensprincippets almengyldighed. Det gør hun ved at sige, at ikke-verificerbare udsagn – altså udsagn, hvor betingelserne, under hvilke de kan bestemmes som sande eller falske, ikke er tilgængelige – ikke har nogen sandhedsværdi. Ifølge anti-realisten findes der ikke nogen objektiv kendsgerning, ingen objektive sandhedsbetingelser, i forhold til indholdet af den type udsagn. Nogle vil hævde, at metafysiske udsagn om Gud, æstetiske domme eller udsagn om eksistensen (eller ikke-eksistensen) af tal er eksempler på ikke-verificerbare, og dermed ikke-sandhedsduelige, udsagn.[33] En semantisk anti-realist vil hævde, at eftersom det ikke er muligt at sige, hvad der vil gøre et udsagn om Gud sandt eller falskt, har det ingen sandhedsværdi. Det giver med andre ord simpelthen ingen mening, ifølge anti-realisten, overhovedet at spørge efter udsagnets sandhedsværdi, fordi det ikke er muligt at udtrykke et sæt af almengyldige (tilgængelige og acceptable for enhver) kriterier for at verificere den slags udsagn.

¶25 En af Dummetts mange formuleringer af anti-realismen lyder således: "[T]he truth of a proposition consists of its being the case that someone suitably placed *could have* verified it."[34] Citatet er et svar til det kritikpunkt, som anti-realister ofte konfronteres med, nemlig at udsagn om fortiden (for eksempel udsagn om dinosaurer) ikke kan være sande for en anti-realist, eftersom de jo ikke kan verificeres direkte. Svaret er, som Dummett antyder, at antallet af epistemiske fæller ikke bør begrænses til nulevende fæller, og at anti-realistens betingelse blot er, at udsagnet i princippet kan verificeres. Kant hævder flere steder noget i samme dur. For eksempel drager han i følgende citat et afgørende skel mellem 1) udsagn, som i princippet ikke kan verificeres empirisk, og 2) udsagn, som indtil nu ikke er blevet, og muligvis af praktiske grunde heller ikke kan, verificeres empirisk:

¶26 Det må rigtignok siges, at der kunne være beboere på månen, selvom intet menneske nogensinde har iagttaget dem, men det betyder blot følgende: at vi kunne støde på dem i erfaringens mulige fremgang; for alt er virkeligt, som står i en forbindelse [*Kontext*] med en iagttagelse i overensstemmelse med den empiriske fremgangs love.[35]

¶27 Ser vi på empiriske domme, så har et udsagn altså en empirisk sandhedsværdi, for så vidt det i princippet kan verificeres igennem erfaringen, enten direkte eller indirekte. Det er ikke tilstrækkeligt at kalde en position anti-realistisk angående en bestemt diskurs (for eksempel diskursen om beboere på månen), alene fordi vi hidtil ikke har været i stand til at bekræfte eller afkræfte et udsagn inden for den diskurs. Det kræver, at den slags udsagn i princippet (og altså med nødvendighed) ikke kan verificeres.[36] Vi kan dermed opstille de to positioner således:

- Semantisk realisme: *Alle udsagn – også udsagn, hvorom det gælder, at deres verifikationsbetingelser principielt ikke kan specificeres – har en sandhedsværdi.*
- Semantisk anti-realisme*: Udsagn, hvorom det gælder, at deres verifikationsbetingelser principielt ikke kan specificeres, har ikke en sandhedsværdi.*

¶28 Hvordan passer Kant ind her? Min tese er, at Kants transcendentale idealisme implicerer en form for semantisk anti-realisme i ovenstående forstand. Min læsning læner sig dermed op af anti-realistiske læsninger af Kant, som blandt andre Gerold Prauss, Carl Posy og Guido Kreis har forsøgt sig med, selvom de dog hver især undlader at tage højde for, at Kant udvider domænet af sandhedsduelige udsagn fra teoretiske domme til praktiske (for eksempel moralske domme).

¶29 Indtil videre har jeg kun forklaret, hvad Kant mener med sandhed, men ikke med objektivitet. Kants brug af begrebet objektivitet (henholdsvis "objektiv gyldighed" og "objektiv realitet") er indimellem forvirrende. Helt overordnet er et udtryk[37] objektivt gyldigt, hvis det, som

begrebet refererer til, er *muligt*, mens et udtryk har objektiv realitet, hvis det *faktisk* findes. I *KrV* taler Kant ofte om objektiv gyldighed og realitet på en restriktiv måde ved udelukkende at tilskrive empiriske begreber og domme (eller *rene* begreber, såsom tid og rum, der er forbundet med noget empirisk) objektivitet. Men det er afgørende ikke at forveksle den udlægning af objektiv gyldighed og realitet med objektivitet *per se*. Objektivt gyldige domme er, kort sagt, sandhedsduelige domme. Det vil sige, at domme er objektive, hvis deres verifikationsbetingelser kan specificeres. Som Kant redegør for i §19 i *Prolegomena*, er objektive domme en type af domme, som alle *rationelle* væsner skal være i stand til at bekræfte eller benægte under de rette betingelser (de har "almengyldighed (for enhver)", som han skriver).[38] Det betyder, at det skal være muligt for ethvert subjekt at indtage det dømmende subjekts perspektiv. Dommen skal med andre ord være verificerbar for ethvert rationelt væsen, da det er muligt at specificere dens sandhedsbetingelser, som vel at mærke er subjekt-specifikke i den forstand, at det er nogle betingelser, som vi ikke kan være sikre på gælder for andet end menneskelig domsfældelse, men som er objektive, fordi de udgør de epistemiske og intersubjektive betingelser for at udsige sandhedsduelige udsagn. De er, så at sige, vores fælles greb på virkeligheden som et sæt af epistemisk indskrænkede betingelser, der er bestemt af begrebet om principiel verificerbarhed.

¶30 Et udtryk kan altså tilskrives objektivitet, hvis det er muligt at specificere udtrykkets anvendelseskriterier eller det, Kant kalder for "erkendelseskilder": "For at tilskrive et sådan begreb objektiv gyldighed [...] kræves der noget mere. Dette mere behøver dog ikke at søges i teoretiske erkendelseskilder, men kan også ligge i praktiske."[39] Undersøgelsen af disse praktiske erkendelseskilder, eller de "praktiske data",[40] foretager Kant i *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*).[41] Det afgørende her og nu er dog Kants metodiske greb: Han forsøger at smidiggøre begrebet om objektivitet, så det ikke kun er anvendeligt i forhold til empiriske udsagn, ved at give en form for generisk definition. Med en lettere

omskrivning af en passage fra *KpV* er noget i denne afstivede version objektivt, *hvis og kun hvis det indeholder positive bestemmelser, som er tilgængelige for alle rationelle væsner, hvilket dermed gør det til en mulig genstand (enten for erkendelsesevnen eller viljen).*[42]

¶31 Crispin Wright har givet en formulering af (dommes) sandhedsduelighed og objektivitet, som flugter en hel del med denne udlægning af Kant:

¶32 > *[T]he objectivity of judgement*: the kind of objectivity which statements have when they are apt to record, or misrecord features of the real world – features which would be appreciable by any creature possessed of appropriate cognitive powers, whatever its emotional capacities or affective dispositions.[43]

¶33 Det følger af denne udlægning af objektivitet, at udsagn inden for en bestemt diskurs er objektive og sandhedsduelige, for så vidt der findes et sæt af afgrænsende specifikationer af, hvilke typer af udsagn, der passer indenfor en bestemt diskurs (udsagn om protoner passer for eksempel ikke ind i samme diskurs som moralske udsagn), samt nogle acceptable normer eller standarder for, hvordan man bekræfter sandhedsværdien af udsagn inden for en bestemt diskurs (for eksempel standarder for korrekte partikelfysiske udsagn og standarder for sandfærdige moralske udsagn).[44]

¶34 Det indebærer den anti-realistiske, *antroprocentriske* grundantagelse, at sandhed er noget, der i en vis forstand afhænger af erkendende, assertive, normskabende subjekter – *sandhedsbetingelsesskabere*, kunne man kalde dem – som på en vis måde "bringer" sandhed til verden. Det indebærer vel og mærke ikke, at virkeligheden "derude" ikke spiller nogen rolle i forhold til sådan noget som empiriske domme, eller at der ikke ville findes kendsgerninger uden mennesker. Det indebærer heller ikke, at spørgsmål om virkelighedens beskaffenhed inden menneskelig subjektivitet kom til er meningsløse (som Quentin Meillassoux og andre har det med at skyde Kant i skoene), da vi jo kan udpege nogle relativt klare epi-

stemiske betingelser for, hvordan den slags spørgsmål kan besvares. Og det indebærer heller ikke en steril form for relativisme uden objektive standarder. Derimod indebærer det, for at låne et udtryk fra Hilary Putnam, at sandhed ikke er noget som "totally *outruns* the possibility of justification".[45] Sandhed og objektivitet skal forstås som epistemiske og normative begreber, eftersom en retfærdiggjort brug af dem afhænger af bestemte væsners kognitive og rationelle udformning. At hævde, at et bestemt udsagn er sandt, er at hævde, at udsagnet er retfærdiggjort under de rette epistemiske eller rationelle betingelser. For eksempel er det afgørende epistemiske betingelser for udsagn om den empiriske virkelighed, ifølge Kant, at deres indhold er givet direkte eller indirekte igennem en empirisk anskuelse (sanseindtryk) og indgår i kausale relationer. Og for mere specifikke typer af empiriske udsagn gælder der naturligvis specifikke (internt bestemte af den pågældende diskurs) betingelser: Betingelserne for udsagn om kvantefysik er ikke identiske med betingelserne for hverdagsudsagn om syrener, stole og stipendier.

Konklusion

¶35 I DET FOREGÅENDE HAR JEG ISÆR BEHANDLET EMPIRISKE DOMMES sandhedsduelighed og objektivitet. Det betyder ikke, som jeg forstår det, at Kant er forpligtet til den tese, at kun empiriske udsagn er sandhedsduelige eller objektive. Jeg har forsøgt at angive det, man kunne kalde for en *generisk (emne- og diskursneutral) definition of sandhed og objektivitet*. Den generiske definition indebærer, at den type af udsagn, hvorom det gælder, at det ikke er muligt at specificere deres verifikationsbetingelser, altså hvor det ikke er muligt at specificere de intersubjektive regler, standarder eller normer for udsagnets krav på objektivitet, ikke er objektive og sandhedsduelige. En sådan *normativ* teori afviser på den ene side relativistiske teorier om sandhed, der ikke kan skelne sandhed fra subjektive indtryk, og på den anden side afviser den absolutistiske teorier om sandhed og objektivitet, som forsøger at indsnævre begrebernes anven-

delse til ét bestemt diskursdomæne. Den generiske definition ekskluderer eller favoriserer ikke nogen diskurser på forhånd. Hvis man kan specificere en fælles og acceptabel norm for at hævde, at sådan noget som moralske, komiske eller æstetiske domme er sandhedsduelige og objektive (uden at reducere dem til noget andet, for eksempel neurologiske aktiviteter) er der tale om objektive diskurser. Hvordan Kant forsøger at gøre det i forhold til objektiviteten af praktiske domme (for eksempel moralske domme) vil jeg forsøge at redegøre for i en anden artikel, som også udkommer her i *Paradoks*.

Noter

1. Peter Strawson, *The Bounds of Sense* (London/New York: Routledge, 1966), 16.
2. A 226/B 273. Citater af Kant følger udgavenummer og sidenummer fra *Akademie Ausgabe (AA), Kants Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preussische akademie der Wissenschaften* (29. Vols. Berlin: de Gruyter, 1902-). Med hensyn til *Kritik der reinen Vernunft* følger jeg standardpraksis ved at referere til udgaven fra 1781 (A) og udgaven fra 1787 (B). Oversættelserne er mine egne.
3. Dette hænger sammen med Kants såkaldte "virkelighedspostulat", som indebærer en interessant form for *videnskabelig realisme*. Se A 218/B 265.
4. A 74/B 100.
5. A vii-viii.
6. A 295–296/B 352.
7. Se Marcus Willaschek, "The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate", i *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, red. Andrews Reath & Jens Timmermann (Cambridge University Press, 2010): 168–196. Som Willaschek argumenterer for, så hævder Kant ikke, at en *rationel overbevisning* nødvendigvis skal understøttes af empirisk bevis. Omvendt går Kant ud fra, at nogle assertoriske udsagn, som han i *Kritik der praktischen Vernunft* kalder for "postulater", er rationelle at fremsætte, selvom de er teoretisk uafgørbare, fordi de er praktisk nødvendige. At det er rationelt at hævde noget, som ikke kan afgøres empirisk, strider imod den logistiske positivismes verifikationsprincip.
8. "*Was ist Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstand sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt [...]". A 57–58-B 82–83.
9. A 157/B 197; A 191/B 236; A 237/B 290.

10. For eksempel Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
11. A 60/B 84.
12. A 59/B 84.
13. A 59/B 84.
14. Min udlægning af Kants distinktion mellem en "nominal" og "real" definition er inspireret af Alberto Vanzo, "Kant on the Nominal Definition of Truth", *Kant-Studien* 101, nr. 2 (2010): 147–166.
15. "[...] ein klares *Merkmal*, daran der *Gegenstand* [...] jederzeit sicher erkannt werden kann [...]" (A 241–242 ff.)
16. 9: 50.
17. A 58/B 84.
18. A 59/B 84.
19. A 152/B 191.
20. A 59–60/B 83–84.
21. En anden understregning af, at Kant var pluralist i den forstand, kommer igennem en ganske simpel betragtning af opdelingen af hans tre *kritikker*: *Kritik der reinen Vernunft* behandler teoretiske (videnskabelige) dommes objektivitet, *Kritik der praktischen Vernunft* behandler praktiske (moralske) dommes objektivitet, mens *Kritik der Urteilskraft* behandler (blandt andet) æstetiske dommes objektivitet.
22. Crispin Wright, *Truth and Objectivity* (Harvard: Harvard University Press, 1992).
23. A 191/B 236. De "formelle betingelser" refererer til Kants kategorier, såsom kausalitet.
24. A 451/B 479.
25. Anders Hansen, *Kant's Account of Objectivity* (specialeafhandling ved Aarhus Universitet, Afdeling for Filosofi og Idéhistorie, 2019), 13.
26. Ralph Walker, *The Coherence Theory of Truth. Realism, Anti-Realism, Idealism* (London: Routledge, 1989); Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"* (Humanities Press International, 1923).
27. Carl Posy, "Dancing to the Antinomy: A Proposal for Transcendental Idealism", *American Philosophical Quarterly* 20 (1983): 81–94.
28. Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
29. Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie* (München: Beck, 2004).
30. Hilary Putnam, *Words and Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 495.
31. Jeg er ikke interesseret i at forklare, hvorfor Kant ikke er forpligtet til en form for ontologisk anti-realisme eller idealisme, a la Berkeleys fænomenalisme. Dem, som hævder det, lader til at have ignoreret en række af de væsentligste afsnit i *KrV* (for eksempel A 247/B 304; A 490 ff./B 519 ff.).

32. Crispin Wright, *Truth and Objectivity* (Harvard: Harvard University Press, 1992), 4.
33. Personligt hælder jeg til, at den første og anden type af udsagn er gode kandidater til ikke-verificerbare udsagn, men ikke den tredje.
34. Michael Dummett, *Truth and the Past* (Columbia University Press, 2004), 44.
35. "Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht." A 493/B 521.
36. Se også A 496/B 524.
37. Selvom Kant ikke er eksplicit omkring det, går jeg ud fra, at han antager det, som oprindeligt blev formuleret af Gottlob Frege og ofte refereres til som *kompositionalitetsprincippet*: Den semantiske værdi af et komplekst udtryk (for eksempel en deklarativ sætning) er bestemt af den semantiske værdi af udtrykkets enkelte dele. Hvis et begreb ikke er objektivt eller sandhedsdueligt, og det indgår i en sætning, så er sætningen ikke objektiv (sandhedsduelig), mens udsagn, der indeholder objektivt gyldige (sandhedsduelige) begreber, er objektive (sandhedsduelige).
38. Et rationelt væsen skal for Kant forstås som et væsen, der ikke retter sig efter principper (for teoretiske undersøgelser eller handlinger), som ikke kan anerkendes af enhver (universelle principper). For eksempel er teoretiske (ikke praktiske!) udsagn om Guds eksistens baseret på principper, som ikke kan anerkendes af enhver, og er dermed irrationelle.
39. "Um einem solchen Begriffe aber objektive Gultigkeit [...] beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen." B XXVI ff.
40. B XXVI ff.
41. Som jeg vil undersøge i en opfølgende følgende artikel, der også udkommer i *Paradoks*.
42. 5: 47–48.
43. Crispin Wright, *Realism, Meaning, and Truth* (Blackwell, 1987), 6.
44. Jeg har ikke noget bud på en systematisk domæneteori, der konkret indbefatter, hvilke diskurser, der er kvalificerede som objektive, men det er heller ikke hensigten med artiklen. Det er dog vigtigt at understrege, at verifikationsprocesserne kan være mere ligetil inden for nogle objektive diskurser sammenlignet med andre. Det er for eksempel *prima facie* mere ligetil at afgøre sandhedsværdien af hverdagslige empiriske udsagn, fremfor moralske udsagn (hvis man antager, at moralske udsagn er objektive), alt afhængig af, hvilke moralfilosofiske sandhedskriterier man tilskriver sig. Kants morallov er mere ligetil end situationsetikerens, for eksempel. Men pointen er, at blot fordi afgørelsen af en bestemt type udsagns sandhedsværdi er kompliceret (men ikke principiel umulig), betyder det ikke, at den type udsagn ikke er objektive.

45. Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, (Cambridge: Harvard University Press, 1990), ix. Med en reference til Kant skriver Putnam samme sted: "What bothered me about statements of the sort I rejected, for example, 'There *really are* (or 'really aren't') numbers,' or 'There *really are* (or 'really aren't') space-time points,' is that they outrun the possibility of verification in a way which is utterly different from the way in which the statement that, say, there was a dinosaur in North America less than a million years ago might outrun the possibility of actual verification. The former statements are such that we cannot imagine how *any* creature with, in Kant's phrase, "a rational and a sensible nature" could ascertain their truth or falsity under *any* conditions".

Om at være en epistemologisk gæst i en anden ontologi

Frederik Boris Hylstrup Olsen

1. oktober 2020

Mine knæ er bøjede og støder op under bordets overflade. Med krum ryg, lænet over blyanter og viskelædere, strækker jeg nakken tilbage for at kigge op på tavlen. En duft af våde jakker og våde agurker hænger i den tætte, suspenderede luft. Sådan sad jeg over mange dage i mit feltarbejde, hvor jeg undersøgte, hvordan oplevelser, betydninger og praksisser af tid spiller en rolle i undervisningssammenhænge i en 2. klasse. Min metodiske tilgang til undersøgelsen lod sig inspirere af en særligt deltagende og indlevende metode, hvori jeg forsøgte at indtage en så "barne-agtig" position i felten som muligt, for på egen krop at mærke de implikationer, som tidsdisciplinerende praksisser måtte have på klassens elever. Denne metodiske tilgang var inspireret af antropologen Anna Lærke, som har anvendt en særligt deltagende rolle som metode i sit feltarbejde blandt børn i en engelsk *primary school*. Her bestræbte hun sig på at indtage en så barnlig position som muligt ved at klæde sig som børnene, spise med børnene, og stort set kun at vide, hvad børnene måtte vide, når det for eksempel angik den overordnede planlægning af skoledagen. En sådan position blandt børnene medførte ifølge Lærke, at hun i højere grad kunne mærke de disciplinære teknikker, som fandt sted i skolen, end hvis hun havde oplevet dette på afstand.[1]

¶2 Jeg må dog erkende, at jeg som gæst i denne børneagtige ontologi – hvori bestemte implikationer af tidsdisciplinerende praksisser finder sted – støder på en epistemologisk grænse for, hvor sand en følelsesmæssig og sanselig erfaring, jeg kan gøre mig, som samtidig er i stand til at afspejle børnenes sådanne erfaringer. Som epistemologisk gæst i en anden ontologi, hvorvidt kan jeg da tillade mig at udtale mig om, hvordan *et barn*, som jo netop er subjektet i min undersøgelse af tidsdiscipli-

neringens implikationer, oplever de givne situationer? Som udefrakommende, med alle de attributter, som principielt adskiller mig fra børnenes individualiteter (voksen, ikke-skoleelev, i forskningsanliggende, høj, for lange ben til stolene og bordene, ikke underlagt samme regler osv.), hvorvidt tillader en sådan andethed, som jeg da besidder, at sætte mig i børnenes sted?

At komme ind i felten – kultur, verden eller virkelighed?

¶3 MANGE ETNOGRAFISKE PRAKSISSER SØGER AT INDTAGE POSITIONER, som kan tage hensyn til den pågældende felts egentlige levede liv, et blik *on the inside*, for at kunne forstå, hvordan insiderne i denne felt forstår disses egne levede liv. I store dele af den antropologiske tradition finder man netop et insiderperspektiv. Det kan bl.a. eksemplificeres ved Lærkes indlevende deltagerobservationsmetode, og ses også i Dorothy Smiths udlægning af en praktiserende og oplevelsesmæssig institutionel etnografi[2] samt Tim Ingolds fænomenologiske vinkel på etnografisk praksis,[3] hvilket jeg senere vil komme ind på. Denne epistemologiske tilgang til at forstå en given gruppe menneskers levede liv – i mit tilfælde børnenes verden – knytter sig tæt til de drøftelser, der i de senere år inden for antropologien er blevet ført omkring forholdet mellem epistemologi og ontologi.[4]

¶4 Dette forhold tages grundlæggende til revision i den teoretiske strømning, som har vundet indpas i den antropologiske debat under samlebetegnelsen "den ontologiske vending". Den ontologiske vending betegner en samling af argumenter, iagttagelser og standpunkter, der hævder, at vi lever i "multiple ontologier", altså forskellige virkeligheder, hvori der findes forskellige former for viden, om det, der findes.[5] En sådan tilgang kan identificeres i Henare, Holbraad og Wastells argument for, at antropologer bør bestræbe sig på en antagelse af mangfoldige verdener, fremfor at tænke verden som én.[6] Dette indebærer, at antropologen skal

forsøge at tage de forskelle, som kan forekomme mellem undersøgeren og de, der undersøges, seriøst og anerkende det som en essentiel anderledeshed, når antropologen fx konfronteres med erfaringer, der er umiddelbart uforståelige. Her anses den gængse antropologiske analysestrategi som utilstrækkelig, idet den kommer til at forstå informanters udsagn som fx blot repræsentationer og symboler. En sådan analyse er i fare for at forvrænge sine informanters udsagn til blot at sige noget om, hvordan ting *repræsenterer* og *symboliserer* sociale og kulturelle fænomener, og altså ikke om, hvordan disse ting faktisk *er* for informanterne.[7]

¶5 Et prominent eksempel på den type kulturforståelse, der revideres under den ontologiske vending, kan findes hos Clifford Geertz. Geertz foreslår en kulturforståelse, som betragter menneskers adfærd i en given kultur som konstitueret af sæt af såkaldte *kontrolmekanismer*, bestående af *signifikante symboler*, såsom ord, billeder, lyde, institutioner og naturlige objekter. Disse symboler bruges til at orientere sig i verden og konstruere en forståelsesramme, således at mennesket ikke blot er efterladt til at handle kaotisk og uden retning, men kan trække på et kulturelt mønster, som er sammensat af systemer af disse meningsgivende symboler.[8] Geertz foreslår hermed et kultursyn, som betragter de ydre fysiske strukturer som bestemmelser og påvirkninger af adfærd. Et sådant kultursyn konstruerer for Geertz en felt, hvori et fremmed – nogle gange også betegnet som "primitivt" – samfund hermed må undersøges med en hensyntagen til de undersøgte fænomener og symboler og således forsøge at gøre disse forståelige og åbenbarlige for dem, der ikke umiddelbart har direkte erfaring med disse samfund.[9] Et sådant kultursyn er dog bredt kritiseret for dets inkommensurable verdenssyn, som er i fare for at 'indespærre' de studerede i definerede kulturelle enheder.[10]

¶6 Vendingen, som taler imod en repræsentationel fortolkningsmodel står imidlertid ikke uden kritik. Kirsten Hastrup kritiserer forestillingen om multiple ontologiers potentielle regressive implikationer, idet det

kan indeholde gammelkendte forestillinger at tænke de menneskelige fællesskaber, antropologer undersøger, som diskrete verdener, der bør forstås som enheder og helheder.[II] Hastrups kritik belyser hermed hvordan den ontologiske vending er i fare for at geninstallere den kulturelle essentialisme, som den f.eks. ses hos Geertz, og dermed vende tilbage til en kulturforståelse, som ikke evner at betragte menneskelige fællesskaber som dynamiske og grænseløse i tid og rum, ej heller at se verden som i konstant historisk tilblivelse. På trods af, at den ontologiske vending søger at revidere en repræsentationel fortolkningsmodel, hvilken fx kan bestå af symbolske systemer, der kun fungerer, idet alle symboler er kendt og bestemt indenfor kultursfæren, og derfor ikke stiller sig tilgængelig for den uinitierede, kan man med Hastrup altså se, hvordan vendingen risikerer netop at konstruere definerede kulturelle og "indespærrende" enheder.

Det ontologiske og epistemologiske skift – en invitation til den udefrakommende

¶7 UD FRA TESEN OM, AT VI BEBOR MANGFOLDIGE VERDENER, MÅ DEN børneverden, som jeg med egen krop forsøger at sætte mig ind i (eller ned blandt), da forstås som en distinkt verden og en ontologi forskellig fra min egen ikke-børne verden? Findes børnenes verden, børnenes ontologi? En sådan distinktion vil dog for en udefrakommende forsker umuliggøre en egentlig kropslig og sanselig erkendelsesoplevelse af den verden, man undersøger. Jeg kommer simpelthen ikke til at kunne åbne denne *black box* af følelsesmæssig erfaringsdannelse i situationen, men må i stedet stå til takke med, hvad end den teoretiske og analytiske videnskabelse kan fortælle mig om, hvordan disse følelser og oplevelser *kan* og *kunne* komme til udtryk hos feltets egentlige beboere. Jeg er dermed igen tilbage, hvor jeg startede: I min egen verden, hvor jeg prøver at skabe mening og logik i, hvad end der undrede mig på min rejse.

¶8 Dorothy Smith beskriver denne problematik som et af etnografiens uoverkommelige dilemmaer, når det drejer sig om at undersøge, hvordan "andre" mennesker oplever deres liv:

¶9 > On the one hand, if ethnographers are to properly describe a people's ways of living, they have to understand the people, must become to some degree close to and be trusted by them; on the other ethnographers are committed to betraying these confidences to outsiders who may make of what is told whatever they want. Ethnographers' descriptions represent them for others "objectively" and "as they really are".[12]

¶10 Smiths beskrivelse er meget rammende for min metodiske tilgang til min undersøgelse, hvori jeg netop søger at komme tæt på de følelser, som må eksistere i felten, og at opnå fortrolighed og samhørighed med klassens elever i det omfang, det er muligt. Der eksisterer et dilemma i på den ene side at forsøge at tilegne sig indsigt i felten med en erfarings- og oplevelsesbaseret undersøgende praksis, mens etnografien som disciplin på den anden side må forkaste disse følelsesmæssige og subjektivt oplevede erfaringer, for at kunne fremlægge 'objektive' og 'sande' beskrivelser. Smiths *institutional ethnography* beskriver en etnometodologisk tænkning, som søger at undersøge mennesker, der er underlagt forskellige institutionelle subjektiveringer og de problematikker, som knytter sig hertil, ud fra synspunkter, *standpoints,* som kan belyse disse menneskers oplevelser og aktualiteter.[13]

¶11 En institutionel etnografi stræber altså efter at skabe viden, der er oplevet som værende 'fra indersiden' af det undersøgte, fremfor at betragte det udefra. Denne metode kræver hermed et epistemologisk og ontologisk 'skift'. Det epistemologiske skift afviser en objektiv tilgang til viden og foreslår i stedet at praktisere en refleksiv og oplevende måde at se og forstå den verden, man tager del i. Det ontologiske skift består i at afvise generelle og generaliserende teoretiske forklaringer af det undersøgte, og søger i stedet at beskrive de partikulære og situerede faktiske

handlinger, som mennesker skaber deres verden af.[14] En sådan afvisning af generelle og generaliserende teoretiske forklaringer kan fx ses i opgøret med den antropologiske komparation, der herskede gennem 1980'erne og som søgte at foretage sammenligninger mellem forskellige sociale og kulturelle fænomener. Denne tilgang kritiseres blandt andre af Marilyn Strathern i hendes værk, *Partial Connections*, hvori hun forklarer udfordringen i at skelne mellem den videnskabelige kategori, der bruges til at foretage analytiske sammenligninger og det objekt, der søges sammenlignet.[15] Tanken om, at den objektive repræsentation må have form som en generaliserende teoretisk forklaringsramme, der arbejder gennem komparative analyser, udviskes således hos Strathern, da den analytiske og etnografiske viden altid må ses i sammenhæng med det politiske, kulturelle og historiske perspektiv, den produceres i. Opgøret med komparationen tænker en antropologisk analyse af en given kulturel virkelighed som en omformning af denne virkelighed, fremfor at fortolke eller repræsentere den.[16]

¶12 Smiths *institutionelle sammenhæng* er altså et felt, der først og fremmest skal undersøges indefra. Man kan således læse dette som en afgrænsning af feltens levede liv, følelser og tanker som noget, der særligt hører sig felten til og udgør en samlet fortolkning af virkeligheden, hvormed det konstituerer en distinkt ontologi. Men Smith foretager dog et greb, som så at sige 'åbner op' for udefrakommende forståelser af disse levede liv, idet hun foretager det epistemologiske og ontologiske 'skift', som således inviterer til refleksive og oplevende måder at forstå på. Etnografen får på denne måde tilladelse til at boltre sig med al sin epistemologiske bagage og opleve og praktisere de selvsamme handlinger og situationer, som konstituerer felten. Jeg betragter hermed den institutionelle etnografi som vores første indgang til at forestille os en distinkt verden, men med en invitation til en udefrakommende gæst.

Den ubegribelige felt

¶13 JEG SER DOG, HVORDAN DEN ANTROPOLOGISKE VIDENSPRODUKtion her er i fare for at møde en epistemologisk udfordring i at forstå og forklare det, som kan forekomme tilsyneladende meningsløst, uforklarligt og ikke umiddelbart logisk for feltens aktører. Hvordan undersøger man børns forståelser af det, som for dem kan forekomme ubegribeligt? Den verden, jeg undersøger, er netop ikke tydeligt defineret eller forstået af de individer, som bebor den. Der er mange udefrakommende faktorer som spiller ind, når denne verden skal 'sættes sammen'.[17] Mange af de praksisser, som eksisterer i klasseværelset og som er med til at skabe den verden, jeg undersøger, er organiserede og sat sammen af mennesker og procedurer, som børnene ikke har og måske aldrig kommer til at stifte bekendtskab med. Helt konkret kan der som eksempel nævnes meget af den tidsforvaltning, som børnene underlægges. Børnene ved, at de fx får pause klokken 10 og klokken 11.30, men de ved ikke præcis hvornår disse pauser kommer til at finde sted, da mange af dem endnu har svært ved helt at bestemme klokkeslættet, især ud fra et analogt ur med visere. Sommetider sender læreren da også børnene ud til pauser, som ikke er fast planlagte, med beskeden om, at "I kan lige tage fem minutters pause ude på legepladsen". Disse fem minutter er dog aldrig helt nøjagtigt fem minutter, og børnene ude på legepladsen lader heller ikke til at tage denne tidsmåling i særlig betragtning. I løbet af sådanne pauser begynder børnene ofte at opbygge lege, som tydeligvis er ment til at vare i længere tid end blot fem minutter. Børnene kan for eksempel starte en fodboldkamp eller begynde at tegne hinkeruder, som de ikke når at hinke i, inden de bliver kaldt ind igen. Jeg kunne – og særligt med egen baggrund som pædagogisk uddannet og med nogen erfaring i den pædagogiske profession, på den undervisende side af kateteret i undervisningssammenhænge – komme med mulige forklaringer på, hvorfor bestemte tidspraksisser bliver taget i brug, som ressourcer til praktisk at få skoledagen til at forløbe på bedste vis. Men er det netop ikke at forråde den

børneverden, jeg undersøger, når jeg med analytiske greb forsøger at finde mening i en verden, hvis logik og mening umiddelbart ikke lader sig udtrykke, selv for verdens egne aktører? Epistemologisk set ville en sådan analyse ikke stemme overens med feltens (børnenes) egen forståelsesramme. Børnene lader til at leve i og opleve en verden, hvis logik ikke er fuldt ud rationaliseret og forklaret. Forståelsen af logikker i institutionel sammenhæng trækker her på Eva Gulløvs definition af *institutionslogikker,* som betegner "det normgrundlag og de mere eller mindre erkendte rationaler, der definerer formål og fastlåser praksis i bestemte former."[18] Jeg vil med dette ikke postulere at have en bestemt viden om børnenes erfaringsverden og dermed netop overskride den epistemologiske grænse, jeg ovenfor har optegnet, men blot pointere hvordan mange forhold, der gør sig gældende for at konstituere en hel og meningsfuld undervisningsmæssig kontekst, ikke lader sig tydeliggøre for børnene. Elevplaner, skolereformer, tiltag, ledelser, rektorer, kontorer og politikere, alt sammen *deroppe*, et sted. Og eleverne *på gulvet.* Klasseværelsets logikker er organisationens logikker, samfundets logikker og politikkens logikker.

Huller i logikken og disses implikationer for empirisk analyse

¶14 OPLEVER ANTROPOLOGEN DA EN VERDEN, SOM MED SIN EGEN ontologiske meningsfuldhed fordrer sin egen analyse? Med mine lånte øjne, elevøjnene, som jeg på betinget medlemskab tilegnede mig i børnenes verden under mit feltarbejde, lod empirien mig stå tilbage med ganske lidt, når det kom til at forstå både incitamenter bag og implikationerne af de tidsdisciplinerende praksisser og strategier, som finder sted i undervisningen. Med børnenes øjne, i et forsøg på at rette den – i den antropologiske videnskabs verden – eftertragtede relativistiske synsvinkel, bliver jeg simpelthen ikke forsynet med begrundelser og rationaler. I forsøget på at anlægge en verdensrelativistisk forståelse, som der tales for

i den "ontologiske vending", fremstilles en verdensforståelse, som ikke indeholder de rationaler, der definerer de formål og praksisser, som udgør institutionens logikker. Hvis det videnskabelige udgangspunkt forudsætter, at disse "mangfoldige verdener" indeholder egne logikker, som dermed kræver egne analyser, hvor efterlades antropologen da i analysen, når der er visse 'huller' at finde i logikkerne? Finder jeg da mig selv tilbage, siddende i den lænestol, som Bronislaw Malinowski, faderen til det antropologiske deltagende feltarbejde,[19] netop rejste sig fra? Skal antropologen regrediere til den berygtede "lænestolsantropologi", som netop kritiseres for sine universalistiske, tentative analyser, der ikke formår at have øje for feltens partikularitet. Hvis den ontologiske vendings præmis om, at hver verden må forstås på baggrund af dens egen logik gennem en undersøgende praksis, der tager sit udgangspunkt fra indersiden af felten, så kommer disse undersøgte liv, følelser og tanker nu i fare for at blive sat i endnu større distance af en analyse, som er frataget både indsigt i feltens rationaler og generaliserende forståelser. Antropologen står da tilbage med et ganske snævert analytisk råderum, fanget i en limboagtig svingdør, hverken inde i eller uden for felten.

Den fænomenologiske vinkel fra et børneperspektiv

¶15 DERMED IKKE SAGT, AT EN VERDENSFORSTÅELSE, SOM UMIDDELbart udtrykker manglende indsigt i rationalet bag de ydre politiske rammer eller den institutionelle logik udelukker, at disse rammer alligevel kan være meningsfulde for børnene. Tim Ingold argumenterer for at betragte kultur som et "framework", en erkendelseskonstruktion, hvorfra man kan opfatte denne kulturs verden. Ingold låner begrebet *dwelling* fra Heideggers tekst "Building Dwelling Thinking"[20] til at beskrive en konstruktivistisk etnografisk praksis, som går imod den gængse forestilling om først at opbygge ('to build') en forståelsesramme for herefter at bebo eller dvæle ('to dwell') i denne. I stedet foreslår Ingold en

omvendt kulturel konstruktion eller 'bygning', som *først* tager sit blik i den undersøgte felt, dvæler ved denne felt, for derefter at erkende hvordan verden tager sig ud, fra dette sted.[21] Ingold fremstiller hermed forestillingen om en 'kontinuerlig verden', hvori menneskers forskellige oplevelser ikke skyldes, at de bebor separate verdener med forskellige verdenssyn, men hvor disse oplevelser snarere betragtes som forståelser af en verden, som er "the same world viewed from another vantage point within it".[22] Ingold foreslår hermed en fænomenologisk vinkel på en etnografisk praksis, som den fx ville stille sig tilgængelig fra et børneperspektiv i en 2. klasse. Meningsfulde forestillinger lader sig ikke komme til udtryk, hvis hele forståelsesrammen konstrueres (bygges) 'udefra og ind', som det ville tage sig ud, hvis vores bygning først og fremmest krævede indsigt i de ydre rammers rationaler og på denne måde ville se således ud: politiske tiltag –> institutionel logik –> mening i klasseværelset. Ingolds foreslåede omvendte konstruktion frembringer imidlertid en anden fænomenologisk vinkel, som tillader en forklaringsmodel, der så at sige 'omvender' retningen. Her ville børneperspektivet være det indledende udgangspunkt for forståelsen af mening, sidenhen de organisatoriske rammer, som – for at blive i Ingolds metafor – ville 'bygge' sig op omkring denne forståelse.

Problematiseringen af insiderperspektivet og om at tænke med rhizomet

¶16 DER KAN IMIDLERTID VÆRE FARE FOR AT FREMBRINGE ET MANGlende hensyn til de politiske rammer, som den bestemte felt er formet af, såfremt en sådan ontologisk tilgang ikke evner at italesætte disse vilkår ud fra et strengt fænomenologisk børneperspektiv. Selvom en fænomenologisk vinkel, som ville være tilgængelig fra et børneperspektiv ikke skal underkendes, ville en sådan alene dog efterlade et børneperspektiv, som lader sig stille tilfreds med fragmenterede meningsforståelser, som ikke tegner et fuldkomment billede af feltens mange interagerende

aspekter af meningsskabelse. Det kan problematiseres at tænke disse interagerende aspekter i en tilsyneladende dikotomi om på den ene side at konstruere en forståelse, som kræver indsigt i de ydre rammers rationaler for at kunne betragte disse som meningsfulde og dermed blive genstand for analyse, og på den anden side at bygge en fænomenologisk forståelsesramme 'indefra og ud', som det ses i Ingolds fremlægning af en omvendt epistemologi. Derimod kan det her foreslås at finde inspiration i en rhizomatisk tænkning af feltens mange aspekter, som eksisterende i et horisontalt netværk. Gilles Deleuze og Félix Guattari foreslår *rhizomet* som middel til at foretage en radikal forskelstænkning, som gør det muligt at forbinde hvilke som helst punkter på et ikke-hierarkisk organisatorisk plan, alt efter analytisk behov. De taler sig med dette begreb op imod dominerende tænkninger i såkaldte *trærodsstrukturer,* hvori alle logikker kan spores tilbage til en egentlig 'rod' eller oprindelse.[23] På denne måde frisætter en tænkning med rhizomet os fra at måtte betragte de meningsskabende relationer mellem organisatoriske rammer, politiske tiltag, klasseværelsets praksisser og meningsskabelser hos børnene, i en enten vertikal 'oppe fra og ned'-struktur eller en retningsbestemt 'inde fra og ud'-struktur, eller vice versa. I stedet ville disse aspekter fremkomme som et horisontalt netværk af gensidigt påvirkende aspekter, som til tider lader sit blik hvile på, hvordan bestemte ydre logikker har indflydelse på rammerne, til tider på hvordan hverdagens gøren og laden har meningsskabende betydninger hos børnene, uanset om disse begrundes i rationaler og logikker. En rhizomatisk tænkning lader os betragte verdener som nok engang mangfoldige og distinkte, men ikke desto mindre stadig forbundne i netværk og fletværk af rødder, bestående af mennesker, disses forståelser af mening og ønsker om at påvirke og forandre de sociale situationer, som både strukturerer og lader sig strukturere af de individer, som befinder sig heri.

¶17 Smith berører hvordan etnografien må have til formål at tage denne multikonstituerede forestilling om verden i betragtning:

¶18 Our directly known worlds are not self-contained or self-explicating despite the intimacy of our knowledge of them. The everyday/everynight of our contemporary living is organized by and coordinated with what people, mostly unknown and never to be known by us, are doing elsewhere and at different times.[24]

¶19 Hos Smith kan vi se, hvordan et hensyn til de organisatoriske rammer må tages i betragtning, når der søges at rette en fænomenologisk vinkel på den levede hverdag i institutionel sammenhæng. Smiths etnografi tager som tidligere nævnt imidlertid form af en forståelsesramme, som konstrueres fra indersiden af felten for dernæst at bevæge sig ud med et blik på de ydre rammer. Med en rhizomatisk inspireret tænkning kan vi så at sige 'rotere' denne erkendelsesmæssige retning, således at disse verdener, som forskellige punkter af viden, logik, meninger og rationaler fremkommer som et horisontalt, ikke-hierarkisk etnografisk blik og på én og samme tid lader sig tegne et billede af en hel institutionel sammenhæng. Det er et etnografisk greb, som kræver en noget polymorf antropolog. Det er en multilokaliseret tilgang,[25] der både søger at 'sætte sig ned' i klasseværelset med alle dets logikker og manglen på samme, dvæle ved et sådant verdenssyn og betragte med et børneperspektiv, men på samme tid med analytiske greb at løfte sig op og se, hvordan sådanne aspekter kan gøre sig gældende i et bredere organisatorisk og politisk perspektiv.

¶20 Dette har ikke været et forsøg på at tale for eller imod "den ontologiske vending" eller at komme med en færdigudviklet alternativ metodologi, men snarere en anskueliggørelse af hvordan ideen om multiple ontologier kan stille antropologen overfor mulige epistemologiske udfordringer, når hensigten er at holde en empirinær analyse af lokale forståelser, meningsskabelse og logik, når disse forhold imidlertid ikke umiddelbart lader sig komme til udtryk i empirien.

¶21 Det kan virke abstrakt og måske en kende utopisk, at tænke (for slet ikke at tale om at skulle praktisere) en rhizomatisk etnografi. Men måske

ligger den virkelighed, hvorfra vi kan drage inspiration til en sådan tænkning slet ikke så fjernt igen. For i et kontrolsamfund, hvis institutioners, virksomheders og organisationers vægge er blevet porøse og hvor læring, arbejde og dannelse betragtes i en kontinuerlig og uophørlig proces,[26] virker det således passende – hvis ikke nødvendigt – at undersøge disse forhold med en etnometodologisk tilgang, som ligeledes formår at kunne tage hensyn til de-centraliserede strukturering, forstået både som udviskningen af afgrænsede fysiske rum, mennesker og organisationer og de magt- og disciplineringsformer, som i stigende grad lader sig sive ind i alle dele og afkroge af menneskers levede liv, ikke blot inden for institutionens fire vægge.

Noter

1. Anna Lærke, "Om at vente og ikke vide: Tid og disciplin i en engelsk primary school", *Tidsskriftet Antropologi* 38 (1997), 30.
2. Dorothy E. Smith, "Institutional Ethnography", i *Qualitative research in action*, red. Tim May (Sage, 2002), 17–52.
3. Tim Ingold, "Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world", i *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge,* red. Marilyn Strathern (London and New York: Routledge, 1995), 75.
4. Steen Nepper Larsen, "Efterskrift", i *Pædagogisk antropologi: tilgange og begreber,* red. Eva Gulløv, Gritt B. Nielsen & Ida Wentzel Winther (København: Hans Reitzels Forlag, 2017), 295.
5. Astrid Grue & Christina Vega, "Introduktion: Bebor vi mangfoldige verdener?", i *Tidsskriftet Antropologi* 67 (2013), 6.
6. Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell, *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (London & New York: Routledge, 2007), 3.
7. Grue & Vega, "Bebor vi mangfoldige verdener?", 10.
8. Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", i *Schooling the symbolic animal: Social and cultural dimensions of education*, red. Bradley A. Levinson (Rowman & Littlefield Pub Inc., 2000), 26.
9. Richard J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 93.
10. Karen Fog Olwig, "Det etnografiske feltarbejde: antropologers arbejdsmark eller faglig slagmark?", i *Norsk antropologisk tidsskrift* 13, nr. 3 (2002), 113.
11. Kirsten Hastrup, "Vi bebor mangfoldige verdener – eller?", i *Tidsskriftet Antropologi* 67 (2013), 43.

12. Smith, "Institutional Ethnography", 19.
13. Smith, "Institutional Ethnography", 17–52.
14. Ian Hussey, " 'Political Activist as Ethnographer', Revisited", i *Canadian Journal of Sociology* 37, nr. 1 (2012), 9.
15. Marilyn Strathern, *Partial connections: updated edition* (Walnut Creek: Altamira Press, 2004), 73.
16. Grue & Vega, "Introduktion: Bebor vi mangfoldige verdener?", 8.
17. Smith, "Institutional Ethnography", 18.
18. Eva Gulløv, "Institutionslogikker som forskningsobjekt", i *Pædagogisk Antropologi. Refleksioner Over Feltbaseret Viden,* red. Ulla Ambrosius Madsen (København: Hans Reitzels Forlag, 2004), 54.
19. Lars Kjærholm, "Claude Lévi-Strauss", i *Antropologiske mesterværker*, red. Ole Høiris (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2007), 210.
20. Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", i *Poetry, language, thought* (New York: Harper Colophon Books, 1971), 154.
21. Ingold, "Building, dwelling, living", 75.
22. Tim Ingold, "The art of translation in a continuous world", i *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse,* red. Gisli Palsson (Oxford: Berg Publishers, 1993), 226.
23. Gilles Deleuze & Félix Guattari, "Introduction: Rhizome", i *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia* (London: University of Minnesota Press, 1987), 7.
24. Smith, "Institutional Ethnography", 18.
25. Olwig, "Det etnografiske feltarbejde", 117.
26. Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", i *October* 59 (1992), 5.

Til forsvar for øvelsen

Søren Hørning Hansen

8. oktober 2020

Dette essay er, som titlen siger, et forsvar for den aktivitetsform, vi kalder "øvelse". Først forsøger jeg at give et bud på, hvad fænomenet øvelse er. Jeg giver derefter et forsvar for øvelsen ved at argumentere for, hvorfor vi moderne vesterlændinge bør blive mere øvelsesbevidste, det vil sige bedre til at have blik for øvelsen som aktivitetsform. Dette kan læses som en kritik af moderne vestlig kultur. Slutteligt giver jeg et mere filosofisk forsvar for øvelsen ved at argumentere for, at vi mennesker som art bør blive mere bevidste om, hvad jeg anskuer som vores største og mest ekstraordinære privilegie: vores øvelseskapacitet. Dette kan læses som en kritik af, hvad jeg tror er en universel menneskelig tilbøjelighed: at tage vores øvelseskapacitet for givet.

Hvad er øvelse?

¶2 Jeg er af den opfattelse, at aktivitetsformen øvelse adskiller sig fra andre aktivitetsformer, såsom arbejde, leg, ritual og søvn, ved aldrig rigtig at være blevet etableret som et forskningsobjekt. Det, der kommer tættest herpå, er forskning i ekspertise og talentudvikling, men denne forskning er som regel ikke interesseret i øvelsen som sådan, men ser den kun som et middel til ekspertise eller talentudvikling. Det er derfor en vigtig begivenhed, at en betydningsfuld filosof som Peter Sloterdijk (f. 1947) har skrevet en bog om øvelse, *Du mußt dein Leben ändern*.[I] Her beskrives øvelse (*Übung*) som en aktivitetsform, der involverer gentagelse, formning af den øvendes habitus og en stræben efter perfektion og selvforbedring. Sloterdijk argumenterer overordnet for, at øvelsen er fundamental for den menneskelige eksistens, dels ved at hævde, at alle vores daglige aktiviteter indebærer en implicit (eller ubevidst) øvelse, for så vidt at de virker tilbage på os og former os, dels ved at gøre

forskellige ansatser til at fortolke religion og kunst som såkaldte "øvelsessystemer". I en opfølger gør Sloterdijk også ansats til at fortolke videnskab og filosofi som øvelsessystemer.[2]

¶3 Det er min overbevisning, at øvelse er en lige så fundamental aktivitetsform i den menneskelige eksistens som arbejde, leg, ritual og søvn, og det er derfor mit udgangspunkt, at øvelsen fortjener at blive gjort til et forskningsobjekt og studeret med samme interesse og flid, som man har studeret disse øvrige aktivitetsformer. I denne sammenhæng er Sloterdijks bog et værdifuldt bidrag, men den skal naturligvis ikke læses som en Bibel, det vil sige som havde den det sidste ord. Det leder mig til at pege på, at Sloterdijks bog i mine øjne har den begrænsning, at den viger uden om to spørgsmål, jeg tror er afgørende for at gøre væsentlige fremskridt i forhold til at forstå fænomenet øvelse. Dels: Hvad er forholdet mellem øvelse og andre aktivitetsformer? Dels: Hvordan er øvelse opstået evolutionshistorisk? Herunder: Er øvelsen kun udviklet hos menneskearter, eller er øvelsen (ligesom leg) også udviklet hos andre arter?

¶4 Mit eget foreløbige svar på disse store spørgsmål er i en summarisk udgave følgende: Set udefra ligner fænomenerne øvelse og ritual hinanden. Når øvelsen tager form som seriøs daglig øvelse, synes forbindelsen til ritualer at være særlig tydelig, fordi seriøs daglig øvelse synes at minde meget om et dagligt ritual: Tænk for eksempel på den buddhistiske munks daglige meditationsøvelser, løberens daglige øvelse i løb eller pianistens daglige klaverøvelser. Men hvordan kan dette tilsyneladende sammenfald mellem øvelse og ritual forstås? Ritualforskeren Catherine Bell pegede på, at et vigtigt kendetegn ved ritualet er "invarians", hvilket indebærer præcis gentagelse og fysisk kontrol, og dermed mere generelt også disciplin.[3] Dette er i mine øjne den stærkeste lighed med øvelsen: For mig at se er øvelse netop baseret på denne invarians. Dette giver os et vigtigt pejlemærke i forhold til at spekulere i, hvordan både øvelse og ritual er opstået evolutionshistorisk. Hvis øvelse og ritualer er kendeteg-

net ved invarians, sådan som Bell forstår det, synes begge at forudsætte en kognitiv kapacitet, der ifølge evolutionspsykologen Merlin Donald adskiller de tidlige menneskearter (han fokuserer på *Homo erectus*) fra primater: evnen til præcis og selvbevidst kontrol over kropslig handling, der er relateret til en vækst i de tidlige menneskearters præfontale cortex.[4]

¶5 Ovenstående leder mig til følgende bud på, hvad øvelse er: Hvor Sloterdijk synes at mene, at øvelse grundlæggende er baseret på gentagelse, vil jeg indvende, at dette må præciseres som invarians, dvs. præcis gentagelse og fysisk kontrol. Når øvelse er baseret på invarians, synes det at hænge sammen med, at man i øvelsen stræber efter en ideel form, hvilket er relateret til den perfektionisme, Sloterdijk beskriver som et vigtigt kendetegn ved øvelse. Når man øver sig i at skrive, gentager man den aktivitet at skrive på en måde, hvor man stræber efter en ideel form: Det kan for eksempel være at skrive barokt og svulstigt – og gøre det konsistent. Når man øver sig i at jonglere, gentager man den aktivitet at jonglere på en måde, hvor man stræber efter en ideel form: Det kan for eksempel være at få tre bolde til at flyve igennem luften med samme afstand og i en bestemt højde. Som disse eksempler antyder, synes invariansen i øvelsen at være en logisk følge af bestræbelsen i øvelsen på at opnå en ideel form.

Hvordan vi moderne vesterlændinge overser øvelsen

¶6 DER KAN GIVES FIRE GODE EKSEMPLER PÅ, AT VI I VESTEN HAR mistet blikket for øvelsen som aktivitetsform:

Første eksempel: Vi forveksler øvelse med arbejde

¶7 I vesten hedder det, at det kræver hårdt arbejde at blive for eksempel en god tennisspiller eller musiker, at det kræver hårdt arbejde at indfri sit talent, at det kræver hårdt arbejde at blive god til noget osv. Disse

udsagn indeholder en forestilling om, at bevidst færdighedsudvikling foregår gennem arbejde. Dette er udtryk for en forveksling af øvelse med arbejde: Bevidst færdighedsudvikling foregår ikke gennem arbejde, men gennem øvelse. Der er tale om den samme type forveksling, når det gennem de senere år blevet normalt at anskue et studie som et arbejde (heraf normen om, at man skal studere 37 timer om ugen). Studier bør ikke kategoriseres som arbejde, men som øvelse, idet arbejde er orienteret mod selvopretholdelse,[5] mens øvelse er orienteret mod selvforbedring.[6]

Andet eksempel: Vi overser øvelsens samfundsnytte

¶8 Vi er tilbøjelige til at sætte det at arbejde – betalt arbejde – lig med at være samfundsnyttig. Hvor ofte har man ikke hørt folk fremføre, at de bidrager til samfundet, fordi de har et arbejde, eller at nogle ikke bidrager til samfundet, fordi de ikke har et arbejde. Omvendt synes vi slet ikke at overveje, at øvelsen også er en samfundsnyttig aktivitetsform. Jeg har *aldrig* hørt nogen sige, at de bidrager til samfundet, fordi de øver sig, eller at nogle ikke bidrager til samfundet, fordi de ikke øver sig. Det, at vi så ensidigt forbinder samfundsnytte med arbejde og slet ikke overvejer øvelsens samfundsnytte, er mærkeligt i en dobbelt forstand: På den ene side synes der i den vestlige verden at være en stigende erkendelse af, at der findes meget endog velbetalt arbejde, hvis samfundsnytte er tvivlsom. På den anden side synes det indlysende, at øvelse ligesom arbejde også kan være en samfundsnyttig aktivitetsform. Et eksempel på øvelsens samfundsnytte kan være: Det, der gør, at folk kan blive dygtige lærere, tømrere, forskere osv., og dermed blive samfundsnyttige, er måske ikke så meget formel uddannelse, sådan som vi i dag har for vane at tro, men snarere den øvelse, der finder sted under en formel uddannelse. Et argument for dette kan være: Det at blive en dygtig lærer, tømrer eller forsker synes først og fremmest at kræve en dybdegående færdigheds- og vanetransformation, og en sådan transformation kan kun komme i stand, hvis folk investerer sig selv i en seriøs, langvarig øvelse; det lader sig ikke gøre på andre måder. Et andet argument kan være: Det forekom-

mer mig indlysende, at man ikke bliver en god og interessant forsker eller tænker ved at lade sig indskrive på en universitetsstudie, gå til forelæsninger, læse pensumlitteratur og skrive obligatoriske opgaver, men at det tværtimod sker gennem, hvad man normalt kalder "selvstudier", og hvad jeg vil kalde en selvformende, akademisk øvelse, der er styret af en stærk interesse, som ikke bare er faglig, men også personlig.

¶9 Forklaringen på det første og andet eksempel synes begge at være relateret til den høje og dominerende status, aktivitetsformen arbejde har fået i moderne tid; en udvikling Hannah Arendt (1906–1975) adresserede i bogen *The Human Condition* fra 1958. Når vi forveksler øvelse med arbejde, kan forklaringen være, at vi ifølge Arendt i moderne tid er tilbøjelige til at kategorisere al aktivitet som arbejde, det vil sige til et spørgsmål om at sikre livets fornødenheder.[7] Når vi er tilbøjelige til at anskue arbejde som den eneste samfundsnyttige aktivitet og overse øvelsens samfundsnytte, kan dette have rod i moderne politisk teori. Arendt pegede på, at der inden for moderne politisk teori er tradition for at anskue arbejde som selve kilden til fremskridt: Locke hævdede, at arbejde er kilden til ejendom, Smith hævdede, at arbejde er kilden til velstand, og Marx hævdede, at arbejde er kilden til produktivitet.[8]

Tredje eksempel: Vores perspektiv på øvelse er mærkværdigt begrænset

¶10 Der synes at være en mærkværdig begrænsning i det, vi genkender som øvelse. Hvis en fodboldspiller bruger flere timer om dagen på at spille fodbold, genkender vi det som øvelse (og vi kalder det "træning"). Og hvis en pianist bruger flere timer om dagen på at spille klaver, genkender vi det også som øvelse. Men hvis en filosof bruger flere timer om dagen på at læse bøger og være i dialog med sig selv, genkender vi det ikke intuitivt som øvelse. Og hvis en muslim bruger flere timer om dagen på koranlæsning og ritualer, genkender vi det som regel heller ikke som øvelse (hvorfor det heller ikke falder radikaliseringsforskere ind at undersøge islamisk radikalisering som en øvelsesproces). Her ser man en begrænsning i det, vi genkender som øvelse: Vi genkender intuitivt sport og

musik som øvelsesformer, men vi genkender ikke intuitivt filosofi eller religion som øvelsesformer. Denne begrænsning er svær at retfærdiggøre, da det virker usandsynligt, at fodboldspillerens eller pianistens aktivitet i højere grad skulle indebære øvelse, det vil sige i højere grad skulle indebære en udvikling og formning af færdigheder og vaner, end filosoffens eller muslimens aktivitet. Det er her interessant at bemærke, at man i Antikken synes at have haft en mindre begrænset forståelse af øvelse. Filosofihistorikeren Pierre Hadot har argumenteret for, at grækerne forstod og praktiserede filosofi som en øvelsesform, hvilket han kaldte en "spirituel øvelse",[9] og at det primære mål følgelig ikke var at teoretisere, men at gennemgå en habitustransformation.[10]

¶11 Forklaringen på dette eksempel kan nok delvist gives ud fra følgende heuristiske regel: Jo mindre en øvelsesform udvikler konkrete og synlige færdigheder, jo sværere har vi ved at genkende det som en øvelsesform. Når vi intuitivt genkender sport og musik som øvelsesformer, er det, fordi øvelse i disse disciplintyper udvikler færdigheder, der er meget konkrete og synlige. Når vi omvendt er mindre tilbøjelige til at genkende fx filosofi og religion som øvelsesformer, er det, fordi øvelse i disse disciplintyper udvikler færdigheder, der som oftest er mindre konkrete og synlige i deres karakter, hvorfor vi har sværere ved at genkende disse øvelsesformer.

Fjerde eksempel: Øvelse er overset i nutidens pædagogiske diskurs

¶12 Pædagogisk virksomhed indebærer en implicit ambition om, at de pædagogiske subjekter skal gennemgå en (mere eller mindre dybdegående) færdigheds- og vanetransformation, og det forekommer derfor indlysende, at øvelse er en vigtig og uundværlig pædagogisk teknik. Dette synes også at være blevet anerkendt af store pædagogiske tænkere: Aristoteles hævdede, at dyd læres gennem øvelse (*askesis*),[11] Kant hævdede, at dømmekraft læres gennem øvelse (*Übung*),[12] og Montessori hævdede, at uafhængighed læres gennem øvelse (*esercizio*).[13] Men som pædagogiske forskere har bemærket, er fænomenet øvelse overset i nutidens pædagogiske

diskurs.[14] Dette kan underbygges af det tankevækkende forhold, at i otte nyere danske pædagogiske håndbøger, publiceret i perioden 2003–2017, nævner ingen af dem *øvelse*, *træning*, eller *gentagelse* i deres indeks.[15]

¶13 Forklaringen på dette eksempel kan være, at nutidens pædagogiske diskurs har erstattet øvelsesbegrebet med læringsbegrebet: Hvor man tidligere forklarede færdigheds- og vanedannelse ud fra øvelse, forklarer man det nu ud fra læring. Læringsbegrebet er dog en dårlig erstatning for øvelsesbegrebet, for det at udvikle færdigheder og vaner sker ikke gennem læring *per se*, men kun gennem den specifikke læringsform, der hedder øvelse. En anden forklaring kan være indflydelsen fra det engelske sprog, der i nogen grad kan siges at være blevet det pædagogiske sprog: Betydningen af det græske *askesis*, det italienske *esercizio* og det tyske *Übung* (som det danske *øvelse* kommer fra) går let tabt, når det oversættes til det engelske *practise*, fordi dette ord både kan betyde øvelse og praksis.[16]

Hvorfor vi som art bør blive mere bevidste om vores øvelseskapacitet

¶14 MENNESKETS STØRSTE PRIVILEGIE ER DETS ØVELSESKAPACITET: Hermed giver jeg udtryk for et syn på mennesket, der falder under det, man kan kalde en "excesontologi".[17] Vores øvelseskapacitet er som minimum betinget af tre forhold: For det første vores indledningsvist nævnte evne til præcis og selvbevidst kontrol over kropslig handling, der muliggør den invarians, øvelsen er baseret på. For det andet vores hjernes høje grad af plasticitet (formbarhed), der muliggør, at vi via gentagen interaktion med vores miljø kan udvikle og ændre vores færdigheder og vaner.[18] For det tredje, at vi fra naturens side er udstyret med to typer følelse, der synes at danne forudsætning for, at vi overhovedet kan have et ønske om selvforbedring og for den oplevelse af en "vertikalspænding" Sloterdijk knytter til øvelse:[19] Dels er vi udstyret med følelsen væmmelse,[20] der gør, at vi ønsker at distancere os fra det, vi genkender som dårligt, for

eksempel det vulgære, profane eller uvidende; dels er vi udstyret med følelsen beundring,[21] der gør, at vi ønsker at nærme os det, vi genkender som godt, for eksempel det noble, hellige eller vidende.

¶15 Vores øvelseskapacitet har dog et kedeligt "men": Ligesom at mennesker, der vokser op i et privilegeret miljø, ofte er tilbøjelige til at være blinde over for deres privilegier og tage dem for givet, er mennesket som art tilbøjelig til at være blind over for ovenstående privilegie og tage det for givet. Snarere end at værdsætte vores øvelseskapacitet er vi tilbøjelige til at fantasere om, hvor dejligt det ville være at have fuglenes privilegie, det vil sige at kunne flyve, selvom vores privilegie, i mine øjne, er mange gange mere ekstraordinært og værdifuldt end fuglenes.

¶16 De ovenstående modsatrettede kendsgerninger kan eksemplificeres ved de to grupper af mennesker, Sloterdijk beskriver.[22] Menneskets øvelseskapacitet kan ses eksemplificeret ved den minoritet af mennesker som Sloterdijk tager parti for: dem, som ikke er tilfredse med at være, hvad de er, og derfor vælge at leve "det øvende liv" – det liv, hvor man gør oprør mod ens såkaldte "første socialisering" ved at bryde med sit gamle, ordinære liv og går fra være formet af sine omgivelser til at blive selv-formende.[23] Den kendsgerning, at mennesket er tilbøjeligt til at tage sin øvelseskapacitet for givet, kan eksemplificeres ved det flertal af mennesker, Sloterdijk med Nietzsche kalder "de sidste mennesker": dem, som er godt tilfredse med at være, hvad de er, i kraft af deres første socialisering.[24]

¶17 Ligesom det klæder privilegerede mennesker at være bevidste om og taknemmelige for deres privilegier, vil det klæde os mennesker som art at blive mere bevidste om og taknemmelige for vores store privilegie: vores øvelseskapacitet. Jeg vil afslutningsvis give tre gode grunde til, hvorfor vi har grund til at være bevidste om og taknemmelige for dette privilegie og således bør stoppe med bare at tage det for givet:

1) "Det, som er stort ved mennesket, er, at det er en bro og intet mål",[25] hævdede Nietzsche. Det, der synes at danne forudsætningen for denne

bro, er vores øvelseskapacitet, og i Sloterdijks terminologi kan det anskues som en bro mellem det, vi er i kraft at vores primære socialisering, og det, vi kan blive gennem det øvende liv. Således kan vi i dette perspektiv takke vores øvelseskapacitet for menneskets storhed.

2) Vi kan også takke vores øvelseskapacitet for, at det heldigvis ikke kun er dem, der er født med særlige fortrin i form af enten begavelse eller skønhed, der kan blive til genstand for beundring: Gennem en investering i en seriøs, langvarig øvelse kan det individ, der ikke er født med nogle af disse fortrin, blive til genstand for en beundring, der er dybere end den beundring førstnævnte to grupper automatisk er til genstand for.
3) Endeligt kan vi takke vores øvelseskapacitet for, at øvelsen er en stærk kilde til mening, måske en af de allerstærkeste kilder til mening, mennesket har fundet. Noget af det, der gør øvelsen meningsfuld, synes at være den invarians, øvelsen er baseret på. Som Richard Sennett har observeret, kan en streng og hyppig gentagelse af en aktivitet skabe en særlig intensitet: Vi kan blive særligt opmærksomme på detaljerne og begynde at værdsætte aktivitetens kendetegn, for eksempel kropslige bevægelser, ord, lyde osv.[26]

Noter

1. Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009).
2. Peter Sloterdijk, *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010).
3. Catherine Bell, *Ritual perspectives and dimensions* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1997), 138.
4. Merlin Donald, *A Mind so Rare* (New York & London: W. W. Norton & Company), 270.
5. Hannah Arendt, *The Human Condition* (The University of Chicago Press, 1998), 79.
6. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 587.
7. Arendt, *Human Condition*, 126.
8. Arendt, *Human Condition*, 101.
9. Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Harvard University Press, 2002), 6.
10. Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, 274.
11. Aristotle, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, oversat af R. C. Bartlett & S. D. Collins (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

12. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997).
13. Maria Montessori, *Montessori Metoden – Videnskabelig Pædagogik som anvendes for Børn i Montessori-Skolerne*, oversat af C.A. Bang (København: V. Pios Boghandel, 1917); Maria Montessori, *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'Educazione Infantile nelle Case dei Bambini* (Roma: Maglione & Strini, 1918).
14. Alexander von Oettingen, *Almen didaktik – mellem normativitet og evidens* (Hans Reitzels Forlag, 2016), 107; Thomas R. S. Albrechtsen, *Øvelse i undervisningen* (København: Akademisk Forlag, 2019), 8.
15. De otte pædagogiske håndbøger, der hverken nævner øvelse, træning, eller gentagelse i indekset: J. Bjerg (red.), *Pædagogik – en grundbog til et fag* (København: Hans Reitzels Forlag, 2003); H. Dorf & J. Rasmussen (red.), *Pædagogisk sociologi* (Hans Reitzels Forlag, 2014); T. Ellegaard & P. Østergaard Andersen (red.), *Klassisk og moderne pædagogisk teori* (Hans Reitzels Forlag, 2007); T. Erlandsen, N.R. Jensen, S. Langager & K.E. Petersen (red.), *Socialpædagogik – en grundbog* (Hans Reitzels Forlag, 2013); P.F. Laursen & H.J. Kristensen (red.), *Gyldendals pædagogikhåndbog: otte tilgange til pædagogik* (Gyldendal, 2013); A.K. Ljungdahl, J.A. Lysgaard & O. Tafdrup (red.), *Uddannelsesvidenskab – en kritisk introduktion* (Samfundslitteratur, 2017); K. Nielsen & L. Tanggaard, *Pædagogisk psykologi – en grundbog* (Samfundslitteratur, 2012); A.V. Oettingen, *Almen pædagogik: pædagogikkens grundlæggende spørgsmål* (Gyldendal, 2010).
16. Se også Kenneth Aggerholm, *Talent Development, Existential Philosophy and Sport: On Becoming an Elite Athlete* (Abingdon: Routledge, 2015), 53.
17. Steen Nepper Larsen, "What is Education? – A critical Essay", i *What is Education? – An Anthology of Education*, redigeret af A. B. Jørgensen, J. J. Justesen; N. Bech, N. Nykrog & R. B. Clemmensen (København: Problema, 2017), 164.
18. Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain – The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 140.
19. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 28.
20. Jonathan Haidt, "Higher Ground", *Psychotherapy Networker* 30, nr. 1 (2006): 1–8.
21. Sara B. Algoe & Jonathan Haidt, "Witnessing excellence in action: the 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration", *The Journal of Positive Psychology* 4, nr. 2 (2009): 105–127.
22. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*. Se også Hans Jørgen Lundager Jensen, "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, nr. 1 (2013): 81.
23. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 338.
24. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern,* 276.
25. Lundager Jensen, "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater", 80.
26. Richard Sennett, *Together – The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), 90.

Det perfekte offer: Overføringens tragedie

Brian Benjamin Hansen

15. oktober 2020

Overføring har at gøre med noget af det allermest besværlige i psykoanalysen. I den betydning af fænomenet, jeg knytter an til her, har overføring at gøre med analysandens følelsesmæssige investering i analytikeren. I en psykoanalyse bearbejder analysanden sig selv i forhold til et spørgsmål om, hvem han eller hun er for andre, heriblandt også, og måske endda på en særlig måde, for analytikeren, og i det lys er det ikke så underligt, at analytikeren er medimpliceret i analysandens ubevidste begær. Det gør det dog ikke mindre besværligt. Særligt ikke, når en af de mest hyppige affekter i overføringen er kærlighed, hvilket Freud meget tidligt opdagede og teoretiserede under betegnelsen "overføringskærlighed".[1] Situationen, hvor analysanden forelsker sig i analytikeren, har både foruroligende og komiske aspekter, som Freud siger det, og den kalder med sine vanskeligheder på yderligere teoretisk udredning. Hvorfor er det, at analysander næsten mekanisk forelsker sig i deres analytikere i takt med analysens forløb?

¶2 Jacques Lacan har givet den generelle definition på overføring, at det er, når man tiltror nogen eller noget en viden, der relaterer til én selv, men som man ikke selv er i besiddelse af; en viden, som er så vigtig, at den tager form af en "indre skat" i analytikeren eller et kærlighedsobjekt, man gerne vil have fingre i. Vi er som subjekter udleveret til en grundlæggende tvivl om helt basale ting i vores tilværelse: Hvad ønsker jeg mig egentlig? Hvad er der galt med mig? Og overføring er, at subjektet orienterer sig i forhold til en anden, som "formodes at vide", som Lacan siger det.[2] Som sådan kan overføring optræde i mange forskellige sociale bånd, mellem patient og læge, mellem studerende og underviser osv. I den psykoanalytiske praksis hos Freud og Lacan opfattes overføring dog

som et tveægget sværd: På den ene side skal der overføring til, hvis analysen skal i gang, og der må være et niveau af viden, som tilskrives analytikeren. På den anden side står overføringen i vejen for, at analysanden i sidste ende selv kan "overtage" sine problemer: Analytikeren må afmonteres som den, der formodes at vide. Analytikeren er ikke i besiddelse af svaret på gåden om tilværelsens mening, og ikke engang hvordan jeg slipper af med mine symptomer; analysen fremkalder egentlig blot symptomerne, tillader dem at være der og spille sig ud. Overføring er dermed en betingelse for analyse, men også en barriere, hvis den fikserer analysanden i forhold til analytikeren.

¶3 Hvad sker der, hvis man bedriver psykoanalyse uden at tage hensyn til overføringen? Var det ikke netop det, der skete for Joseph Breuer i den berømte første psykoanalyse, da han analyserede Anna O.? Anna O. reagerede på analysen med en voldsom forelskelse, som Breuer ikke magtede at forholde sig til, som man kan læse i Ernest Jones' udlægning af historien.[3] Hvis overføringen ikke analyseres, dukker den op igen som et monster: Analytikeren skyder patientens symptomer ned, men et sidste afgørende kompleks dukker op, nemlig analysandens libidinøse tilknytning til analytikeren. Men der er måske en brug af overføringen, som er endnu mere alvorlig, nemlig når man behandler nogen ved direkte at udnytte overføringskærligheden. Det kan man gøre, hvis man som behandler (og som terapeut, psykolog osv.) placerer sig mageligt i overføringsrelationen og bruger den til at lede patienten ind på de veje, man finder mest fornuftige eller hensigtsmæssige. Her opgives det analytiske til fordel for det vejledende, og for Freud og Lacan beløber det sig til det, de kalder "suggestion", dvs. en form for manipulation med patienten.

¶4 Jeg vil i det følgende behandle P1 Dokumentar-podcasten "Det perfekte offer II", redigeret af Emil Eusebius Olhoff-Jakobson, der udkom mellem d. 21. februar og d. 8. marts 2019.[4] Podcasten beskriver et psykoterapeutisk forløb, der er stærkt præget af suggestion, og som udvikler sig i en særdeles voldsom retning. Med baggrund i en analyse af det, som

udspiller sig i dette forløb, og med de forbehold, der knytter sig til, at vi kun præsenteres for et udsnit af historien, vil jeg hævde, at der er en del at sige om, hvordan overføring kan komme til at fungere som en barriere for analyse. Det er naturligvis ikke alle former for psykoterapi, der abonnerer på hverken Freud eller Lacans begreb om analyse, men min pointe er alligevel, at man kan undersøge nogle af podcastens udsagn og beskrivelser på en nuanceret måde ved hjælp af begreber såsom overføringskærlighed, suggestion osv. Alle er formodentlig enige om, at behandleren i det forløb, der præsenteres i podcasten, bruger overføringen forkert, endda på en meget grov måde, men det svære spørgsmål handler måske ikke så meget om at pege på det forkerte, men om at analysere, hvordan og hvorfor det går galt, og hvilke andre veje, det ville være muligt at tage i forhold til overføring. Overføring er som sagt besværlig. Dét viser podcasten, hvorfor den er det oplagte omdrejningspunkt for en metapsykologisk diskussion om overføringens status.[5]

Saras historie

¶5 I "DET PERFEKTE OFFER II" TRÆDER OVERFØRINGEN FREM SOM EN moderne tragedie. Vi følger Sara, der kommer i behandling hos en psykolog, og som efter en række hændelser, der involverer både forførelse og trusler, ender med at blive psykologens sexslave. Der er meget i denne historie, som er spektakulært, og som indeholder fatale menneskelige og institutionelle svigt. Men der er også noget, der kalder på en dybere refleksion: Hvordan kan det være, at det overhovedet kan lade sig gøre for en patient, hvis lidelser drejer sig om seksuelle overgreb i barndommen, seksuelt at underkaste sig sin psykolog? Hvad er der, der gør, at psykologen kan manipulere hende til at blive sin sexslave? Og på hvilke måder misbruger psykologen konkret sin magt? Hvad består magtmisbruget i?

¶6 "Den her mand valgte jeg at stole på", som Sara siger det i podcastens allerførste afsnit, "og så gudhjælpemig, om han ikke udsætter mig for

nøjagtig alt det, jeg var mest bange for".[6] Sara møder psykologen på et kursus i forbindelse med sit arbejde, hvor han slår hende som en meget karismatisk person. Hun tænker, at han måske kan hjælpe hende. Hun lider, som en psykiater tidligere i hendes liv har beskrevet det, af angst-symptomer af PTSD-lignende karakter og har mareridt og genoplevelser af talrige traumatiske episoder fra fortiden. Saras kontakt til den karismatiske psykolog udvikler sig til et individuelt terapeutisk forløb, der især indeholder øvelser med meditation og mindfulness-teknikker, så hun kan lære at kontrollere sin angst og bringe alarmberedskabet ned.

¶7 I podcasten beskriver Sara imidlertid, hvordan det at begynde på mindfulness er "meget, meget voldsomt" for hende. Hun skal lære at rumme sin angst og ikke flygte fra den. Men Saras historie er særdeles brutal, og den "tilværelsens ulidelige lethed", som horder af mennesker søger sig kureret for ved hjælp af buddhistiske ritualer og spirituelle øvelser, kendetegner ikke Saras situation. Saras barndom var dysfunktionel, med en mor, der til tider låste Sara inde på badeværelset i timevis. En venlig fiskehandler, som Sara knyttede lidt kontakt til, viste sig fra en ubehagelig side, da han en dag trak hende ud bagved og tungekyssede den 11-årige pige, mens han rørte ved hendes kønsorganer. Senere var Sara i et voldeligt forhold og mistede sit ufødte barn, da hendes mand slog hende. Men psykologen insisterer på sine teknikker. "Han lægger på intet tidspunkt skjul på, at han har nøglen til at løse det her. At alt hvad der sker, det er rigtigt, og at det går meget bedre, end han havde forventet – og hvis vi bare bliver ved sådan her, så bliver alting godt".[7]

¶8 Og der begynder at ske noget, selvom det måske er en smule tvetydigt, hvad det egentlig er, der sker. Sara får det bedre for første gang i meget lang tid. Hun og psykologen får vendt nogle vigtige ting omkring hendes forhold til dominerende mænd.[8] Saras overvægt konfronteres også, og hun taber sig. Det hele vender. Hun begynder at løbe, hun begynder faktisk at træne og løbe helt vildt. Set i retrospekt kan man sige, at der er noget plaget over Saras nye tilgang til sit liv, selvom hun på

overfladen virker mere sund og "normal". Som hun selv formulerer det om sit løb: "Jeg stiller mig ved start, og jeg tænker på alt det, jeg er allermest bange for, og så løber jeg".[9] Det tvetydige ved fremgangen ligger ikke mindst i forholdet til psykologen: Selvom målet med behandlingen egentlig var, at Sara skulle blive i stand til selv at håndtere sine problemer, er udfaldet blevet, at Sara tænker, at psykologen kan klare det for hende. "Han bliver sådan et fix",[10] som hun siger det. Hun opfatter det som om, psykologen har styr på det, og at det handler om at være hos ham, fordi han ved, hvad der skal til. Han bliver en slags faderfigur, siger hun, som rydder op i det hele og beskytter hende. Fra sin side smigrer psykologen Sara med, at det er det mest meningsfulde behandlingsforløb, han nogensinde har haft. Afhængigheden af psykologen "kommer lige så stille, i og med at jo mere anerkendende, han er over for mig ... at det har jeg bare ikke oplevet før".[11]

¶9 Psykologen begynder efter et stykke tid at indføre et fysisk aspekt i behandling: krammet. Sara stivner de første gange, psykologen krammer hende. Men psykologen opfordrer Sara til at blive i omfavnelsen. For Sara er det skræmmende, men der er på den anden side også noget dejligt i det. Det er ambivalent. Imens går psykologen tættere og tættere på hende rent personligt. Han fortæller hende, at de er ens, at han også har været udsat for overgreb. Sara oplever ham som charmerende. Hun bliver betaget af ham – hun var det nok allerede fra begyndelsen, men nu er samhørigheden bragt til et klimaks. "Hver gang, jeg tvivler, så tænker jeg, at det er fordi, jeg simpelthen ikke forstår det – han vil mig det jo kun godt".[12] Som hun formulerer det: "Han kunne bare et eller andet...", "Han kunne få mig til at føle, at jeg var en verdenskvinde og kunne det hele, og at jeg var omdrejningspunktet i hele hans liv".[13]

¶10 Men fremgangen vender sig igen om i det modsatte. Alt det, Sara er angst for, er blevet fremkaldt igen. Hun har voldsomme mareridt, hun skærer i sig selv og har selvmordstanker. Mindfulness virker ikke, men nu virker flugt heller ikke. Alt det forfærdelige er der. Men der er også

den person, som Sara er knyttet helt tæt til: psykologen. "Det er ham, der er løsningen",[14] oplever Sara, at psykologen siger. Krammet, som psykologen giver ved sessionernes begyndelse og slutning, får en ny rolle. Det bliver nu givet som belønning, når Sara har arbejdet med noget, der er svært. Og psykologen går endnu videre ad den sti, der handler om at balancere det forfærdelige med det omfavnende: Sara skal gennemleve nogle af de ting, hun har været udsat for i sin barndom. Hun skal blandt andet gennemgå, genfortælle og dermed gennemleve det overgreb, der blev begået af fiskemanden. Det gør hun i en session af særligt lang varighed, hvor hun ligger med hovedet i psykologens skød. Denne episode, der finder sted en fredag, fører til, at Sara er nødt til at kontakte psykologen i løbet af weekenden: Som resultat af sessionen er hun dybt rystet og angstplaget. Psykologen inviterer hende hjem til sig selv og holder om hende. Senere inviterer han hende med i seng. Da de har ligget der lidt, fortæller psykologen Sara, at han er nødt til at sove et andet sted, fordi han får for meget lyst til sex. Sara kan ikke holde ud, at han ikke er der, og giver ham sex. Og herfra eskalerer det seksuelle forhold, der til sidst ender med, at psykologen udfører "seksuel lydighedstræning" med Sara og beder hende om at møde op til private sessioner uden tøj på.

Overføring og viden

¶11 SARAS HISTORIE ER TRAGISK, MEN YDERMERE LIGGER DER OGSÅ EN tragik i hele den relation, der udspiller sig mellem hende og psykologen. Det er tydeligt, at der er overføringskærlighed på spil, men det er også tydeligt, at psykologen behandler denne kærlighed på en dybt uproduktiv måde. Måske er det endda sådan, at overføringen er skævvreden fra begyndelsen; at den strukturelt fungerer forkert og egentlig mest har form af suggestion.

¶12 Som nævnt opfattes det i den lacanianske psykoanalyse sådan, at analysen ikke kan komme ordentligt i gang, hvis ikke der er overføring. Hvis ikke patienten tror på, at lægen eller analytikeren ved noget, han eller

hun ikke selv ved, kan forløbets energi ikke etableres. Men der er forskel på viden. Den viden, som Sara tilskriver psykologen, synes at være komplet. Det er en positiv viden om, hvordan man skal tænke, hvilke øvelser man skal lave, hvordan man skal se ud osv., som Sara kan indrette sit liv efter. Det er en række modeller, som tilbyder sig for det sårbare subjekt, der griber ud efter dem som redningskranse, taknemmeligt beundrende redningsmanden. Psykologen er tydeligvis ikke lacaniansk psykoanalytiker, men en del af den skole, der opfatter kognitiv træning og adfærdsterapi som vejen frem. Psykologen suggererer, fordi han kommer med helt konkrete forslag (som på engelsk, "suggestions") til, hvordan patienten kommer videre, og belønner patienten med ros, kram og anerkendelse, når det lykkes. Viden og kærlighed indgår her i en særlig magtfuld koalition.

¶13 Hos Lacan er der tale om, at viden behandles på en anden måde. Som subjekter strides vi som nævnt alle med en række grundlæggende spørgsmål, som vi efterspørger svar på. Den lacanianske psykoanalyse formulerer det på den måde, at subjektets selvforhold altid er bestemt ved dets forhold til den Anden. Svaret på, hvad jeg skal bruge mit liv til, hvordan jeg skal begære osv., finder subjektet aldrig blot i sig selv, men i den Anden, eller i det mindste søger subjektet at konstruere nogle svar ud fra, hvad den Anden forestilles at måtte mene eller tænke. I analysen indtager analytikeren først og fremmest positionen som denne Anden, hvortil alle spørgsmål kan stilles og alle associationer tillades. Analytikeren tilbyder sig som en Anden, der kan danne baggrund for en undersøgelse af alle de betydende andre, som subjektet har søgt og søger at konstruere nogle rammer og svar ud fra. Det betyder helt konkret, at analysanden i løbet af analysen gennemspiller en række tidligere situationer, hvor analytikeren fungerer som en slags stand-in for analysandens betydende andre, skiftevis forældre, venner, elskere osv., eller for de ubevidste tanker og fantasier, der knytter sig til disse personer.[15] Mere strukturelt er det analytikerens opgave at være en generel Anden, der må for-

holde sig åben og modtagelig for alle analysandens enigmatiske relationer. Analytikeren må hele tiden lytte til analysandens tale et andet sted fra, som trækker analysanden videre i sin undersøgelse af sig selv. Analytikeren behøver netop ikke på forhånd at have de svar, som analysanden efterspørger; snarere skal analytikeren egentlig blot vise analysanden mangfoldigheden af de svar, han eller hun allerede ubevidst har konstrueret. Ikke for at vise, hvordan de alle er utilstrækkelige, og hvordan analytikeren har et bedre svar, men for at vise, hvordan disse svar allerede virker som den ramme, subjektet lever sit liv igennem.

¶14 Den viden, analytikeren ligger inde med, er på det ubevidstes niveau, eller rettere er den en slags negativ viden: Ved at indtage stedet for analysandens enigmatiske relationer, dvs. som Anden for subjektet, siger analytikeren blot, at "der er ting, du ikke ved (eller vil vide af) om dig selv, men som alligevel kun du har adgang til". Analytikeren må i analysen indtage stedet for analysandens ubevidste viden om sig selv, ikke for at komplettere analysanden med denne viden, men for at tilskynde analysanden til selv at analysere. I en vis forstand ligger det ubevidste "derude", i relationen mellem subjektet og den Anden, men det er stadig subjektet, som skal leve med dette ubevidste, og analysen forsøger ikke at reducere eller fjerne det ubevidste, men snarere at optegne det. I analysen skabes næsten et slags virtuelt kort over det ubevidste, som et slags "indre udland", som subjektet kan begynde at orientere sig i forhold til, ligesom også de afgørende huller, symptomer og traumer placeres på kortet eller befinder sig der, hvor kortet slår folder. Analysen handler netop om at give subjektet adgang til den viden, som først kan optegnes med analytikerens hjælp, men som egentlig allerede var der på forhånd. Hele ideen er egentlig blot at give analysanden adgang eller kendskab til sit eget ubevidste.

¶15 Hos Lacan hedder det som nævnt, at analytikeren er "subjektet, der formodes at vide". Der er et spil mellem at analytikeren må acceptere, at analysanden tilskriver ham eller hende viden, og at analytikeren må

arbejde på at lade denne vidensposition virke som en motor for subjektets eget arbejde med sig selv. Analytikeren må derfor ikke overfuse analysanden med fortolkninger, men skabe rummet for, at analysanden selv kan fortolke. Videre er det heller ikke analytikeren, der skal definere analysandens fremskridt, men analysanden selv. Overføringens tragedie er, når én træder frem som helten, der løser problemet for en sårbar patient. Overføringens tragedie kan på mange måder umiddelbart fremstå som en succes, når patienten, som i Saras tilfælde, pludselig spejler sig i den store, kloge psykolog, der kan forklare det hele, og som kan løse alle udfordringer. Men prisen er afhængighed.

Kram og kærlighed

¶16 DER ER I DEN FORBINDELSE NOGET INTERESSANT VED "KRAMMET" i historien om Sara. Det var et væsentligt øjeblik i psykoanalysens historie, da man ophørte med berøringer, og analysen blev til talekur (med analysanden på briksen og analytikeren bag ved, ude af synsfeltet). Freud og Breuer havde tidligt arbejdet med håndspålæggelser i deres eksperimenter med hypnose, men noget fungerede ikke rigtigt sådan: Psykoanalysen er, som den slovenske filosof Mladen Dolar har formuleret det, skabt på baggrund af en fundamental accept af et "ikke røre!"[16] Ødipuskomplekset er i psykoanalysens optik netop en historie om dette: Barnet får at vide af faderen, at det skal holde fingrene fra moderen; her er det første "niks pille", og således opstår det ubevidste, som heller ikke kan røres, forholdet til den urørlige Anden osv. Alle berøringer i psykoanalysen sker ifølge Dolar på betingelse af en afstand, der allerede var der fra begyndelsen: På en måde handler en psykoanalyse om at komme overens med det, at man ikke kan røre (moderen, det ubevidste, den Anden). Psykoanalysen handler om en distance, som genfindes i distancen mellem analysanden og analytikeren; den genfindes også i distancerne, pauserne, bruddene osv. i det, analysanden siger. Det er i det, Dolar kalder snittet, at en virkelig berøring af analysandens fremme-

de kerne finder sted.[17] Og her dur det ikke at skyde genvej med et godt, hjerteligt kram. Tværtimod. Krammet foregiver, at der findes en Anden, som "har dig", som åbner sig for dig, som omfavner dine problemer. Krammet siger, at du gerne må røre, at du *kan* røre, at du kan finde dig selv gennem den Anden. Det accepterer psykoanalysen ifølge Freud, Lacan og Dolar ikke. Samtidig er krammet også potentielt omklamrende: Når en anden persons arme klynger sig omkring mig, er jeg fanget her. Jeg bliver holdt fast på en bestemt måde, sådan som den Anden vil have mig. Krammet som belønning er den ultimative hån mod analysanden (der i det tilfælde behandles som et lille barn): Når du gør, som jeg siger, gør du dig værdig til min kærlighed og omsorg. Samtidig er der i tilfældet med Sara noget med krammet, der har en ubehagelig relation til det, hendes problemer handler om: Er Sara ikke netop en patient, hvis lidelse handler om, at hendes grænser, hendes zone for ikke-berøring, i barndommen er blevet overskredet voldsomt?

¶17 Overføringens tragedie handler også om psykologens selvovervurdering og narcissistiske nydelse ved behandlingens succes. Psykologen fremtræder som selve "nøglen" til behandlingens lykkelige udfald, som Sara formulerer det. Han er "løsningen". Alt, hvad der sker i det terapeutiske forløb, drejer sig implicit om psykologen: Han fremtræder med en positiv viden, en sikkerhed og charme, der forfører patienten ind i en tro på, at alt bliver godt. Han indtager det, man i den lacanianske psykoanalyse ville kalde en fallisk position; han er den, der ved, hvordan tingene skal gøres, og som har det, der skal til for at gøre det. Også for Lacan har analytikeren naturligvis en andel i behandlingens forløb, men spørgsmålet om, hvad det er, analytikeren egentlig giver, er noget mere kompliceret. Analytikeren giver som nævnt ikke noget konkret, dvs. en bestemt viden om, hvordan man skal leve sit liv og komme omkring sine udfordringer; alt, hvad analytikeren giver, er i virkeligheden blot en lytten. Analytikeren er selvfølgelig ikke bare tavs, men forsøger at indføje en lytten i analysandens tale: Konkret vil analytikeren intervenere med

små spørgsmål eller antydninger, der bringer analysanden videre i talen: Hvad mener du med det? Kan du beskrive det lidt nærmere? Sagde du, at du havde en blå kjole på? Analytikeren vil fæstne sig ved stort og småt, men konstant arbejde på at åbne talen, så analysanden selv kan artikulere det, som plager. Analytikeren vil bringe sig selv i spil, men ikke i form af svar, snarere i form af kildne spørgsmål. Forskellen mellem den falliske og den analytiske position kan i virkeligheden formuleres meget skarpt: Psykologen i historien om Sara giver "det, han har" til Sara (viden, charme, omsorg), mens analytikeren giver "det, han ikke har" til analysanden. Analytikeren har ikke en positiv viden om analysandens fremmede kerne, men denne manglende forståelse er netop motoren i det analytiske arbejde.

¶18 Hvad ligger der i den kryptiske formulering om at "give det, man ikke har"? Psykoanalytikeren Bruce Fink har forklaret det gennem en udlægning af Lacans arbejde med såvel overføring som kærlighed. Ifølge Lacan er definitionen på kærlighed netop "at give det, man ikke har".[18] Sagen er, at når man nærer kærlighed til nogen, ligger der heri en spontan indrømmelse af, at man ikke selv er komplet. Man behøver, som Fink udlægger det, ikke at vide præcis, hvad det er, man mangler, for hernæst at kunne identificere den person, der har det, man mangler, for at nære kærlighed. Snarere er kærlighed netop det at støde på en, "der korresponderer med manglen i os".[19] "At elske en anden", siger Fink, "er at meddele denne person, at vi mangler – faktisk *big time* – og at han eller hun er intimt forbundet med denne mangel".[20] Som han udlægger det, er der noget her, som har en nær forbindelse til den måde, den lacanianske analytiker arbejder på: Analytikeren er som en elsker, der giver det, han eller hun ikke har. Analytikeren er som Sokrates (hvilket er Lacans egen sammenligning), der "ved, at han ikke ved", og som stiller myriader af spørgsmål til sine venner og partnere og dermed sætter en masse diskussioner og undersøgelser i gang. Analytikeren elsker analysanden netop ved at stille betingelserne for en åben undersøgelse af dennes subjekt

til rådighed, og analytikeren må på den måde altid finde noget at elske i en analysand, men uden at kræve at blive elsket tilbage (og heri består den afgørende forskel til virkelighedens kærlighed). Analytikerens kærlighed er dermed på en måde dybt personlig og alligevel helt upersonlig: Den angår ikke analysanden i kraft af vedkommendes bestemte fremtoning og tilfældige charme, og den er ikke forpligtet på at "realisere det almene", som Kierkegaard ville sige det; den angår (kun) analysandens ubevidste. Analytikeren (frem)elsker analysandens ubevidste, og med denne produktive og krævende kærlighed igangsættes analysandens eget arbejde. Omvendt skaber denne "analytiske" kærlighed nu en kærlighed tilbage igen, som beskrevet i tilfældet med Breuer; analysanden modsvarer analytikerens kærlighed med en tilskrivelse af en særlig "indre skat" til analytikeren: Der er for analysanden noget i eller ved analytikeren, som kan fremstå som selve svaret på gåden om tilværelsens mening. Netop i dette punkt krydses analytikerens position, hans vidensposition, med analysandens ubevidste libidinøse position: Viden og kærlighed arbejder sammen i dette punkt.

¶19 Men kærligheden skal bruges som løftestang for, at analysanden kan komme til at "kende sig selv", og derfor må analytikeren være meget påpasselig med den kærlighed, som analysanden bringer til analysen. Analysandens kærlighed til analytikeren opstår ofte på tidspunkter, hvor det er opportunt for analysanden at elske og ophøje analytikeren i stedet for at analysere videre. Med kærlighed kan analysanden afspore analysen og på en måde betvinge analytikeren, få ham til at holde op med alle de spørgsmål. Derfor må analytikeren ikke gengælde analysandens forelskelse, men han må heller ikke afvise den, idet den som nævnt på sin vis er vigtig for det analytiske arbejde. Analytikeren må skille analysandens "lukkende" kærlighed, som er kærligheden til analytikerens person, hans evner osv., fra den "åbnende" kærlighed, der angår den position, han indtager som den Anden for analysanden.

¶20 Der knytter sig måske endda en særlig etik til kærligheden i analysen. En analytiker, der ikke analyserer, men lever af kærlighed og af de gode resultater, han skaber for sine patienter, er en charlatan – i betydningen én, som foregiver viden og vigtighed, og som selv tror på (og udnytter) denne status. "Analytikeren må", siger Fink, "som Sokrates ikke give efter for den charmerende opmærksomhed fra de smukkeste samtalepartnere (om det er Alkibiades, Agathon eller enhver anden), men må konstant forfølge *discourse instead of intercourse*".[21]

¶21 Overføringen fungerer forkert, når analysen kommer til at handle om analytikeren, der narcissistisk nyder beundringen fra sin patient. Det kan ikke lade sig gøre at bortreducere elementet af forelskelse i den analytiske proces, og det fungerer heller ikke at lade som om, det ikke er der. Men forelskelsen må på ingen måde besvares direkte af analytikeren. Analytikeren må ikke blive en vis mand, der sidder inde med alle svarene, og som kan dyrkes som en guru. Analytikeren må ikke blive analysens objekt, dvs. den, det hele handler om, men må snarere fungere som analysens motor, til gavn for analysanden.

Fra *acting out* til gentagelse

¶22 SOM NÆVNT HAR SARA EN VOLDSOM HISTORIE BAG SIG, DER INKLUderer omsorgssvigt, overgreb og voldelige forhold. Vi kan nu vende tilbage til Saras udsagn om, at her var en person, psykologen, hun stolede på, som imidlertid ender med at udsætte hende for det, hun er allermest bange for. Hvordan kan det komme dertil? Hvad er det, der gør, at psykologen "kommer til" at fange hende i det værste, der kunne ske for hende, nemlig et nyt overgrebsscenarie? Hvad er det for et mønster, der gentager sig for Sara, og hvorfor ender behandlingen med at reproducere dette mønster i stedet for at opløse det?

¶23 Hvis man skal give en beskrivelse af Saras terapeutiske forløb i lacanianske termer, ville man, som jeg har været inde på, sandsynligvis betegne det som suggestion. Suggestion består i det forhold, at en autoritet fore-

skriver en række handlinger for det subjekt, der opsøger ham eller hende (som f.eks. dyrk mindfulness, få lavet noget motion, bliv bedre til at omfavne verden, tænk ikke så meget over tingene osv.). Suggestion kan for så vidt være en udmærket kur, når man skal have styr på et uoverskueligt liv og har brug for nogen, der kan sætte det i faste rammer, men det fungerer ikke i en analyse. En lacaniansk psykoanalyse handler ikke om, at patienten bliver omskabt i lægens billede eller får en række velafprøvede teknikker til selvkontrol, men om, at patienten får plads til at udspille det, som ikke passer ind, eller det, som fundamentalt forstyrrer et velordnet og tilrettelagt liv. Det er naturligvis klart, at også en sådan analyse er et asymmetrisk forhold mellem én, der formodes at vide (analytikeren), og én, der formodes ikke at vide (analysanden). Det er netop derfor, det er nødvendigt at tale om overføring. Men slutpunktet for analysen handler ikke om, at analysanden skal komme på højde med analytikeren og vide det, som denne vidste fra begyndelsen. Omvendt er det analysanden, der taler og analyserer og ligger inde med en ubevidst viden, og afslutningen består i en vis forstand i, at analysanden bliver i stand til selv at tage ansvar for det, som er kommet frem. Analytikeren har hjulpet med at blotlægge symptomerne, intet andet. Hvor andre tilgange vil forsøge at forklare eller uddrive symptomerne, vil den lacanianske analytiker egentlig blot give dem plads, tillade dem at være der. Man bliver ikke et kvalitativt bedre menneske af at gå i lacaniansk analyse (mere hel, mere afrundet, afbalanceret, velfungerende), men man får potentielt et andet forhold til sig selv. Man kan måske gøre andre ting, tale på en anden måde, bruge sit begær anderledes, handle friere i forhold til sine symptomer.

¶24 Suggestion er, som jeg antydede i begyndelsen, overføring uden analyse. Suggestion er, når lægen, i dette tilfælde psykologen, indtager sin rolle på en måde, så han instruerer patienten i at gøre det korrekte. Patienten hensættes i en overføringsrelation, som ikke er befordrende for analyse, men for lydighed. Hvordan kan patienten nu komme ud

med alt det, som plager? Når det ikke kan komme ud gennem analysen, kommer det ud på en anden måde, nemlig gennem det, der af flere psykoanalytiske retninger kaldes *acting out* (efter standardoversættelsen af Freuds betegnelse *agieren*): Når analytikeren er døv, eller når analysanden ikke kan nå ind til ham eller hende, ikke kan få det sagt eller ikke levnes mulighed for at få det sagt, spiller eller handler analysanden det ud i stedet. Denne *acting out* eller ageren kan foregå på mange måder, og den er på en måde svær at komme udenom i et analytisk forløb. Sådan set er en simpel fortalelse også en ageren; det er en måde, hvorpå det ubevidste taler og handler, selvom det ikke artikuleres i velformede sætninger. Men *acting out* betegner i psykoanalysen som regel en mere direkte, fysisk handling, som særligt udspiller sig uden for det kliniske rum; det være sig i form af radikale livsbeslutninger eller særligt markerede handlinger.

¶25 *Acting out* er ifølge Lacan en henvendelse til den Anden. Det er en slags meddelelse på trods, en visning af noget, som, skønt det ikke kan artikuleres, er vigtigt at få ud. Saras løbetræning kan ses i lyset af *acting out*: Først og fremmest er løberiet noget, Sara genoptager, fordi psykologen opfordrer hende til det, og fordi hun på det tidspunkt i behandlingsforløbet bader sig i hans anerkendelse. Hun vil gerne leve op til hans positive forventninger til hende, og det kan hun blandt andet gøre ved at dyrke motion. Det er dermed ikke løbet som sådan, der tilfredsstiller Sara, det er ikke noget, hun bare gør for sin egen skyld; hun gør det netop for psykologens. Gennem løbet henvender hun sig til psykologen og bekræfter deres relation. Men der kommer også noget andet til udtryk i løbet, der får en excessiv og plaget karakter. Sara mobiliserer næsten ukendte kræfter i sit løb. Når hun stiller sig ved start og løber alt, hvad remmer og tøj kan holde, er der en henvendelse på spil, som har en desperat og uartikuleret karakter. Jo mere Sara løber, jo mere bekræfter hun sit forhold til psykologen, samtidig med at "noget", noget ukendt og mærkeligt, spiller med. Og jo mere dette ukendte spiller med, uden at psykologen hører det, jo hurtigere løber Sara.

¶26 Da Sara på et tidspunkt i behandlingsforløbet begynder at skære i sig selv igen, kan det også forstås som *acting out*. Det er klart, at det at skære i sig selv giver en form for "følelsesregulering"; man kan oversætte en svært håndterbar grundlæggende angst til noget konkret og fysisk. Men der er, som filosoffen Slavoj Žižek har antydet, også noget mere på spil: Er cutting ikke også en måde at foretage en slags indskrivning, en proto-artikulation, af et problem? "[N]år jeg skærer i min arm, bliver "nullet" i subjektets eksistentielle forvirring, [...] transformeret til "etteren" i en betydende indskrivning".[22] Cutting er med andre ord igen det, at "noget" skal siges, skønt det ikke er helt klart, hvad det er, og dette "noget" består af en knude af en (kropslig) lidelse i en betydende struktur (henvendt til den Anden). Set fra perspektivet af *acting out* er der ikke så stor forskel på Saras excessive løberi og hendes skæreri. Når en analysand agerer, ligger der en henvendelse til analytikeren; en ageren er en provokation (en pro-vokation, en frem-kaldelse), både af problemet, selvom problemet som nævnt ikke er helt klart, og af analytikeren. En ageren er en appel til den Anden. I den lacanianske psykoanalyse må analytikeren arbejde med appellen ved at modtage den og vende den tilbage mod analysanden igen; analytikeren skal høre, men ikke fortolke analysandens ageren, for analysanden må selv bringes til at analysere og placere sig selv i sine handlinger. Det, som foregår hos psykologen i casen her, er dog på ingen måde at forstå som et analytisk arbejde med Saras ageren. På en måde overhøres dimensionen af det ubevidste fuldstændig i Saras ageren og tilsidesættes til fordel for adfærdsterapi. Saras ageren fortolkes ikke; hendes handlinger søges direkte formet ind i sunde teknikker til selv- og kropskontrol.

¶27 Ageren kan i psykoanalysen også betegne noget af det, som sker i overføringen, nemlig den aktualisering af tidligere impulser og fantasier, der uvægerligt er en del af selve det psykoanalytiske forløb. Men igen er der forskel på, hvordan denne ageren modtages. I Saras tilfælde sker der noget, der overskrider alle grænser for, hvordan man bedriver både psy-

koterapi og psykoanalyse, men som samtidig stadig har at gøre med, hvordan overføringen og aktualiseringen behandles i forløbet. For Sara forbliver aktualiseringen ikke noget, der behandles analytisk eller tales igennem, men ender med at blive omsat til en brutal genopførelse. På en måde begynder psykologen af spille med på hendes ageren. Hun opfordres af psykologen til at gennemspille scener fra sin fortid, men samtidig også til at indspille nye scener, som f.eks. den seksuelle lydighedstræning, der forstærker nogle af hendes grundproblematikker og ubehagelige fundamentale fantasier. Psykologen træder direkte ind i Saras handlingsunivers som hendes mentaltræner, omsorgsperson, men også som hendes hersker og betvinger.

¶28 Psykologen udsætter hende, som Sara selv fortæller det, for en lang række ydmygende oplevelser. Hun får sms'er om, at hun skal møde op hos ham, smide tøjet i mellemgangen og gå ind i soveværelset. De ser film sammen, og han drikker rødvin, men ikke hun, og hun skal gå inden filmen slutter. Hun skal udsættes for seksuel lydighedstræning, så hun kan "forstå, at jeg ikke længere havde ret til at bære et navn, at jeg ikke længere måtte tage beslutninger selv, fordi jeg var hans ejendel, at jeg skulle adlyde ham blindt, og at han ville passe på mig og være der for mig, så længe at jeg adlød ham".[23] Det er et dysfunktionelt forhold, som naturligvis er langt uden for skiven, når det kommer til psykoterapi og etiske kodekser. Men der er også noget i det, som kalder på en ekstra opmærksomhed. Hvad er det, Sara agerer med psykologen? Hun finder sig i det, fordi hun er forblændet af ham, og fordi han truer hende, men der er også noget mere. Selvom der er en lang række tilfældigheder, der fører til, at denne situation opstår, er der alligevel noget, der næsten automatisk bringer Sara dertil. Måske er der sket det, at psykologen er frosset i en bestemt rolle, der bliver anledning til et bestemt gentagende mønster for Sara? Psykologen er i udgangspunktet en venlig figur, en slags konstant, der imidlertid viser sig fra en ubehagelig side. Det er for Sara netop forholdet til f.eks. fiskemanden om igen. Hendes betagethed

af den dominerende figur, hendes svigtende forståelse for grænser, hendes angst for at miste. Alle hendes grundproblematikker er i spil. Hun spiller og agerer det hele igennem, næsten som om virkeligheden selv var blevet en ond drøm.

¶29 Måske er det derfor ikke tilstrækkeligt at beskrive det, som sker for Sara i forløbet, med betegnelsen ageren eller *acting out*. Det forfærdelige ved Saras forløb er, at hun ikke bare agerer dele af sin fortid som led i en analytisk proces, men at hun bringes til at fortsætte med at gentage den. Den klassiske freudianske psykoanalyse skelner her "skarpt mellem sproglig erindring og gentagelse i handling".[24] Hvad, det handler om, er at blive i stand til at erindre og artikulere den grundproblematik, som betvinger én, i stedet for at gentage den. Når Sara i de interviews, vi hører i podcasten, kigger tilbage på forløbet med psykologen, er der flere gange, hvor hun siger til sig selv, at hun på ingen måde handler logisk, og at hun endda handler på en måde, der burde have gjort hende særdeles bekymret. Når hun kigger på det i bakspejlet, kan hun se, at hun bringer sig selv i problemer, hun kender. Saras historie rejser dog et spørgsmål, som stadig er en teoretisk udfordring for freudiansk psykoanalyse, og som næsten kun kan formuleres på en lidt paradoksal måde: Kan erindringen indhente gentagelsen? Spørgsmålet har næsten karakter af paradokset med Achilleus og skildpadden. Kan den sproglige reproduktionen af traumatiske hændelser afmontere subjektets gentagelsestvang? For den sene Freud, og især for Lacan, er svaret nej, skildpadden vandrer videre.[25] Mens erindringen griber bagud efter den grundproblematik, som styrer mit liv, vælter mit liv fremad med nye gentagelser af grundproblematikken til følge. "Særligt uhyggeligt er det", skriver Ole Andkjær Olsen i en præcis passage, "når svært traumatiserede patienter tilsyneladende ikke prøver at undgå fremtidige traumer, men tværtimod opsøger dem med søvngængeragtig sikkerhed".[26]

¶30 På en måde handler analysens afslutning om den umulige opgave at blive ét med det, man var, men som hele tiden finder en ny skikkelse

eller udspiller sig i en ny situation. Dette er den tidslige variant af det, at noget fremmed udspiller sig i mit liv: Jeg er altid allerede kastet ind i en virkelighed, som jeg ikke har valgt, og som kan synes dybt urimelig, men som jeg må genkende mig selv i.[27] Analysen slutter ikke, når man erindrer og forstår sin fortid til bunds, eller når nogen har forklaret, hvordan det hele hænger sammen, så man igen kan blive normal. Dette ideal ville fordre en udrensning af det ubevidste, som er i strid med den klassiske psykoanalyses antagelse om det ubevidste som grundvilkår. Min fortid er "reel", ville Lacan sige; den findes aldrig direkte, kan ikke indrammes med positiv viden, og jeg rammer altid lidt ved siden af den, og alligevel er jeg konstant indkaldt til møde med den, idet den er en virkende kraft i mit liv.[28] Men ved at indrømme den en plads i min virkelighed som reel behøver jeg ikke mere kæmpe imod den, behøver ikke at undskylde, forsøge at gemme den væk, udrense den med mindfulness eller håndtere den ved at løbe eller skære i mig selv. Den energi, som fortiden binder, kan bruges anderledes.

¶31 Og her er vi måske ved et punkt, man kunne kalde "hinsides overføring": Hvis analytikeren bifalder det, analysanden har udført ved analysens afslutning, og hvis denne anerkendelse er vigtig for analysanden, kunne man påstå, at analysen faktisk endnu ikke er slut: Analysanden har ikke frigjort sig fra forestillingen om, at der findes en korrekt måde at udleve sit begær på; analysanden forventer stadig, at analytikeren står for enden af processen, hvor der er ryddet op i fortiden, med et kram og et diplom. På en måde er afslutningen netop, at analysanden bliver i stand til at håndtere sine symptomer, der er blotlagt gennem analysen, som reelle, også i den betydning at heller ikke analytikeren kan forklare eller udrense dem.

¶32 Analytikeren skal være den, der hjælper analysanden til at overtage sin gentagelse. Analytikeren skal være den Anden, gennem hvilken det er muligt at erindre og artikulere denne gentagelse for at nå det punkt, hvor det er muligt at handle anderledes i forhold til den. I forløbet med

Sara sker der det uhyggelige, at psykologen selv bliver medvirkende til genopførelsen af gentagelsen.

Offer og bøddel

¶33 DET ER KLART, AT SARA ER ET OFFER FOR PSYKOLOGEN, I EN VIS forstand er hun "det perfekte offer", som podcasten siger det, fordi der i forvejen er plads til den form for udnyttelse, som psykologen iværksætter. Den ligger der allerede som ubevidst gentagelsesmønster. Selvom den lacanianske psykoanalyse således kan bidrage til en undersøgelse af, hvorfor Sara bliver til et offer, gør det dog på ingen måde psykologens ansvar mindre, tværtimod. Psykologen må som påpeget under ingen omstændigheder "træde ind i" gentagelsen og selv spille en rolle i dens genopførelse. I forlængelse af dette må endnu et centralt spørgsmål til Saras historie dog stilles, for hvis Sara er det perfekte offer, hvad gør det så psykologen til? Hvad er det, der gør, at psykologen rent faktisk griber til at udnytte sin patient? Jeg vil foreslå, at den ulykkelige historie om Sara har et væsentligt aspekt mere, som ikke bare består i at overveje, hvordan patienten bliver til offer, men også hvordan behandleren bliver til bøddel.

¶34 Psykologen har som nævnt indtaget rollen som den, der har selve nøglen til behandlingens succes; en selvovervurdering, som spiller med i hans senere seksuelle udnyttelse af Sara. Samtidig hører vi dog også i podcasten, hvordan han på forskellige måder prøver at afslutte den seksuelle del af forholdet.[29] Han er, som det fremstilles, klar over, at noget ikke er, som det skal være, og at han er involveret i Saras "behandling" på en forkert måde. Han trækkes personligt med ned, netop fordi han har været til stede i behandlingen personligt (som alvidende charmør) fra begyndelsen: Han har i en vis forstand givet for meget af sig selv til behandlingen. Tragediens kilde ligger, som også i de klassiske tragedier, i det forhold, at den handlende (her psykologen) begår hybris, og

at han fanges i et net af sine egne fejl. Men hvorfor begår han fejlene, og hvordan kan det eskalere så voldsomt?

¶35 Psykoanalytikeren Glenn O. Gabbard har over en årrække beskæftiget sig med forholdet mellem overføring og modoverføring (dvs. overføringen fra analytikeren til analysanden). I en overbliksartikel over problematikkerne vedrørende borderline-patienter og modoverføring indleder Gabbard med følgende citat fra en terapeut,[30] der er stærkt udfordret af en patient; et citat der viser sagen fra terapeutens side, og som på flere måder lægger nye lag til forståelsen af forholdet mellem offer og bøddel:

¶36 Jeg føler mig udnyttet, manipuleret, misbrugt, og på samme tid føler jeg mig ansvarlig for hendes følelser af afvisning og selvmordstrusler, eller føler mig bragt til at føle mig ansvarlig for dem, fordi jeg ikke har tid til hende og ikke vælger at være/ikke altid kan være tilgængelig som et godt objekt eller et stand-by delobjekt.

¶37 Hun har lokket mig til at tænke [*hooked me into thinking*], at kærlighed og venskab vil helbrede hende, som om der intet var i vejen med hende, men at det snarere var alle menneskene i hendes liv, der var problemet. Så kommer jeg op med faderligt venskab, og hendes kontrol begynder. Hun fortæller mig, på forskellige måder, at jeg er forskellig fra de andre. Og netop som jeg soler mig i "god objektivitet", begynder hun for alvor at kontrollere mig ved at fortælle mig, at jeg er nøjagtig som de andre, at jeg er ligeglad [*that I don't care*]: "Jeg kan se, du kigger på dit ur. Jeg ved, du vil ud herfra. Jeg ved, du har et liv derude. Det bliver en lang nat. Du er ligeglad. Alle er ligeglade."[31]

¶38 Hvad, der er på spil i det ovenstående, er terapeutens affekter, som de kommer til udtryk i forhold til en patient, vedkommende har i behandling, og der er derfor tale om modoverføring. Som Gabbard udlægger det, er der særligt ved borderline-patienter tale om, at de tenderer mod at overvælde deres terapeuter, og endda i en sådan grad, at mestringen af modoverføringen, som Gabbard ser det, er selve det fundament, hvorpå

den vellykkede behandling hviler.[32] Sara beskrives i løbet af podcasten som en mulig borderline-patient,[33] men for mig at se er denne betegnelse ikke så vigtig. I vignetten ovenfor kunne der sagtens være tale om en klassisk "freudiansk" patient, dvs. en hysterisk patient, der skiftevis opfylder alle analytikerens forventninger, skiftevis skuffer, frustrerer og afsporer analytikeren. Hvad, Gabbards artikel giver anledning til, er dog at overveje det forhold, at visse typer af patienter på særlig vis udfordrer eller tester deres behandlere. Der findes patienter, som i højere grad gør terapeuten/analytikeren opmærksom på, hvordan han eller hun er impliceret i den analytiske proces: "Disse patienter bringer os 'til live' på en særlig måde, der skærper vores opmærksomhed, meget lig det at køre over et bjergpas på en smal, tosporet vej uden autoværn".[34] Denne type patienter er ekstremt sensitive over for analytikerens ordvalg og handlinger, som Gabbard udlægger det. Samtidig bliver de ofte "særlige" for deres behandlere, og de inspirerer, delvist på trods, til stor optimisme.

¶39 Gabbard beskriver en patienttype, der har en evne til at indgyde skyldfølelse hos deres behandlere: De kan være meget provokerende over for deres terapeuter, men i netop det øjeblik, terapeuten i sit stille sind ønsker patienten hen hvor peberet gror, beskylder patienten terapeuten for ikke at drage omsorg og bryde sig om ham eller hende.[35] Stærkt knyttet til skyldfølelsen er også "redningsfantasier" hos terapeuten, der optræder, når patienten bliver så hjælpeløs, at terapeuten hele tiden må gøre mere, særligt når patienten f.eks. tyr til antydninger om selvmord eller deciderede selvmordstrusler. Der er ifølge Gabbard noget grænseoverskridende ved forløb med patienter, der på den måde både er udfordrende og hjælpeløse. Disse patienter kan have så stor en frygt for at blive forladt, at intet andet end ubetinget kærlighed fra behandleren accepteres, hvilket kan eskalere til terapeutens villighed til at modtage sene telefonopkald, at mødes uden for det kliniske rum og endog til at indgå i seksuelle forhold. Sådanne forløb medfører ifølge Gabbard angst hos terapeuten; en angst for patientens grænseløshed i forhold til personlige

og professionelle grænser, en angst for at blive slugt og tilintetgjort af deres patient.

¶40 Der er tegn på, at vi finder tilsvarende scener i historien om Sara. Sara er hjælpeløs og sårbar; hun har drømme om at rulle sig selv i glas og forsvinde;[36] hun har drømme om at drive omkring på havet i en forladt færge, mens en uendeligt høj bølge nærmer sig;[37] hun har drømme om en afgrund og en hånd, der næsten, men kun næsten, rækker ind og redder hende[38] osv. Podcasten dykker som nævnt ikke ind i psykologens forestillingsverden, og det er ikke til at sige, om han har redningsfantasier, men under alle omstændigheder synes han at opfatte Sara som en særligt værdifuld patient, som Sara fortæller det; en patient der gør fremskridt, han ellers aldrig har set før. Sara bliver samtidig også afhængig af den følelsesmæssige kontakt til psykologen, som reagerer ved skiftevis at udnytte hende og skiftevis prøve at afslutte deres seksuelle forhold. Psykologen kan true med at trække stikket og bryde kontakten fuldstændigt, og det gør hende bange, men Sara har også et våben i sine selvmordstrusler: Når han ikke kan være der for hende, og når hun ikke kan få ham, vil hun slet ikke eksistere. På et tidspunkt, efter psykologen endnu en gang har forsøgt at afbryde den private del af forholdet, sender Sara ham et børnetestamente, som hun beder ham om at skrive under, så han vil kunne tage sig af hendes børn, hvis noget sker, for man "kan jo blive ramt af en lastbil ved et uheld".[39]

¶41 Der findes en række temmelig normative betragtninger af borderline-patienter, hvor de tilskrives en række uheldige sociale egenskaber, som f.eks. at være manipulerende, uberegnelige, temperamentsfulde og interesserede i at trække deres nærmeste (og deres terapeuter) med sig ned, med sig ind i deres lidelse. En lacaniansk tilgang til en borderline-patient (såvel som til en hvilken som helst anden patient) handler dog ikke om at foretage moraldomme. En lacaniansk tilgang handler om at sætte patienten/analysanden i arbejde omkring det, der plager, og bedre opførsel (eller for så vidt helbredelse) er kun et biprodukt. Gabbards

beskrivelse af borderline-patienter synes næsten at bevæge sig over i det moralske, idet hans sprog for denne patientgruppe har karakter af, at de i særlig grad udfordrer almindelige regler og kodekser. Det, som driver hans fremstilling, er imidlertid ikke det moralske spørgsmål om, hvad man dog skal stille op med denne type patienter, men næsten det omvendte spørgsmål om, hvorfor de provokerer denne type af reaktioner hos deres behandlere (skærpet opmærksomhed, vagtsomhed, skyldfølelse, redningsfantasier, følelsen af overskridelse af grænser, angst)? Hvad betyder det, at disse reaktioner opstår? Nogle klinikere vil hævde, fremhæver Gabbard, at den sikreste vej til at genkende en borderline-patient findes i selve det forhold, at terapeuten oplever en stærk modoverføring, at han eller hun som nævnt vækkes til live i en særlig intens grad.[40] Med andre ord skal det afgørende diagnostiske træk ikke findes hos patienten, men i terapeutens *reaktion* på patienten.

¶42 Set fra et lacaniansk synspunkt er der den fare ved Gabbards tilgang, at den kan ende i et spejlkabinet, hvor patienten provokerer analytikeren, mens analytikeren reagerer på patienten, og hvor det så bliver analytikerens opgave at sætte grænser for provokationerne, hvilket vil sige, at et bestemt moralsk ideal om, hvordan man opfører sig eller fungerer på den mest harmoniske måde, alligevel ikke kan undgås. Jeg vender tilbage til den pointe til sidst, men der er alligevel noget ved Gabbards beskrivelser af dynamikken mellem behandler og patient, der er interessant i denne sammenhæng. Analytikeren må ikke blot håndtere overføringen, men også modoverføringen, og hvad betyder det? Gabbard fremhæver, at borderline-patienten kan knytte bestemte affekter eller fantasier til analytikeren, som analytikeren i særlige tilfælde bringes til at identificere sig med (skønt de kommer fra patienten eller patientens ubevidste). Der er tale om en særlig form for overføring, som direkte fremtvinger modoverføring, kunne man sige. Jeg skal ikke gå dybt ind i denne mulighed her, den såkaldte "projektive identifikation",[41] men blot antyde muligheden af en tilgang til historien om Sara, der ville gå i den retning. Det

har i min fremstilling indtil videre været klart, at psykologen suggererer Sara ind i det, hun er allermest bange for. Men hvad nu, hvis der er en næsten endnu mere uhyggelig mulighed? At *Sara* instruerer analytikeren ind i den rolle, hun er bange for, dvs. rollen som én, der skiftevis hjælper hende og forlader hende, tager sig af hende og udnytter hende? Men hvorfor skulle hun gøre det, kunne man spørge? Lacan ville sige, at vi her møder den kerne af nydelse-i-smerten, selve den *jouissance*, der animerer Saras symptom og gentagelse. Et symptom kan ikke blot opløses med viden, men har som regel "sat sig" som en bestemt måde at opnå en lidelsesfuld nydelse på; en måde, der giver patienten problemer og alligevel holder vedkommende fast. Er Sara i gang med at genopføre sit symptom? Producerer hun endnu en version af, at "jeg er hjælpeløs", "jeg bliver udnyttet", "jeg bliver forladt"?

¶43 Som Gabbard udlægger det, er modoverføring noget, der skabes i fællesskab af analysanden og analytikeren, hvor "både terapeutens gamle konflikter og patientens projicerede aspekter skaber bestemte interaktionsmønstre i den terapeutiske proces".[42] Det er næsten, som om Sara kan bruge psykologens herskesyge position til noget. Det er naturligvis en kontroversiel vinkel på historien, men jeg antyder på ingen måde, at det, som foregik, var Saras egen skyld. Min pointe er den helt omvendte, at det i tilfældet med modoverføring i allerhøjeste grad er behandlerens opgave at håndtere den. Det uhyggelige er ikke, at der kan ske det, at en patient påvirker sin terapeut ind i en bestemt modoverføring og et bestemt handlemønster. Det uhyggelige er, når terapeuten fanges i dette spil. Når terapeuten ikke evner at stoppe op og analysere, men snarere begynder at opføre det stykke, som er sat i scene.

¶44 Med Lacan kan man sige det på den måde, at det både for overføring og modoverføring gælder, at analytikeren ikke må lade sig fange i det, forstået på den ret radikale måde, at analytikeren ikke må involvere sin egen person i det. Det handler i den lacanianske psykoanalyse ikke engang om at bruge sin person på "den rigtige måde", f.eks. for at lede

patienten frem mod en større grad af harmoni og integration. Forløbet omkring Sara er naturligvis også ifølge værdier som harmoni og integration, hvordan man end definerer disse værdier, forfejlet. Men for Lacan kan det slet ikke accepteres, at overføring bruges i et register, der handler om personlige relationer og bestemte på forhånd definerede værdier. Analytikeren må som nævnt modtage analysandens overføring, men vende pilen tilbage på analysanden, så denne sættes i arbejde omkring sine ubevidste fantasier og symptomer. Analytikeren må "give det han ikke har" og indtage sædet for det ubevidste. Analytikeren må hverken indtage rollen som mester eller professor, heller ikke som guide, coach, slet ikke som forfører eller charlatan, og selvfølgelig på ingen måde som "castet" medspiller i analysandens fantasier og gentagelser. Overføring må med andre ord flyttes fra et register, hvor terapeut og patient står direkte over for hinanden, og hvor overføring og modoverføring føder hinanden, til et register, hvor analysanden bringes i samtale med den Anden, dvs. med selve den uhåndterlige instans, vedkommende er sat af og lever sit liv, sine symptomer og gentagelser igennem. Analysens afslutning handler i en vis forstand om, at analysanden finder sin egen *modus vivendi* med symptomerne og indser, at heller ikke analytikeren har svaret. Løsningen er ikke at få meningen med det hele, men at opgive meningen og den fantasi, at analytikeren skulle kunne give svaret.

¶45 Det lyder på en måde som en næsten negativ bestemmelse af analytikerens rolle, næsten en slags analytikerens fallit. Meget modsat den position, som psykologen i historien om Sara indtager. Men denne type af fallit er alligevel baggrunden for analysens succes.

Noter

1. Jf. Sigmund Freud, "Observations on Transference-Love (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis III)", i *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911–1913)* (The Hogarth Press, 1958), 158.

2. Se Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan, Book XI* (Norton, 1998), 230–243.
3. Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work, The Young Freud 1856–1900* (The Hogarth Press, 1953), 245–248.
4. *Det perfekte offer II* (DR P1, 2019), https://www.dr.dk/radio/p1/det-perfekte-offer-2.
5. Jeg skylder en tak til Christina-Regitze Pedersen for at have bragt mig på sporet af podcasten og for at have bidraget med væsentlige perspektiver til artiklens analyser og argumenter.
6. Ep. 1, 1:30. Alle referencer med episodenummer er til *Det perfekte offer II*.
7. Ep. 1, 20:30.
8. Ep. 1, 21:32.
9. Ep. 1, 22:34.
10. Ep. 1, 23:56.
11. Ep. 1, 22:57.
12. Ep. 1, 27:51.
13. Ep. 2, 6:55.
14. Ep. 1, 30:51.
15. Se Sigmund Freud, *Dora: Brudstykke af en hysterianalyse* (Hans Reitzels Forlag, 1984), 99.
16. Se Mladen Dolar, *Køn, filosofi og psykoanalyse* (Philosophia, 2016), 114–143.
17. Dolar, *Køn, filosofi og psykoanalyse*, 140.
18. Jacques Lacan, *Transference, The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII* (Polity, 2015), 129.
19. Bruce Fink, *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference* (Polity, 2016), 35. Alle oversættelser af Fink er mine egne.
20. Fink, *Lacan on Love*, 35.
21. Fink, *Lacan on Love*, 48. De sidste fraser er bibeholdt på engelsk.
22. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (The MIT Press, 2006), 389.
23. Ep. 4, 6:30.
24. Ole Andkjær Olsen, *Psykodynamisk leksikon* (Gyldendal, 2002), 37.
25. Se Lacan, *Four Fundamental Concepts*, 50.
26. Andkjær Olsen, *Psykodynamisk leksikon*, 276.
27. Denne pointe er fremstillet af Henrik Jøker Bjerre i en artikel ("Analysens afslutning: Fra Freud til Lacan", *Lamella – tidsskrift for teoretisk psykoanalyse*, nr. 1 (2016), 31–41) om Freuds berømte motto for psykoanalysen: "Wo es war, soll ich werden". Jeg parafraserer et par af hans argumenter her.
28. Se Lacan, *Four Fundamental Concepts*, 53 og 55.
29. Ep. 3, 9:18.

30. I det ovenstående har jeg diskuteret den konkrete psykolog i Saras historie op imod en freudiansk-lacaniansk forståelse af "analytikeren". I det følgende bruger jeg betegnelsen "terapeuten" i forlængelse af Gabbards terminologi, men skelner ikke skarpt mellem terapeuten og analytikeren.
31. Glen Owen Gabbard, "An Overview of Countertransference With Borderline Patients", *Journal of Psychotherapy: Practice and Research* 2, nr. 1 (1993), 7. Alle oversættelser af Gabbard er mine egne.
32. Gabbard, "Overview of Countertransference", 8.
33. Ep. 7, 11:27.
34. Gabbard, "Overview of Countertransference", 8.
35. Dette afsnit er bygget på Gabbard, "Overview of Countertransference", 9–11.
36. Ep. 1, 0:15 og 36:10.
37. Ep. 2, 29:39.
38. Ep. 4, 0:10.
39. Ep. 3, 15:34.
40. Gabbard, "Overview of Countertransference", 8.
41. Gabbard, "Overview of Countertransference", 12–16.
42. Gabbard, "Overview of Countertransference", 13.

La querelle des femmes og de kvindelige filosoffers antikke historie

Nicolai von Eggers

29. oktober 2020

Tam magnus est feminarum quae scripsere numerus, ut de earum solis nominibus ingens volumen conscribi posset. Så stort er antallet af kvindelige forfattere, at alene en optegnelse over deres navne ville udgøre et digert værk.

¶2 Således åbner den mandlige, franske filolog Gilles Ménage sit studie af de antikke kvindelige filosoffer, *Historia mulierum philosopharum*, udgivet første gang i 1690.[1] Der er imidlertid ikke tale om et digert værk. Ménage fokuserer udelukkende på de antikke kvinder, som har beskæftiget sig med "de seriøse discipliner", dvs. filosofi. Og her er det mere magert, om end ikke helt kønsløst, hvad vi har at gøre med.

Oplysningens kvinder

¶3 Når det giver mening at beskæftige sig med dette relativt obskure værk – en tysk oversættelse[2] af en kort filologisk tekst skrevet på latin i 1690 – er det fordi det er en del af og henviser til noget større: Debatten om kvindernes bortretoucherede rolle i tænkningens og videnskabens historie.

¶4 Som Ménages bog er et levende bevis på, er denne debat ikke ny. Da Gilles Ménage udgav sin *Historia mulierum philosopharum* første gang i 1690 og i en revideret udgave i 1692, var den ikke blot et filologisk bidrag til filosofihistorien. Den var også et eksplicit bidrag til en bredere debat om kvindernes historiske og nutidige evne til at bidrage til videnskaberne.

¶5 1600-tallet havde set en stigende fremvækst af originale kvindelige filosoffer. Mest berømte er Margaret Cavendish og Anne Conway, som bidrog til den filosofiske debat i England. Men også i Frankrig blev kvin-

derne stadig sværere at ignorere. Omkring år 1600 blev Montaignes berømte *Essais* redigeret og udgivet af Marie de Gournay, der også udgav egne kritiske essays om blandt andet kvinders status, ret til uddannelse og det problematiske i deres afhængighed af mænd. Og mod slutningen af 1600-tallet blev Gabrielle Suchons feministiske skrifter læst og diskuteret i et af Frankrigs førende tidsskrifter, *Le journal des savants*.

¶6 Det var dog særligt i den fremvoksende salonkultur, at kvindelige tænkere fandt en vej ind i det intellektuelle miljø. En af disse saloner blev afholdt i Det Blå Værelse hos Madame de Rambouillet. Foruden Rambouillet forsamledes kvinder som Madeleine de Scudéry, der gik under navnet Sappho efter den antikke græske filosof og digter, Madame de Sévigné og Madame de Lafayette – alle berømte forfattere og intellektuelle.

¶7 Denne gruppe af distingverede *precieux* – latterliggjort i samtiden i Molières *Les precieuses ridicules* – bestod ikke kun af kvinder. Mange af datidens intellektuelle mænd slog også deres folder i Det Blå Værelse.

¶8 Iblandt disse var også Gilles Ménage. Han var oprindeligt uddannet til en politisk karriere som jurist, men opgav tidligt sit virke for at hellige sig studier og en intellektuel karriere. Fra omkring 1650 og frem til sin død i 1693 udgav han en række værker om de franske og italienske sprog og deres historie, heriblandt en fransk etymologisk ordbog. Han producerede desuden en række litterære værker og *bon mots*, ligesom han også redigerede og genudgav enkelte antikke tekster. Han afholdt desuden sin egen salon, hvor blandt andre Madame de Lafayette og Madame de Sévigné deltog. Her diskuterede man filosofi og litteratur, såvel som sprog og oversættelse og – angiveligt – kvindespørgsmålet.

La querelle des femmes

¶9 DEBATTEN OM KVINDERS EVNE TIL AT BIDRAGE TIL UDVIKLINGEN af filosofi og videnskab havde stået på siden 1400-tallet og blev siden kendt som *la querelle des femmes* eller 'kvindespørgsmålet'. Mest kendt

er nok Christine de Pizan, som i sin *Livre de la cité des dames* bygger et samfund af ærværdige kvinder, der har bidraget til verdenshistorien, og som inkarnerer de dyder – fornuft, retmæssighed og retfærdighed – på hvilke ethvert retfærdigt samfund bør hvile.

¶10 I 1600-tallets Frankrig var debatten båret af forskellige forsøg på enten at påvise, at der også blandt kvinder var nogle, som havde ydet særlige bidrag til menneskeslægten og åndsvidenskaberne. Eller som i François Poullain de La Barres *De l'égalité des deux sexes* fra 1673 at påvise, at kønnene var lige, når det kom til mentale færdigheder. Ménages bog faldt i den første kategori, idet han med historisk-filologisk grundighed påviste, at kvinder altid har spillet en rolle i filosofiens udvikling.

¶11 Ménage så selv så sin filologiske udgivelse som en del af denne debat. Dette viser sig mest konkret i hans diskussion andetsteds af kvindernes ret til at blive optaget i Académie Française, institutionen der værner om det franske sprog. Ménage var ikke selv medlem af akademiet og havde eksplicit ikke noget ønske derom. Men dette forhindrede ham ikke i tale for kvinders ret til medlemskab.

¶12 I en samling tanker og taler, udgivet året efter hans død, argumenterede Ménage for navngivne kvinders ret, såvel som kvinders principielle ret, til pladser i akademiet med den begrundelse, at de havde beriget det franske sprog. Hvis nogen skulle være i tvivl om muligheden af dette, henviser Ménage i denne tekst til "sin afhandling, *Mulierum philosopharum*, som fremviser en række ældre eksempler på de udmærkelser, man førhen har erkendt kvinder." Akademiet fik sit første kvindelige medlem i 1980, knap 300 år senere.

¶13 På et mere personligt plan er Ménages værk dedikeret til Anne Dacier. At han overhovedet skrev dette værk skyldtes ifølge Ménage selv Dacier, "den mest lærde kvinde, der er og har været." Dacier var selv klassicist og stod blandt andet bag oversættelser af *Iliaden* og *Odyséen*, såvel som udgivelser indenfor oversætter- og kulturteori.

¶14 Det var dog hendes oversættelser af Markus Aurelius' *Meditationer*, der hidkaldte Ménages opmærksomhed. Disse var officielt udfærdiget i samarbejde med hendes mand André og også udgivet som sådan. Men ifølge Ménage vidste alle, at oversættelsen udelukkende var Annes. Dedikationen til hende er således en dedikation til alle de kvinder, hvis bidrag og originalitet er blevet gemt og glemt bag de mandlige intellektuelle, som befolker historien.

De kvindelige filosoffers historie

¶15 MÉNAGES STUDIE BEHANDLER 65 KVINDELIGE FILOSOFFER FRA DEN tidligste antik og frem til højmiddelalderen. Forlægget er Diogenes Laertios, der i det tredje århundrede e.v.t. havde skrevet om *De eminente filosoffers liv og meninger* (Ménage stod bag en genudgivelse af værket i 1664). En moderne udgave løber op på over 500 sider. Heri havde Diogenes behandlet filosofferne bio-doxografisk, dvs. beskrevet alt hvad man vidste om deres liv, heriblandt fantasifulde anekdoter og rygter, samt hvad man vidste om deres holdninger. De to afspejler hinanden ved at den filosofiske doktrin eksemplificeres og i visse tilfælde kun udtrykkes gennem konkrete handlinger. Det er Diogenes Laertios, vi skylder historierne om, at Thales faldt i en brønd, fordi han havde travlt med at betragte himmelen, og at han påviste naturfilosofiens anvendelighed ved at forudse en særlig god høst og der opkøbte samtlige olivenpresser. Det er også fra Diogenes Laertios, vi har beretninger om kynikeren Diogenes, der bad Alexander den Store flytte sig, fordi han skyggede for solen, og om andre kynikere, som kopulerede i fuld offentlighed, fordi meningen med livet var at søge nydelse og ikke at underlægge sig andre menneskers fordomme. For Diogenes Laertios og hans samtid var filosofi en levet praksis.

¶16 Ménage følger formen fra Diogenes Laertios' studie af *De eminente filosoffers liv og meninger* om end i en mere redelig filologisk stil med masser af kildehenvisninger. Tilgangen er dog stadig bio-doxografisk og

Ménage skræller sine imponerende mange kilder for alt, hvad de har. Særligt *Sudaen*, det byzantinske leksikon fra det tiende århundrede, benyttes hyppigt. Ofte er der dog ikke meget at komme efter, hvorfor opslagene tit er mere faktuelt biografiske end egentlig doxografiske. Eksempelvis lærer vi om Gemina, at det er navnet på både en mor og en datter, der begge var elever af Plotin, således som Porphyr beskriver i *Plotins liv*. That's it.

¶17 Ménage følger også Diogenes, om end i mere systematisk og ordnet form, ved at inddele filosofferne i skoler. Vi har således ti skoler: platonikere, kynikere, stoikere, pythagoræer osv., samt et kapitel, der samler "resten".

¶18 Under kapitlet for peripatetikere, dvs. aristotelikere, finder vi kun to opslag, "Olympiodoros' datter" og "Theodora", mens platonikerne er mere talrige og går tilbage til Platons egen tid i Akademiet, hvor både Lastheneia og Axiothea var elever.

¶19 Det suverænt mest omfattende kapitel omhandler dog pythagoræerne. Dette skyldes, at kvinder, om end ikke ligestillede med mænd, havde en aktiv rolle at spille i pythagoræiske sociale relationer og diskussioner. Således har vi ikke blot biografiske detaljer, men også breve og mindre traktater forfattet af pythagoræiske kvinder.

Kvinder på pensum

¶20 MÉNAGE BERETTER OM PAMPHILE FRA EPIDAUROS, ÆGYPTEN, AT Photios og *Sudaen* fortæller, at der blandt hendes 33 udgivne værker var nogle, som behandlede filosofiske spørgsmål. Om Leontion fortæller Ménage, at Cicero fortæller, at hun udgav en kritik af den aristoteliske filosof Theophrastos. Og i det lange opslag om Hypatia, kan vi læse om adskillige værker, som behandlede astronomiske og videnskabelige spørgsmål.

¶21 Fælles for disse værker er, at de er tabt. Vi har nogle af Pamphiles "Observationer" citeret i den romerske forfatter Aulus Gellius' *Attiske*

nætter. Vi har også et kort skrift, *Tractatus de mulieribus*, der omhandler kvinder i krig, og som muligvis er af Pamphiles hånd. Men vi har ikke adgang til de antikke kvindelige filosoffers skrifter, tanker og argumenter i noget, der bare minder om sammenhængende form.

¶22 Undtagelsen er som nævnt de pythagoræiske kvinder. Her har vi overleveret en samling kortere breve, der behandler dagligdags udfordringer, men også spørgsmål om dyd, besindighed og menneskets natur. Særlig interessant er den sene Theano, som også er dedikeret det længste opslag i Ménages tekst, og fra hvem vi har de længste fragmenter. Disse behandler pythagoræiske doktriner i relation til spørgsmål om livsførelse, opdragelse og mellemmenneskelige relationer. I 2013 udgav den amerikanske historiker Sarah Pomeroy en samlet introduktion til *Pythagorean Women*, som foruden et samlet studie indeholder introduktion, oversættelse og kommentar til disse breve. Der er således en smule primærlitteratur fra de kvindelige filosoffer, man kan at sætte på pensum i filosofi- og videnskabshistoriens antikke og senantikke del.

¶23 Men vores udfordring er, at antikkens og middelalderens minutiøse kopister ikke har formået eller ikke har ønsket at bevare de kvindelige filosoffers skrifter. Dette bekræftes i *A History of Women Philosophers*, et 4-binds værk over kvinder i filosofihistorie udgivet i 1987, hvis første bind om Antikken foruden de pythagoræiske kvinders egne tekster må reproducere beskrivelser af kvindelige filosoffers doktriner i andre antikke kilder, og som endda medtager kvindelige figurer (muligvis virkelige) og deres doktriner, som de optræder i eksempelvis Platons værker.

¶24 Kvinder optræder således yderst sjældent som forfattere i det bevarede materiale. Hos Ménage, som gengiver, hvad vi ved fra kilderne, optræder kvinderne dog ofte som undervisere og diskussionspartnere, som mødre og døtre, der lærer fra sig eller lærer videre, som pennevenner (vi kender særligt Epikurs filosofi gennem hans breve, der ofte er adresseret til kvinder), og som lærde og læsere.

¶25 Her har vi altså ikke at gøre med filosofi og videnskab som tekstlig produktion, som er den form for filosofi, der kommer på pensum og dyrkes i dag. I stedet er det filosofi som et levende og kollektivt projekt af kontinuerlig diskussion og udveksling. Dette er givetvis mere tro mod tænkningen og mod tænkning forstået som en del af vores kollektive livsform. Men det nedarves som kollektiv bevidsthed og er svært at omsætte i normalsider på en pensumliste.

¶26 Hvad Ménages værk påviser er imidlertid, at der er kvinder i alle de filosofiske skoler, og at de har spillet en rolle, om end det er svært præcis at sige hvilken. Hvis vi stort set ikke kan undervise i de antikke kvindelige filosoffers skrifter, kan vi dog stadig undervise om de kvindelige filosoffer. Og som det var tilfældet med Anne Dacier, er der god grund til at overveje, hvor meget der er skrevet, tænkt og udviklet af kvinder, og hvor meget mænd uretmæssigt har taget æren for.

Noter

1. Ménages værk er blevet oversat flere gange i nyere tid: til engelsk i 1984, til fransk i 2003 og 2006, italiensk i 2005 og spansk i 2009. Interessen for værket er dog ikke kun moderne. I 1702 udkom en engelsk oversættelse som en del af en samlet udgave med Diogenes Laertios' *De eminente filosoffers liv*. Dermed havde man en samlet bio-doxografisk fremstilling af de antikke filosoffer, kvindelige såvel som mandlige. En lignende udgave med Ménage og Diogenes Laertios' værker samlet kom i fransk oversættelse i 1758 med nye oplag i 1761 og 1796. Herefter synes interessen dog at være dalet, og på nær en latinsk udgave fra 1833 genudgives værket ikke før den engelske oversættelse af 1984. Værket kan således siges at have to receptionsfaser: I oplysningstidens *querelle des femmes* med sin store interesse for antikken (også som en model for det moderne samfund) og en moderne *querelle des femmes*, hvor spørgsmålet om den manglende ligestilling, herunder hvad man har fundet værdigt til at indgå i filosofihistorien, siden 1970'erne og særligt efter årtusindskiftet har været en drivkraft bag nye forskningsområder og en genskrivning af filosofihistorien. Ménages værk spiller en dobbeltrolle i denne *querelle*: Det giver et indblik i antikkens kvindelige filosoffer samtidig med, at det i kraft af sin eksistens er et levende bevis på kvindespørgsmålets rolle i oplysningens tænkning og filosofihistorie. Nærværende artikel tager udgangspunkt i *Geschichte der Philosophinnen*, udgivet på Meiner Verlag i 2019, og som er værkets første tyske oversættelse. Det er desuden den første tosprogede udgave og den første genudgivelse af originalteksten i moderne tid, hvilket gør det muligt at følge den oprindelige latinske tekst side om side med den tyske oversættelse. Derudover er bogen forsynet

med en god indledning, der giver et fint overblik over bogens kontekst; et fyldigt noteapparat; en kort filologisk artikel, der diskuterer det brugte manuskript; samt en fyldig bibliografi, der vil være guld værd for alle, som ønsker at arbejde videre med teksten.

2. Gilles Ménage, *Geschichte der Philosophinnen*, Meiner Verlag, 2019.

Er moralske domme objektive?

Kristoffer Balslev Willert

13. november 2020

I *kritik der reinen vernunft* (*krv*) hævder Kant, at et udtryk ikke behøver at stamme fra "teoretiske erkendelseskilder" for at kunne tilskrives objektivitet. For at tilskrive et begreb "objektiv gyldighed", som han skriver, kræves der noget "mere" end logisk mulighed (modsigelsesfrihed), men dette "mere" skal ikke nødvendigvis "søges i teoretiske erkendelseskilder, men kan også ligge i praktiske."[1] Disse praktiske erkendelseskilder undersøger Kant især i sit andet hovedværk, *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*), og det er dem, vi skal se nærmere på her.

¶2 I en tidligere artikel forsøgte jeg, ligeledes med afsæt i Kant, at præsentere en *generisk (emne- og diskursneutral) definition af sandhed og objektivitet*.[2] Her fremlagde jeg en definition af begreberne sandhed og objektivitet, som gør det muligt at anvende dem på tværs af forskellige diskursdomæner (lige fra domme om molekyler til musik og moral). Jeg anbefalede her at læse Kants teori om sandhed og objektivitet som en *normativ* teori. Den er normativ, fordi en diskurs – en mere eller mindre afgrænset måde at tale om virkeligheden på, for eksempel igennem bestemte videnskaber, religiøse symboler eller moralske termer – er objektiv og sandhedsduelig (består af udsagn, som kan være sande eller falske), hvis og kun hvis den indeholder nogle intersubjektivt acceptable og for diskursen særegne normer eller verifikationsbetingelser (*normativitet* forstås altså ikke alene som et moralsk begreb her). Betingelserne fungerer for det første som afgrænsende specifikationer af, hvilken type udsagn, der er meningsfulde inden for en bestemt diskurs. For eksempel indgår udsagnene "Det er i orden at skamfere alle børn på sin vej!" og "Holocaust var en skamplet på menneskeheden" begge i den moralske diskurs, i modsætning til udsagnet "De fleste DNA-molekyler består af to biopolymer-strenge". For det andet fungerer de nævnte betingelser

som kriterier eller normer, der kan sortere sande fra falske udsagn inden for en bestemt diskurs. For eksempel er der indlysende grunde til at hævde, at det første udsagn om børneskamfering er falskt, mens det andet om holocaust er sandt – hvis du hævder det modsatte, er du *dårlig* til at ræsonnere moralsk, hvilket understreger det *normative* aspekt. En forklaring af, hvorfor det er tilfældet, kræver en specifikation af moralske dommes intersubjektivt acceptable og for diskursen særegne verifikationsbetingelser.

¶3 På den ene side mistænkeliggør denne teoretiske skitse enhver form for *absolutisme* om ét privilegeret diskursdomæne i forhold til sandhed og objektivitet, for eksempel den *scientistiske* og *eliminative* type af naturalisme, som holder fast i, at alene udsagn, der kan forklares udtømmende igennem naturvidenskabernes metodologiske apparater, kan gøre krav på objektivitet og sandhed, fordi alene den slags udsagn ikke (eller i mindre omfang) er subjektafhængige, men udsiges, for at bruge Thomas Nagels velkendte formulering, fra et helt igennem objektivt "view from nowhere". På den anden side er teorien uforenelig med de relativistiske eller skepticistiske betragtninger, der har det med at stille spørgsmålstegn ved substantielle anvendelser af begreber som sandhed og objektivitet, hvilket jævnligt spidsfindiggøres igennem "postmoderne" formeninger om kulturelle konventioner, vestlig imperialisme, fingerede sprogspil, eller ideologi- og magtkonstruktioner – formeninger, som i mange år har haft (for) gode vilkår på danske såvel som udenlandske universiteters humanistiske afdelinger.

Den tredje antinomi

¶4 PRAKTISKE DOMME ELLER BEGREBER ER FORBUNDET MED VÆSNERS praktiske handlingsliv. Dommene "Det er forkert at torturere børn for sjov!" og "Du skal øve dig, hvis du vil lære at spille basket" er således praktiske domme, mens et begreb som "frihed" er et praktisk begreb, fordi de kun er meningsfulde i forbindelse med potentielle handlinger.

Hvad vil det sige, at den slags domme og begreber er objektive? Ser vi nærmere på Kants udlægning af det spørgsmål, er den tredje antinomi i *KrV* et udmærket udgangspunkt. Uden at gå i detaljer med Kants argumentation, hævder han i den tredje antinomi, at det er muligt at *tænke* begrebet kausalitet på to måder: enten fra "*naturen*" eller fra "*frihed*" (at kunne tænke et begreb betyder ikke, at begrebet er objektivt, bare at det kan forestilles modsigelsesfrit).[3] Det betyder, at det er muligt at forestille sig (1) en empirisk begivenhed eller genstand, som er forårsaget af en anden empirisk begivenhed eller genstand, og (2) en empirisk begivenhed eller genstand, som er forårsaget af en ikke-empirisk, fri vilje. Kort sagt: udtrykket "X forårsagede Y" indebærer ikke, at X og Y nødvendigvis skal være af samme type.[4]

¶5 Kant hævder nu, at der findes en tilsyneladende modsætning mellem følgende to udsagn (hvilket genererer en såkaldt antinomi, som opstår i forsøget på at sige noget om, hvordan absolut alting hænger sammen):

1) Ikke alting finder udelukkende sted i overensstemmelse med naturlovene (= frihed findes).[5]
2) Alting finder udelukkende sted i overensstemmelse med naturlovene (= frihed findes ikke).[6]

¶6 Hvad er frihed? I *KpV* beskriver Kant frihed i den "transcendentale betydning" som rationelle agenters evne til at producere handlinger, som ikke er kausalt bestemt af forudgående begivenheder eller agentens empiriske natur.[7] Frihed skal altså her forstås som en ikke-empirisk, ubetinget, første begyndelse af en begivenhed eller serie af tilstande.[8]

¶7 Det indbyder naturligvis til en kompliceret diskussion af determinisme og fri vilje, som jeg ikke vil gå i detaljer med her. Det væsentlige for nu er to ting:

a) at Kants hensigt med den tredje antinomi er at undersøge "[...] om frihed overhovedet er mulig, og hvis den er, hvorvidt den kan bestå sammen med de kausale naturloves almenhed",[9] og

b) at Kant hævder, i sin løsning af antinomien, at modsætningen mellem de to typer af kausalitet er en falsk modsætning, og at (1) og (2) "kan være sande"[10] på samme tid.

¶8 (a) og (b) hænger sammen i den forstand, at frihed er "mulig" (og kan "bestå" sammen med naturlovenes kausalitet), hvis og kun hvis *(1) er sand om et andet domæne eller fra et andet standpunkt end (2)* (det vender jeg tilbage til). Hvis det er tilfældet, er der ikke en kontradiktion mellem (1) og (2) (i lettere omformulerede versioner). Det afgørende er, som mange Kant-fortolkere desværre har det med at overse eller ignorere, at hans behandling af antinomierne i *KrV* implicerer, at udsagn om noget ikke-empirisk, såsom frihed, ikke er uden objektivitet eller sandhedsværdi, alene fordi de indeholder et ikke-empirisk begreb. Hvorfor ville Kant ellers sige, at udsagnet om frihedens realitet "kan være" sandt?

Empirisk meningsløshed

¶9 FRIHED ER IFØLGE KANT ET EMPIRISK "TOMT BEGREB", DA DET PER definition ikke kan instantieres empirisk. Han formulerer det ofte sådan, at den slags begreber ikke har nogen "objektiv gyldighed". Det er dog vigtigt at understrege, at Kants brug af prædikatet *objektiv* (henholdsvis "objektiv gyldighed" og "objektiv realitet") er kompleks og til tider forvirrende. Generelt kan vi dog sige, med Kant, at et udtryk (begreb eller dom)[11] er objektivt gyldigt, hvis det, som udtrykket refererer til, er muligt, mens et udtryk har objektiv realitet, hvis det, som udtrykket refererer til, *faktisk* findes. I *KrV* taler Kant ofte om objektiv gyldighed og realitet på en restriktiv måde ved at begrænse det til empiriske begreber og domme (eller rene begreber, såsom tid og rum, der er objektive i kraft af at udgøre betingelser for empirisk erkendelse). Men det er afgørende ikke at forveksle den udlægning af objektiv gyldighed og realitet med objektivitet *per se*. Objektivt gyldige domme er, kort sagt, sandhedsduelige domme. Som Kant redegør for i §19 af *Prolegomena*, er en

dom objektiv, hvis alle andre rationelle væsner er i stand til også at hævde eller benægte dommen under de rette betingelser (de har "almengyldighed (for enhver)", som han skriver). Det betyder, at dommen er verificerbar for alle, da det er muligt at specificere dens sandhedsbetingelser, som vel at mærke er subjekt-specifikke i den forstand, at det er nogle betingelser, som vi ikke kan være sikre på gælder for andet end menneskelig domsfældelse, men som er objektive, fordi de udgør de epistemiske og intersubjektive betingelser for at udsige sandhedsduelige udsagn. De er, så at sige, vores fælles greb på virkeligheden som et sæt af epistemisk indskrænkede betingelser, der er bestemt af begrebet om principiel verificerbarhed.[12]

¶10 I *KrV*, som især handler om betingelserne for teoretisk, videnskabelig erkendelse, har objektiv gyldighed altså fortrinsvis noget at gøre med en doms empiriske "reference" (*Beziehung*). Et udtryk er med andre ord objektivt gyldigt i denne forstand, hvis og kun hvis det refererer til eller er forbundet med en mulig empirisk genstand.[13] Dermed har Kant også specificeret de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for en empirisk doms ("Erfahrungsurteil") meningsfuldhed: Hvis et udsagn ikke refererer til eller er forbundet med en mulig empirisk genstand, så er det, som en empirisk dom, uden "mening [Sinn] og fuldkommen tomt for indhold".[14]

¶11 Min læsning af Kant går ud fra, at når han i *KrV* hævder, at ikke-empiriske begreber såsom frihed, er "tomme", mangler "objektiv gyldighed" eller er "uden sandhed og reference [*Beziehung*] til en genstand",[15] så betyder det, at den type begreber er *empirisk tomme*, at de er uden *empirisk sandhed*, at de er uden relation til en *empirisk genstand*. Hvis et begreb ikke har nogen "mening" eller "sandhed" i denne forstand, har det ikke nogen empirisk sandhedsværdi og er ligefrem meningsløst fra det empiriske standpunkt, der forsøger at udpege og beskrive den fysiske virkelighed. For eksempel er det hverken muligt at be- eller afkræfte eksistensen af "Gud" igennem empiriske domme. Som ikke-empirisk begreb

kan det per definition ikke instantieres empirisk, og derfor kan det per definition ikke være sandt eller falskt.

Menneskelige handlinger

¶12 DET GIVER INGEN MENING AT HÆVDE, AT UDSAGNET I DEN TREDJE antinomi om frihedens realitet kan være "sandt" på samme måde som et empirisk udsagn. Det har ingen empirisk sandhedsværdi. Heldigvis opererer Kant (som jeg har argumenteret for andetsteds)[16] med et pluralistisk sandhedsbegreb, som kræver et specifikt sæt af *sandhedsanvendelseskriterier* for enhver type af domme. Et sådant sæt forstår jeg som en specifikation af den eller de betingelser, der skal være opfyldt for, at noget kan siges at være sandt eller falskt. Med andre ord: For at kunne vurdere et udsagns sandhedsværdi påkræves et sæt af sandhedsbetingelser i form af regler eller normer, som kan dirigere os mellem sande og falske domme. Kant kalder det nogle steder for en sandheds "bestemmelsesgrund"[17] eller "prøvesten". Et anvendelseskriterium for sandhed er domæne- eller kontekstsensitivt i den forstand, at det udgør et sæt af kontekstspecifikke, men alment tilgængelige (for rationelle væsner) normer for at hævde, at noget er sandt eller falsk inden for en bestemt diskurs. For eksempel findes der et sæt af regler og normer inden for aritmetik for at vurdere aritmetiske udsagns sandhedsværdi, som ikke er identiske med de regler og normer, der for eksempel er knyttet til almindelige hverdagsudsagn om mellemstore genstande (for eksempel at vi ikke drømmer, og at lysbrydningen optræder på en passende måde for vores synsfelt).

¶13 Som Kant skriver i *Prolegomena*, ville udsagn om frihed naturligvis ikke kunne være sande, hvis frihed tænkes som noget, der kan fremtræde og verificeres empirisk, eftersom "det samme både ville blive bekræftet og afkræftet om den samme genstand i den samme betydning",[18] nemlig at det både er og ikke er empirisk. Det ville indebære en modsigelse. Men Kants pointe er, at hvis frihed ikke forstås i den samme "betyd-

ning" som empiriske fremtrædelser, så er der en logisk (modsigelsesfri) mulighed for at hævde, at frihed har realitet i en eller anden relevant forstand, og at udsagn herom er sande. Det kræver naturligvis en yderligere specifikation af, hvad betingelserne er for at hævde, at den slags udsagn er sande. Det kræver et *sandhedsanvendelseskriterium*, som ikke kan være det samme som kriteriet for empirisk sandhed.

¶14 Hvordan udspecificerer Kant et sådant anvendelseskriterium? Det er umuligt i den forbindelse ikke at komme ind på Kants skel mellem "fremtrædelser" og "ting i sig selv/ting betragtet i sig selv".[19] Der findes groft sagt to læsninger af den distinktion, som hver især er formuleret i forskellige versioner.[20] Den første læsning hævder, at der er tale om et ontologisk/metafysisk skel mellem to forskellige typer af genstande eller domæner: en empirisk virkelighed og en 'transcendent', ikke-empirisk virkelighed. Den anden læsning går ud fra, at der ikke er tale om to forskellige genstande, men om to forskellige *måder at betragte en og samme genstand på*. Det er kort fortalt den ikke-metafysiske læsning. Mit udgangspunkt er, at der findes overbevisende tekstuelle beviser for begge læsninger (med andre ord: Kant var uklar eller ligefrem inkonsistent), men der er bedre filosofiske grunde til at forfølge den ikke-metafysiske læsning.

¶15 En af de "genstande", som kan *betragtes* på to forskellige måder, er menneskelige handlinger. I sin løsning af den tredje antinomi introducerer Kant i den forbindelse en distinktion mellem det, han kalder for en "empirisk" og en "intelligibel" karakter. Det skel indebærer, at mennesker og menneskelige handlinger kan betragtes, analyseres eller forstås ud fra:

1) et empirisk, videnskabeligt standpunkt, for eksempel igennem adfærdspsykologi, observationer af neurologisk aktivitet osv., eller
2) et praktisk standpunkt, hvor handlingen forstås som udtryk for en persons frie valg, hvorfor personen kan stilles til ansvar for handlingen.

¶16 I forhold til denne distinktion skriver Kant i sit *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (offentliggjort i 1804), at begge standpunkter kan udsige noget "sandt", selvom de tilsyneladende står i modsætning til hinanden, ligesom to kontrære domme i klassisk (aristotelisk) logik begge kan være sande, hvis subjektet (for eksempel en menneskelig handling), som Kant skriver, "tages i forskellig betydning [*Bedeutung*]" eller i en anden "mening [*Sinn*]".[21] En og samme menneskelige handling kan nemlig, som han skriver, "tænkes som *causa noumenon*",[22] altså som en ikke-empirisk kausalitet, og som en empirisk betinget genstand. Altså både som en *intelligibel* og en *empirisk* karakter. Hvad betyder det? Det betyder, at følgende to udsagn:

1) Handling X er forårsaget af noget empirisk
2) Handling X er forårsaget af noget ikke-empirisk

¶17 ikke indebærer en modsætning, fordi en og samme genstand (en lidt akavet term), nemlig den menneskelige handling, ikke analyseres eller betragtes fra det samme standpunkt, i den samme kontekst og med det samme beskrivelsesformål for øje. I sit *Opus postumum* skriver Kant: "Tingen i sig selv (*ens per se*) er ikke et andet objekt, men derimod et andet forhold [*Beziehung*] (*respectus*) i forestillingen af det samme objekt".[23] Denne refleksions- eller betragtningsakt lader ikke til at indeholde nogen ontologiske forpligtelser i forhold til erfaringstranscendente genstande. Det handler tværtimod om, at vi kan tale om nogle genstande (hovedsageligt menneskelige handlinger) på ikke-empiriske måder, og at vi ret beset er nødsaget til at gøre det, hvis vi vil fastholde, at mennesker er rationelle væsner, som kan tilskrives et moralsk ansvar for deres handlinger (man finder en moderne variant af Kants teori i Donald Davidsons "anomalous monism").[24]

¶18 Men er det ikke irrationelt for en og samme person både at have den overbevisning om sin (eller en andens) handling, at den er determineret af fysiske årsager, samtidig med den overbevisning, at den ikke er deter-

mineret af fysiske årsager? For at svare på den indvending, er det afgørende at forstå, hvad det vil sige at have to "standpunkter",[25] hvorudfra vi kan betragte eller forstå en handling. Et standpunkt skal forstås som et sæt af retfærdiggjorte hævdelsesbetingelser i forhold til udsagn om en bestemt genstand. I nogle tilfælde er et standpunkt (vokabular) passende, mens det i andre tilfælde er absurd. De fleste vil nok sige, at vores moralske vokabular, der for eksempel indeholder begreber som 'retfærdighed' og 'pligt', ikke bør anvendes til at beskrive forholdet mellem planeterne i vores solsystem. Omvendt vil det være absurd, vil de fleste nok sige, at anvende begreber som protoner, elektromagnetiske bølger og neuroner til at tale om flygtningekriser og legitimiteten af dødsstraf.

Det praktiske standpunkt og moralske dommes objektivitet

¶19 HVAD BETYDER DET FOREGÅENDE I FORHOLD TIL, AT UDSAGNET fra den tredje antinomi om frihed "kan være sandt"? Kant opstiller i den forbindelse en form for transcendentalt argument for realiteten af frihed med afsæt i betragtningen af os selv som moralske agenter. Et transcendentalt argument (som minder en hel del om nogle af de såkaldte "indispensability arguments" for frihed, som florerer i angelsaksiske kredse), har følgende struktur:

1) X
2) Y er en nødvendig betingelse for X
3) Derfor Y,

¶20 og Kants argument lyder:

1) Mennesker tilskrives moralsk ansvar for deres handlinger
2) En nødvendig betingelse for (1) er, at mennesker er frie
3) Derfor er det rationelt at antage, at mennesker er frie

¶21 Lad mig hive et teoretisk udtryk frem i denne forbindelse, som oprindeligt blev formuleret af John Dewey og er blevet videreført af en række filosoffer såsom Hilary Putnam, Crispin Wright og Michael Dummett, nemlig udtrykket "warranted assertibility". Det henviser kort sagt til, at et udsagn kan tilskrives objektivitet og sandhed, for så vidt det er muligt at specificere gode grunde, i form af nogle intersubjektive hævdelsesbetingelser, til at påstå udsagnets sandhed. Det væsentlige er, at objektiviteten af begrebet frihed og moralske domme er retfærdiggjort igennem det, Kant kalder for en "praktisk anvendelse [*praktischen Gebrauche*]",[26] et "praktisk standpunkt", eller når noget betragtes i et "praktisk henseende [*Beziehung*]",[27] som han skriver i *KpV*. Kant går ud fra, at hvis man benægter, at mennesker er frie til at handle, så benægter man også, at vi er rationelle væsner, der er i stand til at handle ud fra moralske overvejelser. Hvis man vil fastholde sidstnævnte, er der dermed gode grunde til at holde fast i, at vi er frie. Vi må fra det praktiske standpunkt, som udgør de retfærdiggørende hævdelsesbetingelser, nødvendigvis antage, at vi er frie.

¶22 Men hvad er det praktiske standpunkt egentlig, og hvordan kan vi tilskrive sådan noget som moralske domme objektivitet? Et udtryk har ifølge Kant objektivitet, som jeg påpegede indledningsvist, for så vidt man kan specificere udtrykkets anvendelseskriterier eller det, som han kalder for "erkendelseskilder", der ikke nødvendigvis er teoretiske (empiriske): "For at tilskrive et sådan begreb objektiv gyldighed [...] kræves der noget mere [end logisk mulighed]. Dette mere behøver dog ikke søges i teoretiske erkendelseskilder, men kan også ligge i praktiske."[28]

¶23 Det vil kræve en minutiøs afhandling om Kants praktiske filosofi at etablere i detaljer, hvad disse praktiske erkendelseskilder er, og i hvilken forstand praktiske domme kan siges at være objektive og sandhedsdueli-ge. Kants overordnede strategi kan vi dog berøre: I *KpV* forsøger Kant at vise, som han skriver i forordet, "at der findes ren praktisk fornuft."[29] Hvad er praktisk fornuft? Det er fornuft, som bestemmer "viljen"[30] eller

"begærsevnen"[31] (gennem "maksimer",[32] dvs. subjektive handlingsregler). Kant bruger ordet "ren" til at beskrive, at noget er ikke-empirisk. Derfor er en *ren*, *praktisk fornuft* en for viljen eller begærsevnen handlingsbestemmende fornuft, som er uafhængig af empiriske betingelser (for eksempel biologiske).[33] Hvis man kan vise, at der findes ren, praktisk fornuft, kan man afvise det (reduktive naturalistiske) synspunkt, at de eneste bestemmelsesgrunde for handlinger er empiriske – et synspunkt, der ifølge Kant ikke kan redegøre for den upersonlige universalitet, som moralske domme indeholder. Moralske domme indeholder et bindende "bør", hvilket betyder, at moralske domme er designet til at gælde for ethvert rationelt væsen. Når jeg udsiger den moralske dom: "Du bør gøre X", så mener jeg implicit: "Enhver i din situation bør gøre X". Ifølge Kant har man ikke forklaret det semantiske indhold af termen "bør", der hvor udtrykket har en eller anden form for positiv bestemmelse og reel rolle at spille i vores praktiske handlingsliv, hvis man forsøger at reducere det til empiriske, subjektive bestemmelsesgrunde, for eksempel lyst og ulyst eller damp fra vores turbine af følelser (eller hvad end en *non-kognitivist* nu engang vælger at indsætte som substitut). Dette non-kognitivistiske eller non-objektivistiske udgangspunkt, som Kant afviser, er nemlig ikke i stand til at redegøre for nogen form for intersubjektiv standard til at vurdere moralske udsagns objektivitet uden at opløse det bindende "bør".

¶24 Kants tanke er følgende: Skal man formulere en moralsk teori, der kan indbefatte, at moralske domme – "Du bør gøre X" – er objektive og sandhedsduelige, så må man formulere en intersubjektivt tilgængelig standard for at vurdere den slags dommes objektivitet (Kant kalder det for *moralloven*);[34] et praktisk princip, der kan erkendes "som objektivt, dvs. som gyldigt for ethvert fornuftsvæsens vilje."[35] Det afgørende her og nu er ikke så meget Kants konkrete formulering af moralloven, som det er hans metodiske greb: Han går ud fra et begreb om objektivitet, som ikke kun er anvendeligt i forhold til empiriske udsagn. Som han indike-

rer i *KpV*, er noget objektivt i denne uindskrænkede version, *hvis og kun hvis det indeholder positive bestemmelser, som er tilgængelige for alle rationelle væsner, hvilket dermed gør det til en mulig genstand (enten for erkendelsesevnen eller viljen/begærsevnen).*[36]

¶25 Universaliseringsformuleringen af moralloven indeholder ifølge Kant positive bestemmelser, som er tilgængelige for enhver. Naturligvis har enhver ikke kendskab til Kants formel, men enhver kender til det ubetingede "bør", der indgår i menneskers praktiske handlingsliv. Moralloven har, som han skriver, "objektiv virkelighed" i "praktisk henseende", fordi "vi som rene fornuftsvæsner betragter den som et objekt for vores vilje."[37] At det rent faktisk er tilfældet, at moralloven (lad os blot forstå den således, at vi mennesker kan anerkende, at der er nogle handlinger, vi *bør* og *ikke bør* udføre) er en "genstand" – en lidt akavet term – mener Kant at kunne udlede fra ethvert menneskes almindelige (*common sense*) moralske dømmekraft, vores hverdagsanvendelse af begrebet "bør". At enhver kan anerkende et bindende "bør", er ifølge Kant et "Faktum der Vernunft", som han formulerer det i *KpV*. Det skal i min optik forstås som det faktum, at vi som mennesker er i stand til at forestille os muligheden for at handle ud fra grunde, som ikke er subjektive og empirisk bestemte. Hvordan skal det forstås? Det skal forstås sådan, at jeg i nogle konkrete handlingssituationer, ligesom alle andre fornuftige væsner, er i stand til at fremtænke den mulighed, at jeg *kunne* handle i overensstemmelse med et moralsk påbud ("du bør gøre X"), som ifølge Kant og mange andre kun giver mening, for så vidt det er udløst af et upersonligt princip (moralloven), som ikke er bestemt af empiriske forhold eller subjektive behov.[38] Af netop den grund er moralske domme objektive: De refererer, fra vores praktiske, deliberative standpunkt, til noget, som er en mulig genstand (princip) for menneskets vilje. Og fordi vi kan lave den refleksionshandling, hvor vi for os selv repræsenterer muligheden for at handle ud fra ikke-empiriske grunde, kan vi samtidig evaluere andres handlinger ud fra det standpunkt.

Som Jacob Lautrup har formuleret det: "We can say that 'she ought to have done B rather than A', only because we take it as given, that she could represent, as we can, A as normatively required."[39]

¶26 Moralloven udgør med andre ord *anvendelseskriteriet* for moralske dommes objektivitet og sandhedsduelighed. Det er et kriterium, som implicit eller eksplicit er tilgængeligt for ethvert rationelt væsen fra dets praktiske, deliberative standpunkt. Udsagnet "Du må ikke slå børn ihjel for sjov" er et objektivt og sandhedsdueligt (og sandt) udsagn, fordi vi kan specificere betingelserne for dets sandhed eller objektivitet, også selvom det ikke er sandt i den forstand, at det afspejler en virkelig kendsgerning 'derude'. At sidstnævnte ikke er tilfældet, hænger sammen med min overbevisning om, at den bedste udlægning af Kants moralfilosofi forstår den som en form for *konstruktivisme*, hvilket Christine Korsgaard, blandt andre, har argumenteret for igennem årene. Det indebærer ikke en form for subjektivisme eller non-kognitivisme. Det indebærer derimod, at moralske dommes objektivitet ikke er betinget af, at der findes moralske egenskaber, som er subjekt-uafhængige i form af noget empirisk eller ikke-empirisk ("overnaturligt"). Moralloven er derimod noget, der udspringer fra rationelle agenters fornuftsanvendelse, og er dermed et moralsk imperativ, som *konstrueres* igennem vores praktiske, deliberative standpunkt. Det er fra det standpunkt, at vi er i stand til at repræsentere moralloven for os selv som en mulig bestemmelsesgrund for vores handlinger.

¶27 Crispin Wright har formuleret sit syn på moralske domme som diskurs- eller subjektafhængige, om end objektive, på en lignende måde:

> ¶28 In general, the immediate price of minimalism about morals is that the gravity of moral judgement will lack an external sanction. No discourse-neutral notion of objectivity will give value to moral truth [...]."[40]

¶29 Wrights pointe er, at begreberne sandhed og objektivitet skal gøres mere fleksible, samtidig med at en diskurs skal leve op til nogle grundlæggen-

de betingelser, før den kan kaldes objektiv (for eksempel Kants idé om, at noget skal indeholde positive bestemmelser, som er tilgængelige for alle rationelle væsner). Hvis moralske domme skal tilskrives objektivitet, må man argumentere for, at der findes et sæt af intersubjektive standarder, som garanterer den korrekte anvendelse af moralske domme og kan sortere sande fra falske moralske udsagn, om end sandhedsværdien af hver enkelt moralske dom synes at være mere op til forhandling i modsætning til empiriske udsagn. Det væsentlige i forhold til en konstruktivistisk udlægning er, at de standarder, der afgør moralske dommes sandhedsværdi, ikke skal forstås som en "external sanction", men som standarder, der afhænger af (er konstrueret af) mennesker.

Objektivitet fra det menneskelige perspektiv

¶30 OM ANVENDELSESKRITERIET FOR MORALSKE DOMMES OBJEKTIVITET er udtømmende formuleret igennem Kants morallov, er jeg ikke så sikker på. Men det væsentlige er heller ikke så meget et bestemt moralsk princip, som det er den underliggende intention, jeg har forsøgt at optegne. At der ikke er nogen konsensus blandt moralfilosofiske teorier om, hvad verifikationskriteriet er for at evaluere sandhedsværdien af sætningen "Du bør ikke slå ihjel for sjov" betyder ikke, at det er umuligt at give grunde (deontologiske såvel som utilitaristiske, eller en kombination af de to), som er intersubjektivt tilgængelige for alle rationelle væsner.

¶31 Det slår mig som en umotiveret antagelse, at noget alene er objektivt og sandhedsdueligt, hvis det refererer til noget, der kan vejes og måles og eksisterer uafhængigt af os. Vi indtager et objektivt standpunkt i mange sammenhænge. Man behøver ikke gå ud fra en metafysisk opfattelse af moralske egenskaber som fritsvævende, subjekt-løsrevne størrelser, for at hævde at moralske udsagn kan være objektive. Vi mennesker bevæger os rundt i verden mellem forskellige standpunkter eller udsigelsespositioner, og hvis et af dem (det empiriske) helliggøres som det eneste, der kan

tale om noget virkeligt eller objektivt, mister vi ganske enkelt for meget af syne. Vi har nu engang indrettet os på en sådan måde, at meget af det, vi taler om, rent faktisk ikke handler om indholdet af den fysiske virkelighed, men om, hvad der skiller godt fra dårligt, om hvad der har værdi, hvilke overbevisninger vi bør og ikke bør have og så videre. Det er korrekt, at vi ikke altid er enige om den rette udskilningsproces i de henseender. Men at det er vanskeligt at blive enige om bestemte udsagns sandhedsværdi inden for en diskurs, er ikke ensbetydende med, at de ikke har nogen. Det gælder ligeså meget for den moralske diskurs som det gælder for den videnskabelige.

¶32 For at opsummere: Kants kritiske filosofi indebærer en interessant metateori om, hvordan velbegrundede udsagn kan relativeres til et bestemt standpunkt. Hvert standpunkt, eller hvert diskursdomæne, indeholder sit eget sæt af normer, på baggrund af hvilke udsagn kan siges at være retfærdiggjorte og sande. Det indebærer en pluralistisk teori om sandhed og objektivitet, der kan hjælpe til at undergrave vor tids absolutistiske (fysikalistiske) forsøg på at hævde, at der kun findes ét diskursdomæne, som har krav på at udsige sande og objektive udsagn om virkeligheden; som har krav på at sige, hvordan *virkeligheden virkelig er*. Hilary Putnam har kaldt det pluralistiske projekt for "conceptual pluralism", hvis underliggende motivation jeg nærer en god portion sympati for:

¶33 > The heart of my own conceptual pluralism is the insistence that the various sorts of statements that are regarded as less than fully rational discourse, as somehow of mere "heuristic" significance, by one or another of the "naturalists" (whether these statements be ethical statements or statements about meaning and reference, or counterfactuals and statements about causality, or mathematical statements, or whatever) are bona fide statements, "as fully governed by norms of truth and validity as any other statements", as James Conant has put it.[41]

¶34 Vi bør ikke anerkende den præmis, at vi enten (1) udelukkende bør forstå objektivitet igennem ikke-menneskelige menneskelige termer (som noget, der kun kan betragtes fra et "view from nowhere"), eller (2) bør antage, at der slet ikke findes nogen form for objektivitet (nihilisme eller skepticisme). Der er ingen grund til at acceptere, at vi ikke kan tale mere eller mindre objektivt om virkeligheden på mere end én måde, også selvom nogle måder at tale om virkeligheden på, for eksempel den moralske, mere end andre er indvævet i det menneskelige perspektiv.

Noter

1. "Um einem solchen Begriffe aber objektive Gultigkeit [...] beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen." B XXVI ff. Citater af Kant følger udgavenummer og sidenummer fra *Akademie Ausgabe (AA), Kants Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preussische akademie der Wissenschaften* (29. Vols. Berlin: de Gruyter, 1902-). Med hensyn til *Kritik der reinen Vernunft* følger jeg standardpraksis ved at referere til udgaven fra 1781 (A) og udgaven fra 1787 (B). Oversættelserne er mine egne.
2. Kristoffer Willert, "En kantiansk teori om sandhed og objektivitet", *Tidsskriftet Paradoks*, 24. september 2020.
3. A 532/B 560.
4. Kant argumenterer for det i A 528–532/B 556–560, hvilket tilsyneladende strider imod det fysikalistiske princip om kausal lukkethed (*causal closure*).
5. A 444/B 472.
6. A 445/B 473.
7. 5: 97.
8. Se desuden A15/B29; A802/B830 i *KrV*.
9. "ob Freiheit überall nur möglich sei, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne." A 536/B 564.
10. "wahr sein können". (A 532/B 560).
11. Selvom Kant ikke er fuldstændig eksplicit omkring det, går jeg ud fra, at han antager det, der ofte refereres til som *kompositionalitetsprincippet*: Den semantiske værdi af et komplekst udtryk (for eksempel en deklarativ sætning) er bestemt af den semantiske værdi af udtrykkets enkelte dele. Hvis et begreb ikke er objektivt eller sandhedsdueligt, og det indgår i en deklarativ sætning, så er sætningen ikke objektiv (sandhedsduelig), mens udsagn, der indeholder objektive eller sandhedsduelige begreber, er objektive (sandhedsduelige).

12. Se Willert, "En kantiansk teori om sandhed og objektivitet", for en detaljeret udlægning af disse pointer.
13. Se blandt andet A 239–240/B 298–299; A 240–242/B 299–300.
14. A 239/B 298–299.
15. A 489/B 517.
16. Willert, "En kantiansk teori om sandhed og objektivitet".
17. A 152/B 191.
18. "dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden". 4: 343.
19. Se Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"* (Berlin: De Gruyter, 1971), for et udførligt studie i Kants distinktion og hans vekslende anvendelse af henholdsvis "ting betragtet i sig selv" og "ting i sig selv", som forsvarer en ikke-metafysisk læsning af Kant.
20. For en indføring, se Dennis Schulting, "Kant's Idealism: The Current Debate", i *Kant's Idealism*, red. Dennis Schulting & Jacco Verburgt (Springer, 2011), 1–25.
21. AA: 20, 291–292.
22. AA: 20, 291–292.
23. "Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein anderes Objekt sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt [...]." AA XXII 26.
24. Se for eksempel hans velkendte artikel "Mental Events" fra 1970, hvor han argumenterer for, at når en begivenhed beskrives som en mental begivenhed eller en handling, så kan den ikke forudsiges eller forklares af fysiske love og forudgående begivenheder, men at det er muligt at forudsige og forklare selvsamme begivenhed igennem fysiske love og forudgående begivenheder, når der anlægges et fysisk beskrivelsesvokabular.
25. 4:452.
26. A 808/B 836.
27. 5: 44.
28. "Um einem solchen Begriffe aber objektive Gultigkeit [...] beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen." B XXVI ff.
29. 5: 3.
30. "[...] ein Vermögen haben, ihre [rationelle væsner, KW] Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen." 5: 32.
31. "Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein." (5: 9).
32. 5: 19.
33. 5: 16.

34. Kant formulerer moralloven (det kategoriske imperativ) på forskellige måder. Den formulering, som jeg tager udgangspunkt i, er universaliseringsformuleringen, som hævder, at et sandt moralsk udsagn er et udsagn, der kan universaliseres (og omvendt for et falsk moralsk udsagn) (4: 421).
35. 5: 19.
36. 5: 47–48.
37. 5: 44.
38. Kants eksempel med en person, der konfronteres med valget mellem at begå mened og overleve eller tale sandheden og blive hængt, er med til at underbygge den pointe. Uanset hvad personen vælger at gøre, er personen i stand til at fremtænke muligheden for at handle moralsk (tale sandheden), og igennem det bindende "bør" indser personen sin frihed, fordi den moralske handling udgør en ikke-empirisk handlingsgrund (personen slås ihjel, hvis personen handler moralsk). Dermed udleder Kant "kan" (frihed) fra "bør" (moral). 5: 30.
39. Jacob Bo Lautrup Kristensen, *From Duty, for Happiness. Authority and Value in Kant's theory of Practical Reason* (ph.d.-afhandling ved Oslo Universitet, 2015), 48.
40. Crispin Wright, *Truth and Objectivity* (Harvard: Harvard University Press, 1992), 201.
41. Hilary Putnam, *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism* (Harvard: Harvard University Press, 2012, red. Mario de Caro), 112.

Et spørgsmål om hypermoralitet

Andreas Beyer Gregersen

26. november 2020

I daniel keyes' roman *flowers for algernon* fra 1966 følger vi Charlie Gordon, som lever med en meget lav IQ og derfor betegnes af sin omverden som mentalt retarderet. Ved et tilfælde kommer han i kontakt med en række videnskabsmænd, som tilbyder ham en eksperimentel injektion i hjernen for at øge hans intelligens. Denne injektion viser sig at virke over forventning, og i løbet af få måneder stiger Gordons intelligens ikke bare til et normalt niveau men til et stadie, der ligger så langt over gennemsnittet, at han nu må betegnes som et geni. Efter en sådan udvikling begynder Gordon naturligvis at interessere sig for det eksperiment, som han selv er en del af, og finder til sin forfærdelse ud af, at de videnskabsmænd, som han før så op til som halvguder, i virkeligheden besidder en begrænset viden. Fra hans perspektiv, idet han nu kan forstå utallige sprog og langt de fleste videnskabelige discipliner, fremstår videnskabsmændene som *de mentalt retarderede*, eftersom de med deres begrænsede sprogkundskaber ikke engang kan følge med i den nyeste forskning verden over. Rollerne er med andre ord byttet om. Dette fører først til en stærk følelse af at være blevet holdt for nar; en indignation over deres hykleri og påtagede facade. Alligevel begynder Gordon langsomt at udvise forståelse og delvist tilgivelse over for, at de ikke ved bedre på grund af deres intelligensniveau. Derfor ender Gordon også selv med at være den person, som foretager de endelige udregninger på eksperimentet. De viser med en tragisk ironi, at hans intelligensniveau efter et stykke tid vil styrtdykke til startniveauet. Gordon selv er dermed den første, som indser, at hans dage som geni er talte – at fortiden vender tilbage.

¶2 Følgende essay handler hverken om intelligens eller om farerne ved at udføre sådanne eksperimenter på mennesker. Derimod handler det om, hvorvidt romanens grundlæggende intuition om, at intelligens findes i

grader, som endda overskrider de klogeste videnskabsmænds, kan overføres til et moralsk plan – og hvilken betydning en sådan tankegang kan have for vores forestillinger om etik i både teori og praksis. Giver det med andre ord mening at forestille sig som tankeeksperiment, at der gives en "sprøjte" til én, der er moralsk underudviklet, som pludselig får vedkommende til at *overhale os andre indenom* og derefter kan dømme os andre fra en overlegen position? Gør det en forskel at overveje, om vi muligvis er *moralsk retarderede* set fra en normativt mere veludviklet praksis? Dermed er det ikke mit ærinde at undersøge, hvorvidt nutidig moral faktisk befinder sig på et stadie, der kan kaldes for underudviklet eller begrænset. Jeg vil heller ikke fremsætte forudsigelser om fremtidens moralske praksisser og sensibilitet, eksempelvis ud fra en idé om såkaldt "moralsk fremskridt". Selvom socialt håb, som især den amerikanske Richard Rorty har advokeret for, givetvis kan mobilisere mennesker til handling, er det langt fra givet, at der er tale om fremskridt, hvis fremtidige generationer fordømmer den nutid, som vi lever i. Fremtiden kan også tage fejl. Dette gælder ligeledes for utopiske idealer, der på trods af deres umiddelbart verdensfjerne karakter nødvendigvis må tage udgangspunkt i eksisterende idéer om rigtigt og forkert.

¶3 Modsat den slags spørgsmål om utopisme og moralsk fremskridt er det til gengæld mit ærinde at udforske, hvilken forskel en sådan idé om, at vi moralsk set er underudviklede væsener, gør for vores perspektiv på både etik og politik. Bør vi ændre vores adfærd og tankegang på baggrund af en sådan mulighed, eller er det en abstraktion uden relevans i praksis? Modsat eksemplet med Daniel Gordon, der i Keyes' roman viser sig som et geni ud fra genkendelige kriterier såsom sprogkundskaber og evnen til at sætte sig ind i videnskabelige spørgsmål, er det slet ikke sikkert, at en langt mere udviklet moralsk praksis vil være genkendelig ud fra vores nutidige perspektiv. Pointen er tværtimod, at hvis vi rent faktisk er moralsk retarderede, betyder det samtidig, at vi ikke engang har udviklet kriterierne for at bedømme os selv som netop underudvik-

lede endnu. For eksempel kan lige præcis den sammenligning mellem intelligens og moral, som min indledning ellers lægger op til, faktisk vise sig at være misvisende ud fra en mere udviklet praksis, fordi viden muligvis ikke hænger så tæt sammen med moralske praksisser, som vi går og tror. Men er denne rene mulighed for en radikalt mere udviklet moral relevant for os?

¶4 Hvis *Flowers for Algernon* kan siges at handle om hyperintelligens, er dette således et spørgsmål om *hypermoralitet*; en moralsk praksis der er så udviklet, at vi slet ikke kan forestille os den ud fra vores nuværende perspektiv. "Hypermoralitet" findes, så vidt jeg ved, ikke som et almindeligt ord i det danske sprog. Til gengæld bruges "hypermorality" nogle gange på engelsk men mest som et udtryk for dét at være "moraliserende" over for andre på en måde, der anses som forstyrrende og anmasende. At "hypermorality" på engelsk dermed tages i brug som et negativt ladet begreb til at betegne en bestemt slags adfærd står dog i skarp kontrast til førnævnte idé om en radikalt anderledes og bedre form for moral. Præfikset "hyper-" betegner som bekendt, at noget er excessivt; at en aktivitet eller proces bringes til det yderste set i forhold til dets normaltilstand. Den engelske brug af begrebet "hypermorality" synes imidlertid ikke at betegne dette, men snarere at betegne noget, der anses som falsk moral – en moraliserende tilgang, der ikke blot er lidt for overdrevet i sin iver efter at gøre det gode men faktisk er fordomsfuld og hadefuld. Af denne simple grund vil jeg foreslå, at vi i stedet snakker om hypermoralitet som en mulighed, der kun kan tænkes som hinsides moralens normaltilstand i sin grænseoverskridende karakter.

¶5 Hvis hypermoralitet har et utopisk skær over sig, må det derfor karakteriseres som en særlig slags *utopi uden indhold.* Moral er en kompleks størrelse, der selvsagt ikke kan reduceres til et spørgsmål om viden, hvorfor hyperintelligens og hypermoralitet ikke er umiddelbart sammenlignelige. I princippet kan du vide alt, hvad der er værd at vide om etiske teorier, uden at omsætte det til handling. Moral er i sidste ende

ikke bare en kompetence, men en praksis. Alligevel lader det til, at der findes et sammenligningsgrundlag for disse to med hensyn til deres ydre grænser. Ligesom man ikke kan vide dét, som man ikke ved, er det en selvindlysende sandhed, at man ikke bevidst kan praktisere en mere udviklet moral, som man ikke har noget som helst kendskab til endnu. Men ikke desto mindre gælder det for begge tilfælde, at vi kan *ane* eller *gisne* om det ud fra begrænsningerne i henholdsvis vores eksisterende intelligensniveau og moralske praksisser. Mit hovedspørgsmål er, om en sådan famlen ud i det ukendte på moralitetens alleryderste grænser er en meningsfuld og "produktiv" beskæftigelse – og hvad det gør ved os.

¶6 Dette spørgsmål relaterer sig umiddelbart til en pågående diskussion blandt fagfilosoffer om såkaldte *moralske helgener*, der på samme måde som intellektuelle genier siges at være levende eksemplarer på de idealer, som vi tilstræber – hvis de vel at mærke findes "derude".[I] For kan sådanne helgener ikke netop vise os en moralsk livsførelse i praksis, som vi ellers famler for at opnå? Den underliggende idé om, at der i hvert fald i princippet kan tænkes *nogle iblandt os*, som er moralsk eksemplariske, hviler dog på en underliggende splittelse mellem teori og praksis i den forstand, at vi forestiller os at vide, hvad der egentlig er moralsk rigtigt at gøre uden dog at leve op til dette ideal. Præmissen for selve det at snakke om moralske helgener er nemlig, at de er ekstraordinære, ikke som "os andre", hvorfor de flestes liv i praksis må adskille sig fra dette teoretisk formulerede ideal. Men uanset hvad så bunder enhver teori om moralske helgener uundgåeligt i eksisterende standarder. Mit fokus ligger imidlertid på muligheden for en moralsk praksis, der sprænger vores nuværende erfaringshorisont og dermed de idealer, som vi løbende teoretisk udfolder og generelt efterstræber. Som man i dag med et vagt udtryk kan sige, at der må være "mere mellem himmel og jord" – hvilket i virkeligheden henviser til noget helt uden for vores eksisterende verdensbillede – vil jeg på samme måde undersøge den blotte tanke om

"noget" uden for moralitetens sfære i dag: en *ren transcendens* uden konkret tidsbestemmelse.

¶7 Ikke desto mindre implicerer denne idé en vis åbning mod fremtiden, da det ikke giver mening at tale om hypermoralitet, hvis man er af den overbevisning, at vi enten allerede har opnået moralsk perfektion eller at vi på tragisk vis aldrig vil kunne udvikle os mere fremover. Men samtidig er der som nævnt ikke tale om et specifikt ideal, men derimod om en fraværende position, hvorfra vi forestiller os, at man kan dømme nutidens fejl og mangler. Hypermoralitet er således en refleksion tilbage på os selv, hvor vi udelukkende ser os selv og vores begrænsninger uden at begribe selve det "medium", der spejler. Det er denne refleksion, som jeg vil henvise løbende til som *det hypermoralske perspektiv*. Sådan en selvforsvindende refleksion er ikke et fænomen, der jævnligt opstår, da det må formodes, at idealer som oftest træder i stedet som manifestationer af det efterstræbelsesværdige. Modsat et ideal, som vi kan fastholde i tanken ud fra en mere eller mindre klar idé om, hvad det indebærer, forsvinder erfaringen af hypermoralitet nødvendigvis igen som en ånd uden krop – den både udspringer fra og "kollapser" tilbage ind i en konkret praksis. Vi kan altså beskrive hypermoralitet som den gentagne begivenhed af en *ren muligheds kollaps*.

¶8 Alligevel kan ethvert givent ideal indeholde et element af hypermoralitet i den udstrækning, at det netop ikke er fuldt udspecificeret men også besidder en mere "flyvsk" karakter af en fraværende position, hvorfra vi dømmer os selv. Dette element kan eksempelvis findes inden for klassisk konfucianisme, hvor idealerne *shengren* (聖人) og *junzi* (君子) ofte blev anvendt som noget nær synonyme udtryk for topmålet af menneskelig perfektion, selvom sidstnævnte i de tidligste skrifter også blev brugt som et stadie, der stod lige under det førstnævnte.[2] De er begge komplicerede størrelser, og det er ikke formålet at redegøre for, hvorledes de kan tolkes som sammensætninger af forskellige værdier inden for den konfucianistiske tradition. Det væsentlige er, at de er absolutte idea-

ler. I det berømte skrift *Analekterne* (論語), der normalvis tilskrives den kinesiske tænker og lærer Konfucius, fremgår det tydeligt, at disse idealer ikke kan beskrives til fulde med ord men kun – muligvis – kan opnås igennem en livslang praksis. I Zhongyong (中庸), som er et andet berømt skrift, der tilskrives Zisi, Konfucius' barnebarn, står der endda, at selv den bedste og mest eksemplariske hersker i et rige må vente tålmodigt på, at en anden kan blive *shengren* over hundrede år efter hans tid. Nogle gange synes et enkelt liv bare at være for kort til at opnå det ypperste, selvom man gør sit yderste. Den konfucianistiske tradition indeholder naturligvis et hav af beskrivelser og opfordringer, der er med til at give os et indtryk af, hvad endemålet består i. Men samtidig fremstår det som en så sjælden, hvis ikke nærmest umulig, tilstand at opnå; som om, at idealets retoriske effekt mest af alt handler om at konfrontere os med det massive og livslange arbejde, som vi hver især må udholde for at blive bedre mennesker.

¶9 Spørgsmålet er, om en sådan fornemmelse af dyb utilstrækkelighed egentlig er godt for noget? Ville mennesket ikke være et mere lykkeligt væsen uden denne evne til at strække den moralske forestillingsevne så langt, at enhver konkretion fortoner sig i tågede horisonter? Jeg vil argumentere for, at erfaringen af hypermoralitet, trods alt dens ubehag, er en *produktiv uro*, der med dens selvkritiske spejling faktisk kan føre til, hvad vi i mangel på mere forsigtige og nuancerede begreber kan kalde for "moralsk fremskridt". Med hensyn til den relaterede tematik om vores fremtidsforståelse er det imidlertid et åbent spørgsmål, om vi besidder den fornødne forestillingsevne til at erfare og reflektere over hypermoralitet *igennem* fremtidens perspektiv – eller om det snarere låser os mere fast i eksisterende tankemønstre. Modsat det efterhånden udbredte begreb om en dyb tid, der overskrider enkeltmenneskers tilværelse, hvis ikke hele menneskehedens eksistens, handler det nemlig ikke om at forestille sig noget, der rækker ud over det "menneskelige";[3] det handler tværtimod om at videretænke, omforme og strække eksisterende stan-

darder for rigtig og forkert så langt, at de når til et punkt af uigenkendelighed, der på grund af denne karakter ikke kan beskrives som enten menneskelig eller ikke-menneskelig. Alligevel kan forestillinger om en dyb tid på det normative plan sagtens pege på noget, der er "større end os" og dermed komme til at overskride vores erfaringshorisont. Men i så fald fører en sådan tidsforståelse os hen imod hypermoralitet, fordi den netop reflekterer tilbage på vores egne begrænsninger, og ikke fordi den for eksempel tillader os at spekulere over livsformer efter menneskehedens "undergang".

¶10 Et mere politisk område, hvor vores forestillinger om fremtiden i sandhed sættes på prøve, omhandler det løbende spørgsmål om, i hvor høj grad og hvorledes vi bør tage hensyn til fremtidige generationer i nutidens samfundsmæssige beslutninger. Særligt i forbindelse med diskussionerne om global opvarmning henvises der ofte til fremtidige generationers interesser, men i hvert fald inden for en dansk kontekst diskuteres det sjældent, om disse generationers interesser nødvendigvis er de samme som vores – for slet ikke at nævne fremtidige generationers moralske praksisser og standarder. Sådanne spørgsmål er dog særligt relevante, når politiske beslutningstagere forsøger at institutionalisere hensynet til fremtidige generationer, som det for eksempel allerede er blevet gjort i Finland i 1993 med oprettelsen af en permanent parlamentskomité, en "fremtidskomité".[4] Flere filosoffer har i den forbindelse foreslået også at indarbejde repræsentation af fremtidige borgere i forskellige sammenhænge såsom parlamentariske forsamlinger.[5]

¶11 Sidstnævnte er imidlertid ikke ført ud i praksis endnu, hvilket sandsynligvis hænger sammen med, at det vil overskride vores normale forståelse af "repræsentation" forstået som, at noget eller nogen agerer for en anden, der faktisk eksisterer i første omgang – hvilket en fremtidig borger af åbenlyse årsager ikke gør. Alligevel vil det muligvis give mening at repræsentere nogen, der på grund af omstændighederne kun kan "præsentere sig" for os i vores egen forestillingsevne. Uanset synes

det klart, at enhver repræsentation af fremtidige generationer også må støde på et spørgsmål om, hvorvidt de besidder samme moralske kompas som os. Dertil er den nemme løsning at reagere ved at trække på skuldrene ud fra en tankegang, der går ud på, at et sådant åbent spørgsmål hverken gør fra eller til. Vi ved nemlig ikke, hvilke anderledes principper og idealer der måtte gøre sig gældende om et par hundrede eller tusinde år – og slet ikke om disse kan siges at være mere "rigtige" end vores i dag. Men på denne måde undgår man samtidig at forholde sig til, om selve dét at overveje denne problematik reflekterer tilbage på vores egen politiske praksis som en destabilisering af enhver idé om, at den nutidige moral er den eneste mulige moral som sådan.

¶12 Erfaringen af hypermoralitet kan i princippet også opstå som et resultat af et møde med fortidens fejl i form af eksempelvis politisk undertrykkelse, der ikke blev anset som netop undertrykkelse i tidligere tider. Ved at reflektere over, hvad vi ser som forkerte idéer og praksisser i fortiden, kan man således føres til at konfrontere det tidligere nævnte spørgsmål om, i hvor høj grad en endnu mere udviklet moralsk position også vil dømme vores egne idealer. Det er dog forbavsende, hvor ofte tidligere tiders tænkere kritiseres eksempelvis for at tage slaveri, racisme eller kønsdiskrimination for givet uden at det giver anledning til overvejelser over, hvorvidt vi selv er begrænset af vores tid. Nogle gange kan fortiden imidlertid føles som så tæt på én, at nutiden også synes at være "smittet" med fortidens forbrydelser, hvorfor det i første omgang blot handler om at konfrontere og bearbejde dette. Det gælder især i Tyskland efter Anden Verdenskrig, hvor den løbende debat om såkaldt *Vergangenheitsbewältigung* eller "fortidsbearbejdelse" handler om den skyld, som tyskere selv den dag i dag kan føle over den nazistiske udryddelse af blandt andre jøder og sigøjnere.

¶13 Spørgsmålet om en sådan skyld er selvsagt kompleks og vidtrækkende, og det er ikke formålet med dette essay at undersøge det nærmere. Ud fra det hypermoralske perspektiv er der dog et problem med én

udbredt tilgang til den tyske fortidsbearbejdelse, der består i at fokusere på og gentage Theodor Adornos berømte erklæring "aldrig igen!" og dermed insistere på, at vi aldrig må give lov til, at et sådant folkemord kan finde sted igen. Som blandt andre Ditte Marie Munch Hansen har påvist med hensyn til massakrerne under krigen i det tidligere Jugoslavien, så hviler denne enkle tankegang nemlig på et ustabilt grundlag, idet man blot tager afstand fra ét konkret tilfælde frem for kritisk at se på handlemønstre på tværs af forskellige tilfælde.[6] Eftersom eftertidens former for forfølgelse ikke ser præcist ud som nazisternes fortilfælde, er det således ikke sikkert, at en "aldrig igen"-tilgang kan få øje på det problematiske i nutidige former for forfølgelse – og særligt ikke hvis nutidens forfølgere hævder at stamme direkte fra fortidens ofre. Men uanset dette synes kritiske tilgange til fortiden, for eksempel den tyske fortidsbearbejdelse, i første omgang blot at forstærke eksisterende moralske intuitioner frem for at sætte spørgsmålstegn ved dem. Alligevel kan det at blive konfronteret med så store skel mellem en ikke så fjern fortids moralske kompas og ens egne principper, som blandt andet tyskere oplever, sandsynligvis føre én til også at sætte spørgsmålstegn ved sit eget "kompas" i andre situationer, der ikke har meget med folkemord at gøre – hvad enten dette handler om dyrevelfærd, økonomisk ulighed eller kriminalitet og straf.

¶14 Men kan erfaringen af hypermoralitet ikke også låse os fast i en lige så lidt handlingsanvisende skyldfølelse over nutiden selv, der blot er mere diffus og angstpræget end den konkrete skyld over sådan noget som Holocaust? Som udgangspunkt er det rigtigt, at hypermoralitet ikke er handlingsanvisende, men dens underliggende grundtanke om muligheden for en radikalt mere udviklet moral behøver hverken at betyde, at vi i øjeblikket gør alt forkert, eller at vi slet ikke kan forbedre os. Tværtimod kan tanken om, at vi muligvis er skyldige i "forbrydelser" af bare tilnærmelsesvist samme karakter som nazisternes uden at være opmærksomme på det netop aktivere vores kritiske sans og forandrings-

villighed. Samtidig er hypermoralitet ikke det samme som et eksisterende ideal, og derfor implicerer det ikke nødvendigvis, at der kun findes én gennemgående standard for rigtigt og forkert eller kun én vej til moralsk "perfektion", hvis dette overhovedet findes. Med andre ord er hypermoralitet foreneligt med en vis form for værdipluralisme, idet der kan tænkes at findes flere forskellige former for mere udviklet moral end vores. Yderligere kan der endda spekuleres i, hvad vi kunne kalde *hypermoralitetens selvoverskridelse* – nemlig at en radikalt mere udviklet moral end vores ikke behøves at konstituere et historiens endemål men igen kan overskrides af praksisser, der er endnu mere udviklede. Hypermoralitet kan således tænkes i flertal.

¶15 Men behøver vi overhovedet fokusere på enten en fjern fremtid eller mørk fortid for at erfare hypermoralitet? Hvad med nutiden, som nu engang er dér, hvor vi handler og kan forandre os? Hvis der tages udgangspunkt i nutidens moralske diskussioner og de uklarheder, der ofte opstår i den forbindelse, er det i hvert fald også muligt at tænke sig til, at en mere udviklet praksis ikke ville indeholde alle de huller og ubesvarede spørgsmål, som vores moral gør i dag. Dette kan for eksempel gøre sig gældende i forhold til spørgsmål om menneskers behandling af andre dyrearter, hvad enten det sker inden for det industrielle landbrug eller andetsteds. Et åbenlyst "hul" i eksisterende diskussioner om dyreetik og tilhørende praksis handler om, i hvor høj grad vi bør respektere en vis grad af selvbestemmelse og frihed for andre dyrearter, hvis sidstnævnte begreb altså kan siges at have relevans for andre end mennesker. I det hele taget er det uklart, om vores eksisterende vokabular omkring især lighed og frihed med tilhørende begreber som "undertrykkelse", "frigørelse", "borgerskab" og "rettigheder" gælder for andre dyrearter end os selv.

¶16 Ifølge nogle dyreaktivister bør vi begynde at bruge et sådant vokabular og for eksempel snakke om *dyreslaveri* som dét, at mennesker holder andre dyrearter i fangeskab – et begreb, der dog ikke kan undgå at have

stærkt negative konnotationer på grund af menneskehedens dystre historie, hvilket synes at give en uretmæssig fordel til dem, som allerede mener, at det betegner forhold, der bør afskaffes; som om, at man blot kan sige ordet "dyreslaveri" og dermed vinde enhver diskussion. For dermed overses det, at sådan noget som dyreslaveri ikke er et selvforklarende begreb i dag. Handler det eksempelvis kun om at stille fysiske hindringer op for dyr såsom bur eller hegn? Eller henviser det snarere til en juridisk ejendomsret og løbende kontrol over dyrets eksistens, uanset hvor det befinder sig, hvilket også mere er dét, som vi forbinder med menneskeslaveri? Som blandt andre Brian Luke har påpeget, er ét af problemerne i den forbindelse, at selve det sprog, hvormed vi snakker om det moralsk forsvarlige eller manglen på samme med hensyn til behandling af andre dyrearter, netop vidner om, hvor meget vores forståelse bunder i "mellemmenneskelige" kampe for sådan noget som politiske og økonomiske rettigheder. Spørgsmålet er imidlertid, om vi ikke bør fokusere mere på at udvikle helt nye begreber og dermed også principper og idealer omkring forholdet mellem mennesker og dyr i stedet for blot at overføre et begreb som "slaveri"? Ifølge Luke bør vi i hvert fald være åbne over for, at der muligvis findes mindst lige så mange forskellige slags "frigørelse" af dyr, som vi kan sige, at der findes forskellige slags dyrearter.[7]

¶17 Forholdet mellem mennesker og dyr er således ét af de områder, hvor vi kan gisne os til muligheden for radikalt anderledes – og set i forhold til i dag revolutionære – måder at praktisere moral og forstå frihed på tværs af forskellige slags levende væsener. Som med de tidligere diskuterede tilfælde synes det hypermoralske perspektiv dermed at hænge sammen med en vis åbenhed over for dét, at der kan opstå revolutioner inden for vores grundlæggende værdisæt. I den fjortende tese i den tyske filosof og kulturkritiker Walter Benjamins *Om historiebegrebet* (1940) beskrives det revolutionære øjeblik, hvor tidligere tiders hidtil uforløste potentiale for frigørelse forløses, som et *tigerspring ind i fortiden*. For

Benjamin handlede det om at bryde med den dogmatiske historieforståelse, der opererede med en homogen og kontinuerlig tid – en tid uden sådanne revolutionære brud.[8] På en lignende måde ser det ud som om, at hypermoralitet implicerer en anderledes tidsopfattelse, der giver plads til et brud i fremtidens kontinuerlige orden. Handler det således om at foretage et "tigerspring" ind i fremtiden? Problemet er åbenlyst, at der ikke på samme måde som med fortidens hændelser er noget genkendeligt og definérbart at orientere springet efter. Alligevel synes den tydelige forskel mellem os og hypermoralitetens fraværende position at fordre et vist tilløb og et langt spring. Men snarere end det at springe hen mod et mål er et spring efter det hypermoralske et kraftigt hop op og ned på stedet, ligesom tigerdyrets hop med sin hale i Peter Plys. Pointen med en sådan metafor er nemlig, at tigerspringet ender med at føre én tilbage til udgangspositionen, men med en desto større vægt, så underlaget begynder at ryste og revne under ens fødder – som om ens masse blev tungere efter opstigningen og faldet voldsommere. Det hypermoralske perspektiv kan således gøre én mere usikker på ens eget moralske ståsted, ens revnende grund under fødderne, men samtidig også mere ydmyg og forandringsvillig. Ultimativt er hypermoralitetens spring rettet mod én selv, idet den radikale åbning mod fremtiden bringer en tyngde over ens hverdagslige handlinger, der om ikke andet fører til en "indre uro" – en potentielt forandringsskabende rystelse i mødet med dette *terra incognita* på moralens grænseland.

Noter

1. Se for eksempel Susan Wolf, "Moral Saints", *The Journal of Philosophy* 79, nr. 8 (1982), 419–439 og Vanessa Carbonell, "What Moral Saints Look Like", *Canadian Journal of Philosophy* 39, nr. 3 (2009), 371–398.
2. Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2009), 21.
3. Alana Quinn & J. D. Talasek, "Imagining Deep Time", *Issues in Science and Technology* 31, nr. 1 (2014), 65–73.

4. Natalie Jones et al., "Representation of future generations in United Kingdom policy-making", *Futures* 102, nr. 1 (2018), 154–155.
5. Karsten Klint Jensen, "Future Generations in Democracy: Representation or Consideration", *Jurisprudence* 6, nr. 3 (2015), 535–548.
6. Ditte Marie Munch Hansen, "Det negative omslag i 'Aldrig igen!' – om historiepolitiske manipulationer af moralske imperativer", *Slagmark* 60, nr. 1 (2011), 41–52.
7. Brian Luke, "Animal Subjects and the Logic of Human Domination", *Philosophy and the Politics of Animal Liberation*, Paola Cavalieri (New York: Palgrave Macmillan US, 2016), 150.
8. Walter Benjamin, *Kulturindustri: Udvalgte skrifter* (København: Rhodos, 1973), 168.

Hvad kan etikken lære af moralske uenigheder?

Morten Dige

10. december 2020

Mere end noget andet fag lever filosofien af dybe kontroverser og uenigheder. Der er selvfølgelig også diskussioner og uenigheder blandt historikere og medicinere, men i filosofien er uenigheder i langt højere grad selve *indholdet* i faget. *Alt*, selv de mest velforankrede dogmer og selvindlysende sandheder, bliver udfordret og gjort til genstand for kritisk eftergranskning. I lange stræk er det selve den kritiske eftergranskning og ikke så meget resultaterne af den, der er filosofiens særkende og eksistensberettigelse. Min gamle etiklærer på Aarhus Universitet, Hans Fink, gjorde ligefrem gældende at "det, filosofien kan yde, er ikke svaret." Det var bevidst sat på spidsen, og jeg kommer til at kvalificere hans udsagn i det følgende.

¶2 Man kan som studerende i filosofi opleve disse endeløse diskussioner og uenigheder som både stimulerende, provokerende og frustrerende. Man vil nogle gange nå til et punkt, hvor man i en blanding af udmattelse og fortvivlelse spørger: "Jamen, hvordan *er* det så *egentlig* med virkelighedens struktur? Hvad kan vi vide, og hvordan skal vi leve?" Og når der ikke er udsigt til andet end uenighed, kan det være fristende at konkludere, at det er, fordi der slet ikke er nogen svar, eller at det ene svar kan være lige så godt som det andet. Men det "svar" er der heller ikke enighed om! Så vi står tillige med en meta-uenighed: Der er dybe uenigheder om uenigheder, dvs. om hvordan vi burde *håndtere* uenigheder, og hvad vi kan *lære* af dem. Det er det sidste, jeg vil sige noget om, og det vil jeg gøre med udgangspunkt i *moralsk* uenighed.

¶3 Det er et tema, der løber gennem hele moralfilosofiens historie og som for en stor del har centreret sig om to spørgsmål:

1) Findes der *dybe* moralske uenigheder?

2) Hvis der findes dybe moralske uenigheder, hvad kan vi så udlede af dem?

¶4 Vi bevæger os her ind i det, der kaldes uenighedens epistemologi: læren om, hvad vi kan vide i lyset af uenigheder. Jeg vil undervejs komme med nogle eksempler på den slags uenigheder. Jeg vil også sige lidt om et særligt filosofisk *take* på dem. Og så vil jeg slutte af med en slags vits, men man skal nu ikke skrue forventningerne alt for højt op. Det er en filosofisk vits, og derfor er den ret lang og til dels pointeløs.

¶5 Uenighedens epistemologi er relevant i etikken, fordi det synes åbenlyst, at folk er mindst lige så uenige om deres etiske overbevisninger som om deres faktuelle overbevisninger – også selv om de faktuelle uenigheder synes at blive mere og mere dybtgående og ekstreme for tiden, i særdeleshed på den anden side af Atlanten. Er abort moralsk i orden? Er det nogensinde i orden at gå i krig? Er valgfrihed essentielt for et godt liv? Bør man lave positiv særbehandling for at rette op på uligheder? Må man ofre nogen for det fælles bedste? Bør man fortælle sandheden, når sandheden er ilde hørt? Her har folk ikke bare *forskellige* meninger. De er ofte forskellig*artede, uforenelige* og i dyb konflikt. Især synes det, som om folk, der tilhører forskellige kulturer eller sub-kulturer, har etiske overbevisninger, som er forskelligartede og uforenelige. En populær og vedholdende reaktion på den slags dybe uenigheder kaldes kulturrelativisme. Her hævder man, at det, vi kan udlede af den slags uenigheder, er, at der ikke findes sådan noget som moralsk sandhed eller universelle moralske værdier. Moralske værdier er kun gyldige relativt til en bestemt kulturel sammenhæng, og moralske "sandheder" må altid anses for lokale og foreløbige og udstyres med kraftige anførelsestegn.

¶6 Men før vi går videre med det forslag, kan det i første omgang være en god ide at efterprøve, hvor dybe eller radikale den slags uenigheder egentlig er. I det mindste viser det sig nogle gange, at uenigheden faktisk er ret moderat eller overfladisk. Den engelske filosof James Rachels har præsenteret et efterhånden klassisk eksempel:[1] Næsten alle mennesker

har stærke moralske meninger om, hvordan man bør behandle nyligt afdøde familiemedlemmer, men disse meninger er vitterlig meget forskellige. Nogle finder det passende at putte de døde ind i en stor ovn og futte dem af og måske sprede asken ud over havet (husk altid at tjekke, om der er fralandsvind!). Andre finder det passende at koge dem i en stor gryde og spise dem eller i hvert fald noget af dem. Atter andre finder det passende at grovpartere dem og lægge dem ud på et bjerg, så gribbene kan æde dem. En typisk reaktion i et møde med den slags kulturelle praksisser er at reagere med chok og væmmelse og beskylde de andre for at være de rene barbarer.[2] Men efter en smule interkulturel dialog viser det sig, at de andre ikke er barbarer. Vi er nemlig på et dybere plan ganske enige om, at det er helt afgørende, at vi behandler de afdøde *med respekt og agtelse*. Der er alene tale om, at vi *fortolker* og *praktiserer* den grundlæggende norm forskelligt. Den samme grundlæggende norm bliver udmøntet i forskellige specifikke handleregler.

¶7 Det her kunne man udnytte i en form for "del og hersk"-strategi i diskussionen mellem universalister (som hævder at der findes universelle værdier) og partikularister (som hævder at værdier kun kan gøres gældende lokalt). John Kekes repræsenterer den strategi i bogen *The Morality of Pluralism*.[3] Han skelner her mellem *primære* og *sekundære* værdier. I vores eksempel er "respekt og agtelse for de afdøde" en primær værdi. De sekundære værdier om hhv. afbrænding, kogning eller grovpartering af de døde er sekundære værdier, som er nødvendige *udfyldninger og specificeringer* af den primære værdi. De giver dermed den primære værdi konkret form og indhold. Kekes mener, at vi kan være universalister mht. primære værdier og partikularister mht. sekundære værdier, og at det i sidste ende er en sejr for universalismen, for universalister hævder selvsagt ikke, at *alle* værdier er universelle. Del og hersk!

¶8 I virkeligheden definerer Kekes de primære værdier endnu mere abstrakt. Han tilbyder en opdeling i tre typer:

1) Individuelle "goods of the self": værdien af at tilfredsstille basale fysiologiske og psykologiske behov. F.eks. er tilstrækkelig næring et universelt gode, sult og tortur et universelt onde.
2) Relationelle "goods of intimacy": værdien af nære personlige relationer. F.eks. er kærlighed og venskab universelle goder, nedværdigelse et universelt onde.
3) Sociale "goods of social order": værdien af et stabilt og blomstrende samfund. F.eks. er gensidig respekt og anerkendelse universelle goder, udnyttelse og diskrimination er universelle onder.

¶9 Som man ser, er der tale om en pluralitet af sådanne primære værdier, og det leverer en del af forklaringen på moralske uenigheder. Selv hvis vi er enige om de primære værdier, kan vi, ud over at være uenige om fortolkningen og praktiseringen af dem også være uenige om, hvilken indbyrdes vægt de har, hvis de kommer i konflikt med hinanden, hvilket sagtens kan ske.

¶10 Nu kunne man nok indvende, at det alt sammen lyder meget pænt og snusfornuftigt i et forelæsningslokale. Ude i skala 1:1 er det imidlertid noget ganske andet. Tag nu for eksempel nogle af de praksisser og normer, som regulerer forholdet mellem kønnene.[4] I nogle kulturer praktiserer man f.eks. stening af kvinder (men ikke af mænd) som straf for utroskab. Eller tænk på den kontroversielle praksis med kvindelig omskæring. Den er kontroversiel helt ned til betegnelsen og beskrivelsen: Bør den kaldes "omskæring" eller – som nogle vil insistere på – "lemlæstelse af kønsdelene"? I vores kultur ser de fleste vel disse praksisser som instanser af universelle onder i Kekes' forstand: udnyttelse, diskrimination, nedværdigelse og tortur. Men der er også dem, der hævder, at det jo bare er *vores* mening. I nogle kulturer er stening tværtimod en retfærdig straf og kvindelig omskæring en nødvendig forudsætning for et værdigt liv som kvinde. Det er ikke alene moralsk *tilladt*, men ligefrem moralsk *påkrævet*. Det ville være forkert *ikke* at gøre det. Her er stening og omskæring ikke *tor*tur. Det er derimod *kul*tur!

¶11 Det her må da om noget være en radikal, dyb uenighed om moralske overbevisninger. Det fører os derfor til det næste spørgsmål om, hvad vi så kan *udlede* af denne uenighed. Bør uenigheden f.eks. gøre os mindre overbeviste om, at stening og omskæring er moralske onder? Er der grund til at fæste mindre lid til sine overbevisninger, ene og alene fordi der er nogle, der mener noget andet? Lad mig straks sige, at jeg tænker, at det i det mindste kan være en god grund til at tænke sagen igennem en ekstra gang og forsøge at se den fra alle sider. Men når man tager menneskers fejlbarlighed i betragtning, så giver *selve* tilstedeværelsen af et modsatrettet synspunkt mig ikke nødvendigvis en grund til at fæste mindre lid til min overbevisning, hvis det vel at mærke er én, jeg har givet en smule eftertanke og ikke bare er faldet over eller overtaget bevidstløst fra min far eller min guru. Selve tilstedeværelsen af mennesker, der mener at jorden er flad, bør ikke gøre os mindre overbeviste om, at den faktisk er (tilnærmelsesvis) rund. Her synes den mest oplagte forklaring at være, for det første at én af os tager fejl, og for det andet at det er "the flat earth believer", der gør det. Men i hvert fald det første: Den kan ikke både være flad og rund (i den relevante forstand).

¶12 Sagen kan blive en helt anden, hvis personen med det modsatrettede synspunkt kan præsentere nogle *grunde* til støtte for sin overbevisning. I den nyere erkendelsesteori har man et begreb om en "epistemisk ligemand" (*epistemic peer*).[5] Det er sådan nogle som læserne af artiklen her: kompetente, velinformerede og velmenende mennesker. Den alvorlige udfordring er, hvis et modsatrettet synspunkt kommer fra en ligemand i den forstand. Hvis den kommer fra én, der åbenlyst er en inkompetent og uvidende nidding, så bør vi ikke blive rystet i vores grundvold af, at han mener noget andet (man kan selv forestille sig et eksempel, evt. fra den anden side Atlanten).

¶13 Vi bør heller ikke blive rystet i vores grundvold, hvis det viser sig, at der faktisk ikke er bred opbakning til personens synspunkt, heller ikke i hans egen kultur. Vi kan let komme til at tage de mægtiges parti, hvis vi

antager, at selverklærede talsmænd for en kultur (f.eks. diktatorer eller ypperstepræster eller mullaher) uden videre repræsenterer alle medlemmer af kulturen. Det viser sig næsten altid, at der er nogle mennesker i kulturen, som ikke bakker op om de toneangivende normer, for eksempel nogle af dem, der skal udsættes for omskæringen, eller hvad man ellers forventes at skulle stå model til for at holde kulturen i live.

¶14 Endelig bør vi ikke blive rystet i vores grundvold, hvis de pågældende personer er helt uvillige til at give grunde for deres synspunkt, f.eks. fordi de – som de ovennævnte diktatorer, ypperstepræster og mullaher – har magten til at gennemtvinge det uanset, om de står ret alene med det.

¶15 Man kan opsummere det ovenstående i en tjekliste, som man gør klogt i at gå igennem, når man står over for en radikal, dyb moralsk uenighed, dvs. en uenighed om moralske grundnormer (f.eks. en norm om alle menneskers grundlæggende ligeværd eller en norm om ikke at udsætte andre for fysisk skade):

1) Er de empiriske forudsætninger sande?
2) Er opbakningen til værdien eller normen bred og tvangfri?
3) Gøres værdien eller normen gældende i et moralsk usundt klima af udsathed, ydmygelser og trusler om vold?
4) Bliver normen i det hele taget ført frem som en *moralsk* norm, eller anses det f.eks. for ligegyldigt, om den kan retfærdiggøres over for dem, der har ulempe af den?

¶16 Hvis det sidste punkt ikke kan opfyldes, er der reelt slet ikke tale om en moralsk uenighed. Hvis nogen siger: "Jeg er ligeglad med, om jeg kan begrunde min norm, for jeg har magten til at gennemtvinge den, og derfor gør jeg det", så er det er ikke et udtryk for en alternativ moralopfattelse, men for amoral.

¶17 Mange mennesker anser kultur-relativisme for progressiv, fordi den synes at lægge op til tolerance over for andre kulturers anderledes livsformer og normsystemer. Men som antydet bliver det problematisk, hvis

det, man ender med at tolerere, er amoralsk magtmisbrug inden for fremmede kulturer. Et andet problem er, at tolerance alene sjældent er det, vi efterspørger i mødet med andre kulturer eller andre mennesker. Tolerance er nemlig forenelig med en total *ligegyldighed* over for de andre. Vi efterspørger typisk noget mere, nemlig *anerkendelse*, dvs. at blive værdsat for det, vi er. En god ven er ikke én, der *tolererer* mig, men én, der faktisk værdsætter mig for den, jeg er.[6] Men man kan ikke værdsætte nogen blindt og betingelsesløst. En god ven vil kritisere mig, hvis jeg tager fejl i noget, eller hvis jeg opfører mig ubehøvlet eller umoralsk. Det gør han, fordi han antager, at jeg faktisk er optaget af at være et ordentligt menneske. Aristoteles hævdede, at det kun er gode mennesker, der kan være sande venner. Men han mente nok ikke, at det kun er rene helgener eller dydsmønstre, der kan være venner. Han mente snarere, at kun mennesker, der er *optaget af det gode*, kan være sande venner. En god ven siger ikke uden videre: "Ok, hvis det er *din* måde at gøre det på, så er det helt fint – *I'm ok and you're ok*." Det ville være en besynderlig og underlødig form for respekt således at se andre som ufejlbarlige og uden mangler. Så hvis kulturer vil hinanden det godt, så bør de ud fra den betragtning forholde sig kritisk til hinanden.

¶18 En bedre, dvs. mere beskeden og defensiv, grund til at være tilbageholdende med at dømme andre kulturer som moralsk angribelige er vestens noget blakkede historiske praksis med destruktiv indblanding i og ødelæggelse af fremmede kulturer, ofte med vold og slaveri, andre gange med mere "bløde" former for destruktiv magt. Det maner helt bestemt til en vis tilbageholdenhed. Men med førnævnte James Rachels ord: "Vi bør notere os, at der er en forskel på a) at bedømme en kulturel praksis som mangelfuld og b) at mene, at vi bør udbasunere det faktum, føre en kampagne, anvende diplomatisk pression eller sætte hæren ind. Det første er blot en sag om at forsøge at se verden klart fra et moralsk perspektiv. Det andet er en ganske anden sag. Nogle gange kan det være rigtigt at "gøre noget ved det", men ofte vil det ikke være det".[7]

¶19 I den forbindelse kunne man gøre en endnu mere beskeden pointe gældende. Måske er kultur-relativismens forslag blot, at man skulle tage at fokusere lidt mere på mangler ved sin egen kultur, før man begynder at kritisere andres. Man bør feje for sin egen dør, før man fejer for andres døre, siger man. Men det synes at være en simpel *ad hominem*-fejlslutning. At en person har sine egne mangler, gør ikke nødvendigvis hans påpegning af mine mangler mindre berettiget. Min dørsten bliver ikke mindre snavset af, at jeg kan pege på, at din også er snavset. Jeg burde i stedet takke dig for at gøre mig opmærksom på svineriet foran min dør. Så kan jeg bagefter gengælde tjenesten ved at pege på dit svineri. Men rækkefølgen må principielt være ligegyldigt. Det er svineriet, der er sagens kerne.

¶20 Men det forudsætter naturligvis, at vi har nogle fælles, objektive standarder for svineri at appellere til. Den australske filosof John Mackie havde den kongstanke, at moralen er noget vi *finder på*.[8] Der findes nemlig ikke nogen moralske kendsgerninger, ingen objektive værdier. Han fremførte to argumenter for den påstand: Den ene har det, jeg her har været inde på, som præmis: den grundlæggende uenighed i moralske overbevisninger mellem ellers tilsyneladende fornuftige, velmenende mennesker. Den anden kaldte han for "særhedsargumentet": Hvis der virkelig skulle findes sådan noget som objektive værdier, så ville det kræve, at en del af verdens inventar bestod af disse *sære* størrelser kaldet værdier. Men noget sådant har ingen kunnet fremføre skyggen af videnskabelig evidens for. Ikke desto mindre er vores moralske sprogbrug spækket med henvisninger til disse sære størrelser.

¶21 En kritik af Mackie er, at han grundlæggende misforstår formålet med moralske diskussioner og undersøgelser: De handler ikke om at afdække en særlig form for ting kaldet værdier, der forstås som en del af verdens fysiske inventar. Man kan på engelsk lave et lille ordspil her ved at sige, at verden (måske) grundlæggende består af en række forskellige slags partikler: *electrons, protons, neutrons*. Men ikke af en sær form for

moralpartikler: *There are no morons!*[9] Det betyder bare ikke, at så kan der ikke findes objektive sandheder i moralen. Når vi anser noget for sandt i moralen, peger vi ikke ud eller ned i virkeligheden og siger: "Du må da indrømme, at der foreligger disse *morons*, som gør det indlysende, at positiv særbehandling er moralsk berettiget". Hvad gør vi så? Ja, meget kort fortalt peger vi på en hel masse *andre* moralske overbevisninger som belæg for, at positiv særbehandling er moralsk berettiget: overbevisninger om ligeværd, om statsmagtens rolle, om hvad der gør et liv værd at leve og sikkert meget andet. I moralen befinder vi os inden for *fortolkningsvidenskaberne* og her spiller begrundelsesklaveret tilsyneladende med mere komplekse klange end naturvidenskabernes mere unisone og direkte henvisning til "hårde" kendsgerninger. Værdibegreber om retfærdighed, værdighed, mod, kujoneri, besindighed, hengivenhed, integritet, livslykke, loyalitet, nedværdigelse og mange andre er begreber af en anden slags end naturvidenskabernes. Zoologiens begreb om f.eks. "solsort" er et artsbegreb: Det får sin mening i kraft af det, det refererer til, nemlig en fugleart. Sådan er det ikke med værdibegreber. De referer ikke til *morons* eller noget andet af den karakter. De er *fortolkningsbegreber*, dvs. deres sande mening kan kun fastlægges ved at fortolke dem i lyset af de praksisser, de indgår i, og de andre begreber, som indgår i pågældende praksis. Derfor er det at gøre et moralsk synspunkt gældende i reglen en meget længere historie end det at gøre et naturvidenskabeligt synspunkt gældende; filosofiske artikler er som regel meget længere end naturvidenskabelige af samme grund.

¶22 Det her er der for så vidt ikke noget nyt i. Platon synes at anvende samme metode i *Staten*. Hvordan finder vi frem til den sande betydning af "retfærdighed"? Det gør vi ved at sige noget (en hel del!) om, hvad modighed er, hvad besindighed er, og hvad visdom er, og ved at se på den rolle, som disse dydsbegreber spiller i den bedste fortolkning af, hvad regeringskunst og livsførelse går ud på. Og når Aristoteles udlægger dyderne, gør han det ved at vise, hvordan de indgår i en samlet vision

om et godt liv, hvordan de aldrig kan forstås løsrevet fra andre dyder, og hvordan de må fortolkes frem i kontrast til de laster, som ofte ligger klos op ad dem.

¶23 Moralske sandheder kan m.a.o. aldrig udtrykkes ved at sige, at "sådan her er det simpelt hen bare." En lille anekdote illustrerer pointen: En førende teoretisk fysiker holder et foredrag om de nyeste gennembrud inden for feltet. Han fortæller om superstrenge, om 50 dimensioner og mulige multiverser og kan godt se, at folk bliver mere og mere desorienterede. Så siger han: "Jeg ved godt, at alt det her kan være svært at kapere. Men det er nok, fordi I sidder og tænker på, *hvorfor* i alverden det hele er så forunderligt eller ligefrem sært. Men det har jeg ikke sagt noget om. Jeg har bare sagt, *at* det er sådan her, det er. Sådan spiller fysikkens klaver nu engang." Det svar ville vi vel sagtens kunne godtage, kunne vi ikke? Men prøv at forestille jer en jurist, der stiller sig op og hævder, at lovregler om positiv særbehandling ville være en god ide, og så på et tidspunkt siger: "Jeg ved godt, at det her kan være svært at kapere. Men det er nok fordi, I sidder og tænker på, *hvorfor* positiv særbehandling er en god ide. Men det har jeg ikke sagt noget om. Jeg har bare sagt, *at* det er sådan her, det er. Sådan spiller moralens klaver nu engang." Se, det burde vi jo overhovedet ikke godtage! Vi ville insistere på, at manden kunne *føre en overbevisende sag* for sit synspunkt. Når vi taler om moralsk sandhed, så er det – igen meget kort fortalt – det, det betyder: Det her synspunkt er simpelt hen det, der kan føres den mest overbevisende sag for. Efter at have set sagen fra alle sider og reflekteret længe og grundigt, må vi konstatere: Det er simpelt hen sådan, det er. Stening er ikke, kan ikke være og har aldrig været moralsk forsvarlig.

¶24 Nu kommer så min afsluttende vits. Det sjove er nemlig, at forskellige subkulturer har meget forskellige syn på kulturrelativisme. Hvis man som filosofistuderende skulle komme til at omgås studerende fra et ikke helt fjernt fag på universitetet, nemlig antropologi, vil man erfare, at der er en markant forskel mellem de fremherskende opfattelser i de to fag. I

antropologi er kulturrelativisme nærmest et dogme eller i hvert fald det herskende paradigme. Det skyldes givetvis for en stor del den sammenkobling med tolerance, jeg talte om tidligere. Kulturer er radikalt forskellige, ikke bare hvad angår sociale konventioner, men også i, hvad de anser for grundlæggende og troværdige faktuelle og normative overbevisninger. I filosofien synes trenden eller paradigmet nærmest at være det modsatte: Filosoffer eftersøger og hævder sommetider at finde universelt delte faktuelle og normative overbevisninger. En del af dem henviser endog, som vi så hos Kekes, til en *common morality* – en almen eller almengyldig moral, som deles af alle mennesker i alle kulturer. Hvordan kan det være, at vi er så uenige? Her er min hypotese: Vi har simpelt hen ikke adgang til den samme evidens. Det skyldes, at når antropologer og filosoffer besøger mennesker i eksotiske, eller det man i de dårlige, gamle dage kaldte "primitive", kulturer, så får de fortalt nogle helt forskellige historier. Antropologerne kommer hjem med eventyrlige og fantasifulde "historier fra de varme lande". Men det skyldes, at folkene dernede godt ved, at det er det, antropologerne gerne vil høre, og gæstfri som de er (og lidt drillesyge), går de med på legen. Når antropologen f.eks. spørger: "Vil det sige, at I virkelig tror, at jeres afdøde forfædre vil leve videre i jer, hvis I spiser dem?", så svarer de, at ja, det tror de helt bogstaveligt på. Og så rejser antropologen opstemt hjem og skriver artikler om inkommensurable trossystemer og verdensanskuelser. Når derimod en filosof kommer på besøg, så ved de lokale godt, at hun ikke vil tage hvad som helst for gode varer. Så når filosoffen spørger om det samme, lyder svaret noget i retning af: "Nej, selvfølgelig ikke, hvad regner du os for? Vi er jo ikke *morons*, ved du nok. Vi tror da ikke, at de *bogstaveligt* lever videre i os. Det skal selvsagt forstås *metaforisk*. Vi regner da heller ikke med, at du *bogstaveligt* tror på, at Gud skabte hele universet på seks dage, eller at vin *rent faktisk* bliver til blod, bare fordi en præst siger det." Forklaringen er m.a.o. enkel: En af de uenige parter er blevet taget ved

næsen og lever i en vildfarelse, mens den anden ikke gør. Og sådan er dét simpelt hen bare![10]

Noter

1. Rachels, J., *The Elements of Moral Philosophy* 5th Ed. (McGraw-Hill, 2015), kap. 2.
2. "Barbar" var oldgrækernes nedsættende betegnelse for udlændinge. De syntes, at deres uforståelige tale ikke lød som andet end "bar-bar".
3. Kekes, J., *The Morality of Pluralism* (Princeton UP, 1993).
4. Her må det i parentes bemærkes, at de fleste kulturer stadig er 100% binære i deres kønsopfattelser.
5. Se f.eks. Christensen, D., "Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy," *Philosophy Compass*, 4/5 (2009): 756–767.
6. I den storartede Netflix-serie *BoJack Horseman* forfægter hovedpersonen dog et noget mere fordringsløst og kuldslået ideal: "If you find someone you can halfway tolerate, you sink your nails in and you don't let go."
7. Rachels, *Elements*, 27.
8. Mackie, J., *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, 1977).
9. Ideen om *Moron*-partikler skyldes den amerikanske retsfilosof Ronald Dworkin i Dworkin, R., "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs* 25/2 (1996): 87–139 og i Dworkin R., *Justice for Hedgehogs* (Harvard UP, 2011), kap. 1. Jeg trækker også en del på Dworkin i det følgende.
10. Artiklen er en let bearbejdet version af en semesterstartsforelæsning for de nye bachelorstuderende på filosofi, AU i august 2020.

Den radioaktivistiske forsker

Frederik Appel Olsen

21. december 2020

Hvem forventer vi vil redde os, når den ukontrollerbare biologi truer menneskeheden? Er det den modige politiske leder, der med få oplysninger og knap tid tager de beslutninger, der er nødvendige? Eller er det forskeren, videnskabspersonen, der utrætteligt arbejder på en ny vaccine og forsøger at skære igennem over for de nølende regeringer, der har andre interesser end sand- og sundheden? Svaret vil aldrig være entydigt og vil afhænge af mange ting, for eksempel hvilket "os" vi taler om. Fælles for spørgsmålene er dog, at de peger på problemstillinger ift. videnskabens rolle i samfundet; en problemstilling, der på ingen måde er ny, men er mere aktuel end nogensinde i forbindelse med en global pandemi- og klimakrise. Hvad er forskerens rolle i krisen?

¶2 Videnskabsretorikeren Leah Ceccarelli har tidligere forsøgt at svare på spørgsmålet om videnskabspersonens etos – dvs. de karaktertræk, som offentligheder knytter til forskeren. Hun sporede, i en artikel fra 2016, en angst i den brede offentlighed, der er knyttet til hidtil ukendte bio-truslers ødelæggelse af civilisationen; en potentielt dødelig virus, eksempelvis.[1] Ceccarelli ser dette udtrykt i en bølge af zombiefilm i verdens biografer i det 21. århundrede. Hendes interesse er at spore videnskabspersonen som figur i tre af disse film – *World War Z* (2013), *28 Days Later* (2002) og *I Am Legend* (2007) – for at illustrere forskellige forståelser af, hvem forskeren er i "det offentlige blik", hvori deres troværdighed består (eller mangler), og hvad vi forestiller os, at deres rolle i en global pandemi kan/bør være. Med den tyske sociolog Peter Weingart forstår Ceccarelli videnskabspersonens etos som afspejlet i og udviklet gennem billeder, klicheer og metaforer, og hun antager, ligesom Weingart, at disse fremstillinger i fiktionsfilm kan fortælle os noget om videnskabens position i samfundet.[2] De fiktionsværker, som vi i dag for-

bruger på stor skala, må indeholde forståelser af verden, som ræsonnerer hos deres publikum, for at opnå deres brede appel. Den vestlige kultur, pointerer Weingart, er præget af dybe narrativer og myter om videnskabens funktion i vores liv, og disse narrativer og myter går i sagens natur forud for den enkeltes verdensopfattelse og eksplicitte holdninger. Fiktionsfilm er med andre ord nødsaget til at reflektere populærkulturelle opfattelser af verden for at få udbredt succes, og disse karakteristikker af verden i filmene taler så igen tilbage til publikums opfattelser osv. i en slags vekselvirkning. Derfor kan populære kulturprodukter give os et blik på, hvordan vi opfatter samfundets indretning, som man ikke ville kunne få ved f.eks. at udføre en spørgeskemaundersøgelse. Jeg påstår ikke, at film og serier er det nødvendigvis bedste, eller det eneste, sted at kigge efter den offentlige opfattelse af videnskabspersonen i samfundet, blot at det er et oplagt sted at kigge. Ved at gøre dette kan humanistiske videnskaber, såsom retorikken, tilgå virkeligheden "før virkeligheden selv".

¶3 Denne antagelse om populærkulturelle værkers afspejling og opretholdelse af offentlighedens forståelse af videnskabspersonens rolle i samfundet, samt Ceccarellis fokus på biologiske katastrofefilm i denne forbindelse, er kun blevet mere nærværende og interessant i skrivende stund, hvor en pandemi *rent faktisk* hærger det meste af verden, og forskere pludselig er nogle af de centrale aktører i kampen mod COVID-19. Så hvis vi godtager antagelsen om, at populære fiktionsværker kan fortælle os om forholdet mellem videnskab og samfund, og forskerfigurens placering heri, hvilket biografsæde skal vi så sætte os i for at forstå, hvordan videnskabspersonens etos ser ud umiddelbart forud for coronapandemien?

¶4 Jeg foreslår, at vi ikke sætter os i en biograf, men foran vores egne tv-/laptop-skærme og streamer HBO's *Chernobyl*-miniserie, der udkom i maj 2019, og som bygger på historiske hændelser, nemlig hændelserne op til og (især) efter nedsmeltningen af atomkraftværket i Tjernobyl i

Sovjetunionen i 1986. Måske netop fordi *Chernobyl* postulerer en forbindelse til den historiske virkelighed, samtidig med at den placerer videnskabspersonen som sin vigtigste figur, kan der være gode grunde til at se på netop denne karakteristik af videnskabspersonens opgave i en katastrofesituation – at lede efter videnskabspersonens etos netop i dette populærkulturelle terræn.

¶5 Ceccarelli sporer tre slags forskerfigurer i sin nærlæsning af de tre kontemporære katastrofefilm: Videnskabspersonen som "clumsy naïve" (*World War Z*), "helpless victim" (*28 Days Later*) og "heroic savior" (*I Am Legend*). Den første figur er "værre end ubrugelig", og videnskabspersonen gør ondt værre i deres klodsede forsøg på at finde løsninger på de presserende problemer. Den anden er ude af stand til at håndtere konsekvenserne af sine egne videnskabelige opdagelser, og bliver selv et offer for dem. Heroic savoir-figuren adskiller sig markant fra de første to: Han (og her er der virkelig tale om en *mande*rolle) er eventyrlysten, handlekraftig og afbilledet i en offensiv rolle – det er ham, der handler og får tingene til at ske.

¶6 Jeg foreslår, at en nærlæsning[3] af Valery Legasov- og Ulana Khumjuk-karaktererne i *Chernobyl* snarere fremstiller videnskabspersonen som en fjerde type af videnskabsperson; nemlig som en taler, der ser sig nødtvunget til at tage bladet fra munden og sætte sig op imod det etableredes løgne – det, man med en græsk term kan kalde en *parrhesiastes*. Denne kan ved første øjekast minde om Ceccarellis "heroic savior", men der er afgørende forskelle. *Parrhesiastes*-figuren er nok heroisk, men, som vi skal se, ikke fordi vedkommende kan sende zombier i døden med evner som en veltrænet militærmand, der påtager sig verdens skæbne, (som Will Smiths rolle i *I Am Legend*), men fordi vedkommende er nødtvunget orienteret mod at *tale* sandt – en rolle som politisk aktør, som vedkommende dybest set ikke finder sig tilpas i, men alligevel *må* påtage sig. I den forstand er videnskabspersonen ikke så meget en heroisk soldat, som en modvillig retorisk aktivist. Denne ændring i forskerens "cinema-

tiske" etos kan ses som affødt af en konkret aktuel kontekst: De tre film, som Ceccarelli læser, er alle produceret og udgivet før Trumpismen og "Fake News" som breaking news, før Brexit og stærkere strømninger af nationalisme og xenofobi, dvs. før opblomstringen af den politiske (og populistiske) bevægelse af reaktionære betvivlere af muligheden for et fælles epistemologisk udgangspunkt, som nu udgør en reel magtfaktor i det globalpolitiske landskab. Min påstand er, at forskerfiguren i *Chernobyl* taler ind i bekymringer og problemer i denne globalpolitiske situation.

Videnskabspersonen som *parrhesiastes*

¶7 I DEN AMERIKANSKE FORFATTER KURT VONNEGUTS ROMAN *CAT'S Cradle* fra 1962 er videnskabspersonen den kyniske og grundlæggende uempatiske skaber af den atomare masseødelæggelse, som konstant lurede i koldkrigsårene. Den nobelprisvindende Dr. Felix Hoenikker, der i romanen både er far til hovedpersonen John og atombomben, betragter den første prøvesprængning ved Alamogordo, New Mexico. En kollega vender sig mod Hoenikker og konstaterer, at "nu kender videnskaben til synd". Hoenikker spørger blot: "Hvad er synd?".[4] Videnskabspersonen er her amoralsk og livsfjern – han er optaget af videnskaben for dens egen skyld og ignorerer dens rolle i samfundet. Denne etos (som adskiller sig fra Ceccarellis moderne etos-typer, men også fra den, som jeg præsenterer i det følgende) var hyppigt forekommende i koldkrigsårene, hvor videnskabens rolle i atomvåbenproduktionen blev heftigt kritiseret, både inden for og uden for universiteterne.[5]

¶8 Sådan en vinkel kunne man have anlagt i en fiktionalisering af Tjernobyl-katastrofen: Atomkraft viste sig at være endnu et af videnskabens uansvarlige eksperimenter, til fare og skade for os alle.[6] Men det er den diametralt modsatte etos, som videnskabspersonen besidder i HBO's *Chernobyl*. Her er seriens hovedkarakter (udover selve katastrofen) atomfysikeren Valery Legasov, der skildres som *parrhesiastes*: altså

en, der taler sandhed til magten, med stor personlig risiko. Videnskabspersonen er ikke den aktive skaber af ulykken, men må føre en retorisk kamp for at overbevise lederne om, at de skal forholde sig til videnskabelige fakta og agere derefter.

¶9 I Michel Foucaults grundige analyse og problematisering af *parrhesiastes*-begrebet i det antikke Grækenland, får vi at vide, at *parrhesia* kan oversættes med "frygtløs tale", og at en *parrhesiastes* i denne forstand er en person, som sætter sit eget liv på spil for at opfylde en pligt over for sine medborgere i bystaten til at tale sandt.[7] Foucault påpeger, at der synes at være fem elementer, der skal være til stede i talesituationen for at udøve rollen som *parrhesiastes*: Talerens oprigtighed (at fortælle, hvad du ved), sandhed (at fortælle det, som du *ved* er sandt), risiko eller fare (du taler sandt, selvom det kan bringe dig selv i fare), kritik (at kritisere dem, der har magt over dig (og dine medborgere)) og pligt (at føle sig forpligtet til at fortælle sandheden på trods af risikoen).[8] En *parrhesiastes* er altså en autentisk orator, der taler sandhed til og *på trods af* magten; en karakter, der føler sig kaldet mod sandheden, og ikke kan lade være med at levere den, selvom det bringer hele ens position, og i yderste instans ens liv, i fare. På sin vis er den "frygtløse taler" ikke en passende oversættelse, for det kan jo netop være ved at overvinde frygten, at tale *på trods af* den, at en *parrhesiastes* opfylder sin pligt. I lærebogen *Retorik til Herennius* (ofte tilskrevet Cicero, men af ukendt ophav) hedder det: "Det er talefrihed [*licéntia*][9] når man med dem som tilhørere som man bør respektere eller frygte, alligevel bruger sin ret til at sige noget som viser at man virkelig kritiserer dem eller nogen som de holder af, for en fejl de har begået ... "[10] I det følgende vil jeg vise, hvordan videnskabspersonen – i form af Legasov- og Khumjuk-karaktererne – netop skildres i en sådan *parrhesiastes*-rolle i *Chernobyl*.

"What is the cost of lies?"

¶10 VALERY LEGASOV (1933–1988) VAR PROFESSOR I KEMI OG VICEDIREKTØR for Kurtjatov-instituttet for atomenergi. Som det afbilledes i HBO's miniserie spillede han en rolle (muligvis mere centralt i tv-dramet end i virkelighedens verden) i håndteringen af den nationale og internationale krise, der fulgte efter at reaktor nr. 4 i Tjernobyl-kernekraftværket sprang i luften 26. april 1986 og spredte radioaktiv stråling, der den dag i dag gør området ubeboeligt, og som (formentlig) resulterede i mange tusinde menneskers død (det officielle dødstal forbliver, som vi også får at vide i det afsluttende afsnit af serien, 31). I serien bliver han "taget på sengen" af et opkald fra Boris Shcherbina, viceformand for det sovjetiske ministerråd, kl. 07.01. Med morgentrætte øjne og i undertrøje bliver han indkaldt som ekspert på RBMK-reaktorer på Mikhail Gorbatjovs ulykkeskommission.

¶11 Således kastes videnskabsmanden Legasov ind i en katastrofe, hvis omfang endnu for ham er ukendt og for unionens ledere u*er*kendt. Men serien lægger dog ud med det lydbånd som Legasov (også den historiske) optager alene i kælderen i sit hus, præcis to år efter ulykken – vi ser ham afslutte sin fortælling om, hvad der *virkelig* skete, gemme båndet i en gyde, hvorefter han (også den historiske) hænger sig selv – efter at være frataget al indflydelse på sit institut og dermed leve en indholdsløs skyggetilværelse, hvor hans krop nedbrydes som følge af de store mængder stråling, som han er blevet udsat for to år forinden i arbejdet med katastrofen. Det er også denne scene, som miniserien afsluttes med, og det er her Legasov, der har mistet alt i sandhedens navn, meddeler sig til omverdenen:

¶12 > What is the cost of lies? It's not that we'll mistake them for the truth. The real danger is that if we hear enough lies, then we no longer recognize the truth at all. What can we do then? What else is left but to abandon even the hope of truth and contend ourselves instead with stories?

¶13 Og i det sidste afsnit, som voice-over mens Legasov køres bort fra den skueproces, hvor han netop har "talt over sig" og gået imod myndighedernes bekvemme officielle fortælling, afsluttes båndet:

¶14 To be a scientist is to be naïve. We are so focused on our search for truth, we fail to consider how few actually want us to find it. But it is always there, whether we see it or not, whether we choose to or not. The truth doesn't care about our needs or wants. It doesn't care about our governments, our ideologies, our religions. It will lie in wait for all time. And this, at last, is the gift of Chernobyl. Where I once would fear the cost of truth, now I only ask: What is the cost of lies?

¶15 Legasov – den naive og stædige videnskabsmand, der ser alting klart og ikke kan holde sig tavs – betaler den ultimative pris med sit liv. Men i sin egenskab af videnskabsperson var han nødt til at gøre det. Det ser vi i andet afsnit, hvor han for første gang er indkaldt til møde i ulykkeskommissionen. Her fortæller partiets mand Shcherbina, at alt er under kontrol, og at strålingen blot svarer til at få røntgenfotograferet sine lunger. Legasov, der få øjeblikke forinden har læst ulykkesrapporten, kan ikke lade være med at slå begge håndflader i bordet, da mødet erklæres ophævet:

¶16 No!

¶17 Reaktionen er instinktiv, han ved med det samme, at han har gjort et brud på situationens dekorum. Men nu er han fanget og må fortsætte:

¶18 Um... we can't ajourn.

¶19 Han får besked på, at han kan tage eventuelle indvendinger op med Shcherbina, men Legasov kan ikke holde sandheden indenbords:

¶20 I can't. I'm sorry, I'm so sorry.

¶21 Derefter går han i gang med at forklare, hvordan det hele *faktisk* hænger sammen. Anklaget for uproduktiv alarmisme insisterer han:

¶22 It's not alarmist if it's a fact!

Videnskaben samlet i én karakter

¶23 SIDE OM SIDE MED LEGASOV OPTRÆDER EN ANDEN KARAKTER: Ulana Khomjuk fra det hviderussiske Institut for atomenergi. Hun er dog ikke, som Legasov, en faktisk eksisterende historisk person, men i stedet videnskaben *som sådan* samlet i én stædig, nævenyttig, selvopofrende *parrhesiates*-figur med menneskehedens ve og vel som sin eneste dagsorden. Videnskaben er, i Khomjuk, en aktivistisk orator – der heroisk kæmper sig frem på trods af afsindigt dårlige betingelser for at blive hørt. Det får vi at vide i teksterne, der kører over skærmen, da sidste afsnit finder sin afslutning:

¶24 Legasov was aided by dozens of scientists who worked tirelessly alongside him at Chernobyl. Some spoke out against the official account of events and were subject to denunciation, arrest and imprisonment. The character of Ulana Khomjuk was created to represent them all and to honor their dedication and service to truth and humanity.

¶25 Vi finder første gang Khomjuk i aktion i denne kamp mod det politiske system på kommunistpartiets hovedkontor i Minsk, kort tid efter hun er blevet bekendt med ulykken. Her konfronterer hun vicesekretær Garanin, som hun vil have til at skride til handling:

¶26 GARANIN: I must tell you, this is why no one likes scientists. When we have a disease to cure, where are they? In a lab, noses in their books, and so Grandma dies. But when there isn't a problem, they're everywhere, spreading fear.

¶27 KHOMJUK: I know about Chernobyl.

¶28 Dernæst forklarer Khomjuk, hvad hun ved, og hvordan det hænger sammen – og fortæller, at byen skal evakueres. Men Garanin, den politiske elites repræsentant, bider ikke på:

¶29 Garanin: Yes, very good. There has been an accident at Chernobyl. But I've been assured that there is no problem.

¶30 Khomjuk: I'm telling you that there is.

¶31 Garanin: I prefer my opinion to yours.

¶32 Khomjuk: I'm a nuclear physicist. Before you were Deputy Secretary, you worked in a shoe factory.

¶33 Garanin: Yes, I worked in a shoe factory. And now I'm in charge.

¶34 På vejen ud giver Khomjuk Garanins sekretær nogle jod-piller, og opfordrer hende til at tage så langt østpå som muligt. Khomjuk er på den almindelige borgers side, modsat lederne.

¶35 Khomjuk og Legasov har flere gange i serien samtaler om, hvordan de bør forholde sig til deres pligt over for sandheden, der hører med til at være forsker. Da Khomjuk arresteres, af udefinerede årsager, mødes de to videnskabsfolk i hendes fængselscelle, da Legasov kommer for at få hende løsladt. Han opfordrer hende til at fortsætte kampen for sandheden, på trods af konsekvenserne:

¶36 Legasov: I don't want to do this anymore. I want to stop. But I can't. I don't think you have a choice any more than I do. I think, despite the stupidity, the lies, even this... you are compelled. The problem has been assigned, and you will stop at nothing until you find an answer. Because that is who you are.

¶37 Khomjuk: A lunatic, then.

¶38 Legasov: A scientist.

¶39 Senere i Legasovs hus, forud for den skueproces, der skal placere ansvaret alle andre steder end hos staten, er rollerne byttet om. Her er det

Legasov, der tvivler, og Khomjuk, der husker ham på sin pligt til at tale sandhed til magten:

¶40 KHOMJUK: At the trial, you're going to tell the truth. You're going to convince the jury.

¶41 LEGASOV: It's a show trial. The jury's already been handed their verdict.

¶42 KHOMJUK: I'm not talking about them. The Central Committee have invited members of the scientific community to observe the trial. Our colleagues, from Kurchatov, from Sredmash, from Minenergo. They will be sitting in the crowd listening to every word you say. A jury that only we know is there. And when your testimony arrives at the moment of the explosion? That is when our jury will finally hear the truth.

¶43 LEGASOV: And do what with it?

¶44 KHOMJUK: Insist on reform. Not just to the RBMK, but the entire industry.

¶45 LEGASOV: No, no, no, no, no.

¶46 KHOMJUK: They can't function without us.

¶47 LEGASOV: No, no, no. Do you know what happened to Volkov, the man whose report you found? They just removed him from his position at the Institute. Sacked for the crime of knowing. And you think that these scientists, handpicked to witness a show trial, will somehow be stirred into action by me? Because of some heroic stance I take in defiance of the State?

¶48 KHOMJUK: Yes.

¶49 LEGASOV: Why?

¶50 KHOMJUK: Because you're Valery Legasov, and you mean something. I'd like to think that if I spoke out, it would be enough. But I know how the world works.

¶51 LEGASOV: They will shoot me, Khomjuk.

¶52 KHOMJUK: You told me to find out what happened. I spoke to dozens of people. Every word they said, I wrote down. All in these books. These are the ones who are still alive. These are the ones who are dead. They died

rescuing each other. Putting out fires, tending to the wounded. They didn't hesitate, they didn't waiver. They simply did what had to be done.

¶53 Legasov: So have I. So have I. I went willingly to an open reactor. So I've already given my life. Isn't that enough?

¶54 Khomjuk: No, I'm sorry, but it is not.

¶55 Legasov ender med at gå "all in" og betale prisen for sandheden ved skueprocessen:

¶56 Dommer: Professor Legasov, if you mean to suggest that the Soviet State is somehow responsible for what happened, then I must warn you, you are treading on dangerous ground.

¶57 Legasov: I've already trod on dangerous ground. We're on dangerous ground right now, because of our secrets and our lies. They're practically what define us. When the truth offends we lie and lie until we can no longer remember it is even there. But it is still there. Every lie we tell incurs a debt to the truth. Sooner or later that debt is paid. That is how an RBMK reactor core explodes. Lies.

Hvem har fordel af videnskabens *parrhesiastes*-etos?

¶58 SOM JEG HAR ARGUMENTERET FOR HER, SER VI I *CHERNOBYL* FORskeren som *parrhesiastes*-figur, og min påstand er, at det er en figur med stærk tilstedeværelse forud for den nuværende globalpolitiske krisesituation.

Videnskaben er her afbilledet i en defensiv position. Dermed er det ikke en handlekraftig og muskuløs "heroic savior"-etos, videnskabspersonen besidder, eller for den sags skyld en "profetisk etos", hvor videnskaben driver verden fremad mod nye erkendelser og bedre liv.[II] Det er en *parrhesiastes*-etos, hvor videnskabspersonens rolle er hele tiden at modstå politisk pres til at skjule sine sandheder og tale usandt. Min påstand om,

at videnskabspersonens etos i stigende grad forstås som en *parrhesiastes*-etos bakkes op af et blik på flere tendenser i de senere år: Videnskabsfolk går på gaden i millionvis i forbindelse med March for Science-kampagnen; Science for the People-bevægelsen, der udsprang af anti-krigs-aktivismen i 1960'erne og -70'erne, er blevet genoplivet; Scientific American har for første gang i sin 175-årige historie opfordret til at stemme på en præsidentkandidat (Joe Biden) frem for den siddende (Donald Trump).[12] Scientist-citizen-figuren,[13] som bliver *nødt til* at tale, som ikke *kan* forblive upartisk, selvom den helst ville, og som er villig til at ofre den autoritet en sådan værdi-neutral forklædning tilbyder, er ikke længere fremmed og forkert, men bliver, omend det stadig er kontroversielt, ofte ligefrem fremelsket og ophøjet – både inden for og uden for forskningsmiljøerne. Som epidemiolog Tine Jess fortalte i et særtillæg om videnskab i Information tidligere i år om sin deltagelse ved den første danske March for Science i 2017: "For mig at se er det ikke en modsætning at være aktivist for oplysningen, samtidig med at man er forsker. (...) Hvis der blev afholdt en march i dag, ville jeg gå med igen, for spørgsmålet er ikke blevet mindre relevant. Den aktuelle coronakrise viser med al tydelighed, hvordan videnskabelig evidens ikke nødvendigvis danner grundlag for politiske beslutninger."

¶59 Bagsiden af denne forskeretos' tilstedeværelse i den offentlige bevidsthed – hvis den *er* til stede på den måde, jeg påstår – er, som det ofte er med videnskabens stærkeste kort,[14] at den kan benyttes af konspirationsteoretikere, der ønsker at afsløre "den store løgn", som ganske få magtfulde mennesker har orkestreret og skjuler for den naive fåreflok, folket; dvs. man undgår en egentlig magtkritik, og i værste fald erstatter man en sådan med en klodset og fordrejet "skepticisme", der står i vejen for substantiel kritik af videnskabens rolle i vores samfund og de interesser, der påvirker den i negativ retning. Det ser man, når influencere deler videoer med læger, der "står frem" og fortæller om, hvordan COVID-19 er en "hoax", eller at den er harmløs, og hvordan vores ledere fører os

bag lyset. Disse konspirationsteoretikere fremhæver netop (ganske få udvalgte) videnskabspersoners etos som en *parrhesiastes*-etos. Hvor typer som Vonneguts Dr. Hoenikker bare har sandhed og ikke er interesseret i at den bruges til kritik af nogen magt, har sådanne typer det omvendte problem – kritik uden sandhed bagved. Konspirationsteoretikeren påstår netop: Det er *min* videnskabsperson, der er Legasov, og bare fordi *min* Legasov går imod "systemet", betyder det ikke, at han taler usandt – snarere tværtimod.

¶60 Der ligger altså en opgave i, hvordan man skelner egentlig *parrhesia* fra forfejlet. Og i efterdønningerne fra coronakrisen vil vi for alvor få at se, om, og på hvilken måde, det var den radioaktivistiske forsker, der endte som den modvillige helt.

Noter

1. Leah Ceccarelli, "Scientific Ethos and the Cinematic Zombie Outbreak: Science in Fictional Narratives", *MÈTODE Science Studies Journal* 6, (2016): 107–113, University of Valencia. Ceccarelli har behandlet videnskabspersonens retoriske etos ved mange lejligheder – se f.eks. *Frontiers of Science*: *An American Rhetoric of Exploration and Exploitation*, (Michigan State University Press, 2013).
2. Peter Weingart, "Of power maniacs and unethical geniuses: Science and scientists in fiction film", *Public Understanding of Science* 12, (2003)
3. Her, i dette filosofisk-teoretisk orienterede tidsskrift, vil jeg ikke gå i dybden med nærlæsning som metode, men blot konstatere, at i nærlæsningen "studerer kritikeren en historisk ytring (...) nøje for at forstå dens udtryk som en kompleks helhed i en bestemt kontekst." (Villadsen, Lisa & Iversen, Stefan: "Nærlæsning", i Bengtsson, Iversen og Berg: *Retorik og metode*, Samfundslitteratur, 2020, s. 29). Samtidig ser jeg den opmærksomme og kritiske læsning af en kulturel tekst, i bred forstand, i en bestemt situation/kontekst som den gængse hermeneutiske fremgangsmåde inden for humaniora. For en mere detaljeret beskrivelse af den retorisk-kritiske nærlæsning, se f.eks. Michael Leff, "Textual criticism: The legacy of G.P. Mohrmann", *Quarterly Journal of Speech* 72, (1986): 377–389 eller James Jasinski, "Close reading", s. 91–97 i *Sourcebook on Rhetoric* (SAGE, 2001).
4. Kurt Vonnegut, *Cat's Cradle* (Penguin Books, 1962), s. 13, mine oversættelser.
5. For en indføring i denne konfliktlinje i relationen mellem videnskab og samfund i perioden 1945–1975 i USA, se Kelly Moore, *Disrupting Science: Social Movements, American Scientists, and the Politics of the Military, 1945–1975* (Princeton University Press, 2008).

6. Se Joseph Mangano, *Mad Science: The Nuclear Power Experiment* (OR Books, 2012), for et nyere eksempel på en lignende kritik af videnskabelig praksis i relation til kernekraftteknologi.
7. Michel Foucault, *Fearless speech,* red. Joseph Pearson (Semiotext(e), 2001).
8. Foucault, *Fearless speech*, 11–20
9. Den latinske term for *parrhesia*.
10. *Retorik til Herennius*, oversat af Søren Hindsholm (Gyldendal, 1998), 4. bog, 48, 164.
11. Lynda Walsh, *Scientists as Prophets: A Rhetorical Genealogy* (Oxford University Press, 2013).
12. The editors, "*Scientific American* Endorses Joe Biden", *Scientific American*, 1. oktober 2020, https://www.scientificamerican.com/article/scientific-american-endorses-joe-biden1/.
13. "The scientist citizen" er en udvikling og udløber af begrebet "citizen science", hvor borgere ikke blot skal informeres om videnskabens resultater, men selv skal spille en aktiv rolle i produktionen af forskning, for eksempel i indsamling af data. (Se f.eks. Trisha Gura, "Citizen science: Amateur experts", *Nature* 496, (2013): 259–261). Scientist citizen-begrebet vender denne idé på hovedet og plæderer for, at videnskabspersonen skal engagere sig i samfundets problemer ligeså meget som borgeren skal engagere sig i videnskaben. Se Pamela Pietrucci og Leah Ceccarelli, "Scientist Citizens: Rhetoric and Responsibility in L'Aquila", *Rhetoric & Public Affairs* 22, no. 1 (2019): 95–128.
14. Filosoffen Robert Crease har i *The Workshop and the World: What Ten Thinkers Can Teach Us About Science and Authority* (W. W. Norton & Company, 2019) peget på netop dette fænomen. Ifølge Crease er det de samme aspekter, som gør videnskab succesfuld (f.eks. tendensen til at betragte problemer abstrakt, at arbejde med usikkerhed i stedet for absolutter, og at videnskabelige institutioner er forbundet til den politiske sfære), som også gør den sårbar for "science denialists".

Solar plexus: Solare sammenfletninger hos Georges Bataille og Inger Christensen

Jon Auring Grimm

14. januar 2021

Inger Christensen og Georges Bataille skrev under den samme sol.[1] En sol hvis overstrømmende, generøse og ødsle tilførsel af energi tilskyndede dem at skabe videre i dens billede (en art kemisk bryllup til ære for solen og jorden). Ikke bare solen havde de til fælles. Der var endvidere et åndeligt slægtskab, en interesse for det heterogene, naturens vilde vækst, for menneskets diskontinuitet, for det erotiske, ekstatiske, excentriske og magiske, samt et vokabular, der til forveksling vækker mindelser om den anden. Christensen læste Bataille. Bataille trådte ind i en *nattens skygge,* samme år som Christensen udgav sin første digtsamling, *Lys*.[2]

Soløkonomi

¶2

> imens, indimellem mens solen endnu har overskud nok til at uddele døden så langsomt, at den ligner liv, imens holder livet fiktionen i gang. Imens står solen op, går solen ned.[3]

¶3 I 1947 udgiver den franske filosof, forfatter og erotiker Georges Bataille et fremtrædende værk: *La Part maudite*, hvilket kan oversættes til: Den forbandede del. Det er et værk, hvori han præsenterer sin teori om det, han kalder den generelle økonomi, der skal repræsentere en kopernikansk vending i, hvorledes vi tænker økonomi, her forstået som forvaltning af energi. Det er med andre ord et værk, der omhandler forvaltningen af natur, erotik, religion, krig, konsumering, kunst og så videre. Ud fra en begrænset økonomis optik holder man sig produktion, rationalitet og funktionalitet for øje. Den omhandler, hvorledes mere eller min-

dre lukkede systemer omsætter energi, kapital, til formål. *Cost and benefit*.

¶4 Den begrænsede økonomi er rationalistisk og homogen. Det er med andre ord en produktion af verden i et mere eller mindre lukket system, hvis overvejende hensyn er produktet. Men i enhver produktion er der en rest, der ikke kan omsættes, et overskud, en exces, der må udskilles. Betragter vi eksempelvis den menneskelige krop, må den, for at være funktionel, indtage mad. Det, den ikke kan omsætte, må den udskille, men selv det, den kan indoptage, må omsættes i energiske udladninger, hvilket både kan være den nødvendige energi, som den daglige dont kræver, og den excessive udskejelse, festival, orgie, krig, erotik og så videre. Endvidere indgår disse udladninger af energi i et kredsløb, der omgiver kroppen. Ekskrementerne må man skille sig af med, og optimalt må de indgå som gødning i et kredsløb uden at forurene eller overbelaste dette. Det samme gælder de øvrige energiudladninger.

¶5 Altså må den generelle betragtning af forvaltningen af energi omfatte det overskud af energi, der spildes, ødsles bort, udskilles, ikke kan omsættes, og som ikke er indeholdt i den funktionelle bestemmelse af genstanden. Som Bataille bemærker, er livet på jorden et resultat af en ødsel tilførsel af energi, meget mere end jorden kan omsætte. Denne ødselhed kan omsættes i vækst, og hvis den ikke kan omsættes, bliver den tabt uden profit: "Solenergi er årsagen til livets overstrømmende udvikling. Ophavet og essensen af vores rigdom er givet i solens stråler, der afgiver energi – rigdom – uden tilbagebetaling. Solen giver uden at modtage".[4] Solen giver blandt andet til søens alge. Gennem fotosyntese omsætter den solens lys til energi, hvilken underordnes algens livs formål. Algen formerer sig, og møder den ikke nævneværdig modstand, vil den med tiden dække hele søen. Her når den en grænse. Processen fortsætter, lyset omsættes til kropslig energi og formering, men algen kan ikke sprede sig yderligere. Væksten underminerer sit habitat og skaber bundfald, der forurener søen. Omsider vil processen kollapse under sin

egen vægt (ligesom menneskets forvaltning og forbrug i dag er ved at kollapse under sin egen vægt). Den generelle økonomi omfavner med andre ord den fluktuerende forvaltning af energi, hvilket indbefatter spild, ødselhed, udskillelse og excess, og som i sidste ende sætter os i forbindelse med solens overstrømmende ødsle tilførsel, en forudsætning for vores liv, en slags solens varmedød i os.

¶6 > Således er vi med vores kroppe som dele af det biologiske rum en slags afbøjning, en underdrejning af et brat og udifferentieret varmespild, en slags omvej, en rumlig forsinkelse af solens død, som er det vi kalder liv.[5]

¶7 Dette gælder i de naturlige processer. De vokser, til de når en grænse for deres udfoldelse, en grænse, der også kan være indskrevet i deres egen kropslige konstitution, den bevægelse, de er født af, og som de uvægerligt gentager en variation af. Det demonstreres som motiv i *Alfabet*, hvor fibonaccis naturvækst-motiv danner rammen for digtsamlingens system. Systemet når en grænse, der er sat af dets egen vækst monstrøsitet. Skulle Inger Christensen udelukkende følge dette vækstmotiv, ville digtene hurtigt antage en enorm størrelse. Væksten når en grænse, må nedbryde sig selv, starte på ny, få nyt afkom, gå til, gå under. Digtningen og naturen må med andre ord spalte sig selv, hvilket sker i takt med, at verden kommer til sig selv, ser sig selv. Verden ønsker at se sig selv, skriver hun. Men for så vidt dette ønske er reelt, er det ikke et ønske, der er opstået før og går forud for, at verden rent faktisk ser sig selv, med vores øjne.

¶8 Vi er altså det liv, det varmespild, der, som følge af en vedvarende spaltning og slåen folder på sig selv, slår øjnene op og i det øjeblik *er* verdens ønske om at se sig selv. Men det er således også et ønske, der opstår som følge af en afstand, der indstiftes med det opslåede øje. Og for så vidt dette ønske gøres bevidst, gøres til genstand for fornuften og dermed et spørgsmål om vurdering, afslører det tillige tilværelsens grundlæggende paradoksalitet.

¶9 Ønsket udspringer af spaltningen og distancen, af livet, der kommer til sig selv, af verden, der træder ud af sig selv. (Måske betragter vi kun livet halvt når vi kalder det et ønske. For så vidt ønsket er en længsel efter kontinuitet, fortrolighed og intimitet, og det udspringer af splittelsen, da er det også alene formuleret fra den splittedes perspektiv. Det er den splittede, der ønsker at overvinde splittelsen, den diskontinuerte eksistens, der længes efter kontinuiteten. Men eftersom diskontinuiteten nødvendigvis forudsætter en anpart i kontinuiteten, kunne ønsket lige så vel formuleres som kontinuitetens træk i den splittede eksistens, i den efterladte. Kontinuiteten kræver sit blik tilbage. Længslen bekræfter, at kontinuiteten allerede besidder os).

Vild vækst, homogenitet og heterogenitet

¶10 FOR SÅ VIDT LIVET KOMMER TIL SIG SELV, TRÆDER DET OGSÅ UD AF kontinuiteten (det ubrudte, sammenhængende). Splittelsen er forudsætningen for, at verden kan betragte sig selv, på afstand af sig selv. Dette demonstreres i første del af Christensens *det,* "Prologos", hvor rørelsen i kontinuiteten, i "det", til stadighed spalter sig (og sidens tekstkorpus) i mindre og mindre dele og vågner op til sig selv. Også i denne produktion af virkeligheden er der et spild. Naturens vilde vækst, der i sig selv er "hinsides godt og ondt"[6] , underordnes betragterens anskuelses systematik eller perspektiv (i nietzscheansk forstand). Systematikken gentages i refleksionen, i fornuften. Som Schopenhauer skriver, er umiddelbarheden at sammenligne med solen, og refleksionen er månens lånte genskær, umiddelbarhedens systematik (kausalitet, tid og rum) gentaget på sit eget medium.[7] Der sker med andre ord en oversættelse af solens umiddelbare verden, naturens vilde vækst, til en systematisk betragtningsmåde, der antager sin egen systematik, og som dermed glemmer, at dens verdensbillede, dens sandheder, antagelser og så videre blot er verdens metamorfose i mennesket.

¶11 Hvad Christensen kalder den vilde vækst, naturen, ville jeg være tilbøjelig til med Nietzsche og Schopenhauer også at kalde viljen, som den fremtræder i sin umiddelbarhed. Denne omsættes og overføres til den monopoliserede virkelighed, der skal være formålsbestemt, praktisk, fornuftig, nyttig, fordi den genkender sig selv i sin systematik, der netop er anskuelsens systematik (kausalitet, rækkefølge) anvendt på sig selv. Men verden i sig selv er hinsides godt og ondt, hinsides nyttebetragtninger og hinsides fornuften.

¶12 Naturens vilde vækst, i Christensens forstand, er præget af heterogenitet, den er sprudlende, ødsel, blomstrende, fortærende, ødelæggende og skabende i sin fremdrift. Den overføres til det, hun kalder den monopoliserede virkelighed,[8] en homogen orden, der er lineær, formålsrettet, nyttig og rationel. Den er med andre ord udtryk for en begrænset økonomisk betragtning. Eller det, som Bataille kalder en "konsekvent homogenitet, som mennesket har etableret i sin ydre verden ved overalt at erstatte de a priori ufattelige ydre genstande med ordnede rækker af forestillinger eller begreber".[9] Det ligger ikke langt fra Christensens betragtninger, når hun skriver: "I samme øjeblik vi sælger den vilde vækst til den kapitaliserende virkelighed, bliver vi ude af stand til at genkende, men må lave alting om, for vi kan se at det forestiller noget".[10] Denne homogene orden er under konstant pres fra det heterogene, som den må underordne, forkaste eller tilbede som den suveræne undtagelse (gud, føreren...). Erotikken, ekstasen, intimiteten, stritter imod, men assimileres i stigende grad i den homogene orden, som tilladt exces, festival, udskejelse, underholdning. I et forbrugeristisk og kapitalistisk samfund sker det blandt andet ved at "guddommeliggøre" eller idealisere forbruget, fremskridtet og væksten som værende gode i sig selv. Eller som Christensen skriver: "Ved at overføre den religiøse [her forstået som den heterogene energi, som jeg læser det] energi til mere praktiske formål og udnytte den i den materielle produktion af en menneskeskabt

verden, sker der en guddommeliggørelse af selve transformationen, af fremskridtet, udviklingen, den økonomiske vækst".[11]

¶13 For at give nogle konkrete eksempler og derved gøre begrebsdannelsen lidt mere håndgribelig, ser vi blandt andet, hvorledes produktionen af vores samfundsideologi producerer en uacceptabel rest, som den for i alt for verden må underordne sin model: Den arbejdsløse og den uarbejdsdygtige. De må for guds skyld aktiveres eller i det ene eller det andet forløb. Det er jo nærmest en skandale at være uden for arbejdsmarkedet. Værre endnu: tiggeren! Dermed er det også meget sigende, at asylansøgere netop nægtes muligheden for at arbejde. De skulle jo nødigt passe ind. Selvom disse eksempler er lidt i periferien af nærværende behandling tjener de forhåbentligt til at tydeliggøre implikationerne af tænkningen og den implicitte kritik. Derudover håber jeg, at det tydeliggør, at Christensen ikke blot skriver sig ind i filosofien, men tillige skriver sig ind i samfundet og i det splittede individs rolle og ensomhed heri. Efter at kødet får ord i prologos, træder det ind på scenen, i handlingen og i teksten.

¶14 Kort sagt: Naturens vilde vækst, heterogeniteten, har i mennesket spaltet sig således, at mennesket står splittet og ensomt tilbage. En følge af denne spaltning er ønsket om at se sig selv, en skuen, der kun indfries i overvindelsen af den distance, ønsket er udsprunget af, spaltningen, splittelsen og diskontinuiteten. Dermed er ønsket også parret med angsten, da det netop implicerer en overskridelse af den etablerede homogene orden og dermed også en overskridelse af individualiteten. Det er dette eksistentielle vilkår, Christensen genkender og fremskriver så tydeligt. Vi er verden, der vågner op til sig selv, men i denne gradvise opvågnen sker der også en spaltning af verden; en oversættelse af den heterogene vilde vækst til en homogen og mekanisk orden. Den spaltes indtil subjektet, i fortid, fremtid, nutid, eftertid og istid, indtil atomet, indtil atombomben findes og kontinuitetens billede, himlens lys, nu antager bombens truende motiv. Lidt.[12]

Livet der kommer til sig selv

¶15 SÅ KOM *DET* ENDELIG TIL SIG SELV OG GJORDE SIG SELV TIL GENstand for sig selv. Som Bataille bemærker er dyrene i verden som vand i vand. Deres væsen er præget af immanens og umiddelbarhed. Løven er ikke dyrenes konge, en autonom befaler og hersker, men blot den større, grådigere bølge, der kan undertvinge de mindre rørelser.[13] Vi, derimod, er vokset ud af verden som en bølge, der hæver sig over havet og genkender sit motiv spejlet i havets overflade. Altså, kontinuiteten eller verden, der har gjort sig selv til genstand for betragtning. I kontinuiteten er der sket et brud, en diskontinuitet har indfundet sig. Mennesket findes. Og med mennesket, afgrunden mellem os. Og med afgrunden, det svimlende vertigo forbundet med bevægelsen ud over afgrunden. Som vandet, der "føder / sig selv til døde".[14]

¶16 Vi alene dør vores egen død, skriver Bataille.[15] Vi kan bevidne hinandens død på afstand, men det er mig, der ophører, når min lyre slappes og strengene ikke længere klinger med mit motiv, med andre ord, når den lille krusning på havet, der udgjorde mig, bliver underlagt en anden bølges bevægelse, hvad enten det er løven, der fortærer mig, eller den langsommelige forrådnelse og redistribution af min energi i gravens dyb. En bevægelse ud over afgrunden er med andre ord også en bevægelse ind i døden og/eller en bevægelse, der byder døden trods. Dette er indeholdt i det dobbelte forhold, at verden gør sig selv til genstand for betragtning og derfor også indskriver en distance i verden, mellem betragteren og det betragtede, og at den tillige kendes umiddelbart intimt, indefra.

¶17 Netop dette dobbelte forhold konstituerer vores individualitet og knytter det erkendende subjekt til os. Ifølge Schopenhauer er vores individualitet konstitueret af den dobbelte erkendelse af vores egen krop, som henholdsvis anskuet krop (ordnet efter anskuelsens betingelser, objekt for subjektet, tid og rum, og som følge heraf kausalitet og materialitet) og som en indre konstitution, der ikke lader sig indfange af anskuelsen (og dermed heller ikke er begrænset af dens kategorier). Mindre

metafysisk sagt kender vi vores krop som billede og intimitet, som begrænset og som ubegrænset, som lukket og som udflydende, som hud, panser og overflade og som vand i vand. Og det er netop dette dobbelte kendskab, der knytter det betragtende subjekt, jeget, til os, og adskiller vores krop fra alle andre objekter, som vi ikke kender intimt indefra (erotikken, kunsten, rusen, intimiteten osv. sætter i sagens natur denne afgrænsning over styr, men det kommer vi til). Som Christensen skriver i essayet "Samspil": "Den fysiske og psykiske verden er én og udelelig. Vores fysiske samspil med hinanden er en realitet. Derfor er vores psykiske samspil også en realitet. Kroppen og billedet af kroppen bevæger sig efter samme uforklarlige principper".[16] Da individualiteten er konstitueret af dette dobbelte kendskab, er en konstituerende del af det individuelle således også vores anpart i det ikke-individuelle, i en kontinuitet, vi deler med hinanden. Vi er på en gang på afstand af hinanden og udleveret til hinanden: "dette samspil eksisterer mellem alle",[17] bemærker Christensen. Af samme grund optager det hende ikke at dyrke den "individuelle oplevelse, den individuelle psykologi", da den foregøgler sig at tro, at den kan undersøges isoleret af det samspil med verden, der er en konstituerende del af individualiteten. Dyrkelsen af det selvberoende individ beror på en slags "fiktion, fordi den lader som om der findes en anden slags frihed end den rent stoflige, den vi kun ejer i et samspil med verden og hinanden". Det er således det "intersubjektive", der optager Christensen, "det usynlige samspil", fremfor "den enkeltes bevidstheds kontrol over et fiktivt område", den enkelte selv.[18]

¶18 Dette usynlige samspil kunne vi med Bataille kalde "kommunikation"[19] (et yderst centralt begreb for Bataille), ikke forstået som formidlingen af information osv, men som den intime forbindelse, der knyttes, og som ikke er udtømt eller indeholdt i informationen, henvendelsen, billedet, gestikken osv. Et andet sted kalder han det "immanensforbindelser".[20] Det nytter således ikke noget at lede efter sig selv ved at eftersøge en kerne i sit indre eller en individuel psykologisk

hemmelighed: "Sig selv" er ikke subjektet, idet det isolerer sig fra verden, men i stedet for en kommunikation, en sammensmeltning af subjekt og objekt".[21] For så vidt verden ønsker at se sig selv gennem os, ville det også være lige lovlig hovmodigt, at dette ønske skulle angå mig alene.

¶19 Med verdens ønske om at se sig selv er der indtruffet et brud på kontinuiteten, som filosofien og religionen traditionelt set har søgt at lindre gennem en higen efter transcendens, der i sidste ende fornægter kroppen og det stoflige, for at opnå en ren intellektuel og/eller sjælelig immateriel forening med gud, ideerne osv. Da denne mulighed ikke er givet os gudløse, må vi søge forløsning i denne verden, den eneste verden der nu engang er, verden her og nu.

Diskontinuitet og kontinuiteten

¶20 "VI ER DISKONTINUERTE VÆSENER", SKRIVER BATAILLE, DER LÆNges "tilbage mod den tabte kontinuitet".[22] "[En] slags plaster på en diskontinuitet, en krusning over et brud, sammensmeltede med det dampende sår vi prøver på at hele ved ustandselig forvandling", tilføjer Christensen.[23] Individet rummer sin egen modsætning, en anpart i det ikke-individuelle, ligesom det diskontinuerte væsen, vi er, vidner om en anpart i kontinuiteten. Det diskontinuerte væsen længes efter samhørighed, intimitet, kommunikationer, hvilket implicerer en stræben udover individualiteten, der qua sit dobbelte kendskab til sig selv er et sår i kontinuiteten. Dette implicerer også, at vi sætter alt sikkert over styr, bevæger os hinsides vores panser og selvbillede ind i en tilstand af blottelse og muligt møde, og dette er erotikkens væsen par excellence. Som Bataille bemærker, er erotikken en opløsning af de konstituerede former, den homogene orden, og Christensen drister sig til at spørge: "hvad nu hvis de erotiske tilnærmelsers verden er den eneste der findes?".[24] Ifølge Bataille er erotikken en længsel ud over vores diskontinuerlige vilkår, efter intimitet og kontinuitet. Dermed indebærer erotikken en overskridelse, en blottelse af den forgængelige individualitet, og er således for-

bundet med angsten, der viger tilbage fra afgrunden af frygt for at miste sig selv. Men som Nietzsche bemærker, kan erfaringen af afgrunden også være forbundet med en ekstatisk nydelse, som en transitorisk vital dans, der triumferer over døden, i hengivelse, udsvævende tilstande, musiske henførelser og erotik. Angsten er dermed ikke blot angst for det ukendte (modsat frygten, der har en genstand), angsten er forbundet med det, der destabiliserer den konstituerede orden (hermed også det ukendte), hvilket kan virke rædselsvækkende såvel som besnærende, forførende og tillokkende, som en afgrund, der byder dig at tage springet. Erotikken løser ikke tilværelsens knude, men bekræfter snarere menneskets (og følgelig den seende verdens) iboende konflikt med sig selv. Allerede Heraklit bemærkede: "[mennesket] forstår ikke, hvorledes det, der er i uoverensstemmelse, stemmer overens med sig selv; en spændt sammenføjning [*harmonia*] ligesom buens og lyrens".[25]

¶21 Tilværelsen er heller ikke en ligning, der skal gå op, men snarere en musikalsk bevægelse, der må have en vis åbenhed i sit motiv, medmindre strengene skal slappes og intensiteten dø hen. Erotikken og kærligheden beror på en blottelse, hvilket også er forbundet med risiko, men som immerværk er en del af den udspændtheds intensitet mellem os, der udgør selve erotikkens og kærlighedens væsen. Kærlighedens varige form er ømhed ifølge Bataille, men den må være forbundet med en angst for tabet, der til stadighed nærer kærlighedens spænding. I kærligheden og erotikken har vi allerede mistet os selv. Det er ikke jeget, der elsker, eller jeget, der begærer. Man elsker altid på trods af sig selv. Kærligheden og begæret er derimod tilstande, hvor jeget lades tilbage og afsløres som det, det er: blot et referencepunkt, et forsvindingspunkt, en fiktion.

Jeg er det, der er åbent

¶22 DENNE JEG-KRITISKE POSITION, SOM I ØVRIGT VAR MEGET TIDS-svarende og kommer til udtryk i eksempelvis attituderelativismen, radi-

kaliseres hos Christensen i *det*. I en samtale med Asger Schnack uddyber hun:

¶23 > For mig skete der et skift fra "jeg" til "det". Især op mod '68 skete der noget. "Jeg" og psykologi var ikke så vigtigt, men det kollektive, og hvordan verden er indrettet. Grænserne mellem de forskellige individer blev opløst – osmotisk, sådan oplevede jeg det.[26]

¶24 Det er interessant, at dér, hvor jeget for alvor træder ind på Scenen i *det*, lader Christensen digtet indlede af et Markis de Sade-citat, der frit oversat lyder: "Du er allerede død for verden", men eftersom det rummer bøjning af *être au monde* (at være i verden), er der en underforstået betydning, der kunne lyde "levende er du allerede død for verden". Det stammer fra den forfærdelige roman *120 dage i Sodoma*, hvor fire libertinere tager en masse unge mennesker til fange og udnytter og dræber dem. Hertug de Blangis indleder det drabelige orgie med en tale til ofrene, hvor han konstaterer, at de allerede er døde for verden. Hvorfor introduceres "jeget" (som introduceres i anførselstegn) i denne drabelige manege? Måske fordi dyrkelsen af jeget for Christensen forbindes med en funktionalisering af mennesket, der i sin grundvold og i sit ekstreme udtryk er i overensstemmelse med sadismen. Jeget er ikke noget i sig selv, men en sproglig funktion, der ligesom gud (ifølge Nietzsche) gemmer sig i grammatikken. I et essay skriver hun:

¶25 > Det biologiske rum har ladet en del af sit formeringsprogram (mennesket) ledsage af den særlige sindstilstand, der hedder "jeg". Dette jeg er det samme som ordet "jeg" i poesien, eller i en hvilken som helst anden kunstart, og det er ikke personen "jeg", der taler, men det biologiske rum, verden, der bruger ordet "jeg" for at kende sig selv.[27]

¶26 Det genlyder af Nietzsche, der også lader jeget være et resultat af legemet, der er en mangfoldighed og enhed, der har dannet forbund, og i

hvilket bevidstheden blot er et fragment der "siger jeg", hvorimod legemet handler jeg.[28] Ligeledes lyder det hos Christensen: "Jeg ser at der er større magter til / At størstedelen af mig kontrollerer sig selv / At flertallet af celler kører rundt med mit liv / Som om jeg ikke var til stede".[29] Det andet digt i *det*, der introduceres af et de Sade-citat, lyder:

¶27 Jeg har forsøgt at holde verden på afstand. Det var nemt. Jeg er vant til at holde verden på afstand. Jeg er Fremmed. Jeg befinder mig bedst ved at være fremmed. På den måde glemmer jeg verden. På den måde græder og raser jeg ikke mere. På den måde bliver verden hvid og ligegyldig.

¶28 Og jeg færdes hvorsomhelst. Og jeg står fuldkommen stille. På den måde vænner jeg mig til at være død.[30]

¶29 Jeg er *det*, der holder verden på afstand. Jeg er *det*, der ikke raser, græder, taber sig selv. Jeg er *det*, der er blevet fremmed. Jeg er *det*, der ikke elsker. Jeg er død.

¶30 I det fireogtyvende digt fra samlingen *Lys* lyder det (lidt mindre radikalt, men i samme åre): "Jeg er den der betragter", "Jeg er den der er udenfor" og "Jeg er den der er åben".[31] "Jeg" er det referencepunkt, hvorfra længslen udgår. På den måde er jeget også på afstand og uden for sin længsels genstand, som det som betragter står over for. Længslen, derimod, rækker ud over jegets forsvindingspunkt, mod det sted, hvor "Ich bin Du", som Christensen citerer Novalis for henimod slutningen af "Teksten" i *det*. Længslen peger hen på mødets mulighed, mod kontinuiteten mellem os, i erotikken, mod døden.

De excentriske, de magiske …

¶31 "ALT DETTE FINDES I ÉT MENNESKE",[32] KONTINUITETEN OG SÅRET, det grænseløse og grænsen. Hvis vi lærer at beherske angsten, tømmer vi også tilværelsen for risiko og for intensitet. Da bygger vi et panser om os, som også lukker af for tilstande af hengivelse, intimitet og alt det vi kan

kalde det hellige, selv i en gudløs verden.[33] Erfaringen af sådanne tilstande, der også tilvirker livet en vis tyngde, forudsætter en grad af blottelse, hvilket går hånd i hånd med angsten. Til at leve i blottelsen anviser Christensen i "Epilogos" (*det*) tre typer forsøg. Grænserne mellem dem er flydende, og de er alle i deres grundvold erotiske, selvom kun det sidste benævnes som sådan.

¶32 De første forsøg er de excentriske, hvor bevægelsen fra angst til ekstase gøres bevidst, vanvid med åbne øjne, volden, amokløbet, orgiet, offeret, festivalen, rusen osv. Når erotikken har en plads i den politiske tænkning, er det blandet andet ud fra en forståelse af de excentriske forsøgs massepsykologiske aspekter, hvor eksempelvis centrum placeres i massen eller i føreren. Det kollektive subjekt, førerens korpus eller sågar gud, er alle i en vis forstand excentriske forsøg på at etablere forbindelse til kontinuiteten (og i øvrigt ikke altid forgæves forsøg, selvom forsøgene kan være behæftet med løgnagtige ideologier).

¶33 De næst angivne forsøg er de magiske, hvilket i en vis forstand karakteriserer Christensens egne digteriske bestræbelser. Hun har beskrevet arbejdet med *det* som "Biologiske principper anvendt på ord",[34] hvilket så at sige kan anvise en åbning i sproget mod kontinuiteten, ved at digtningen slet og ret vækker denne "naturens" bevægelse i os, såfremt vi formår at læse hende musikalsk. I "Kode til Sielen" udtrykker hun sprogets mulighed således: "I det forhold at sproget på én gang er en del, en forlængelse af naturens skabende kræfter *og* et brud, et brugsredskab for et individuelt tab af kræfter gennem de ca. 70 år vi lever, ligger den spænding der lader afgrund og bro fremtræde og vokse samtidig, som både forenelige og uforenelige størrelser".[35] Derudover er der både en fragmenterende bevægelse fra digtningens kontinuitet mod en diskontinuitet, der er født af denne proces. Forsøget bliver herefter at etablere en forbindelse til den tabte kontinuitet igen, hvilket er en syntetiserende bestræbelse, der kulminerer i ideen om universalitet. I *det* forsøges dette ved at skabe et "relationsnet", på en gang afgrund og bro.

¶34 Som bekendt er *dets* midterste sektion opdelt i "Scenen", "Handlingen" og "Teksten", der igen er opdelt efter otte relationsordskategorier: symmetri, transitivitet, kontinuitet, konnexitet, variabilitiet, extension, integritet og sidst men ikke mindst universalitet. Christensen beskriver selv, hvorledes disse ord kan "holde i uafbrudt bevægelse og samtidig organisere den svimmelhed, bevægelsen nødvendigvis [vil] fremkalde".[36] Endvidere bemærker hun, at Viggo Brøndal i *Præpositionens Theori* (som danner inspiration for anvendelsen af relationskategorierne) skriver følgende om universalitet: "Den allervideste gående Synthese vilde endelig omfatte Zoner og Grader af Relationsarter: abstracte, concrete og complexe, primære og secundære, den centrale og den periferiske. En sådan Totalrelation måtte efter sin Natur stå på selve Tankens Grænse, den måtte som Udtryk for Oplevelsens Kvalitet være af næsten mystisk Karakter".[37] Men hvad er der på den anden side af tankens grænse, eller rettere sprogets grænse?

¶35 Bataille bemærker flere steder, hvorledes begrebet stilhed øver vold mod stilheden, ligesom Christensen bemærker, hvorledes ordet "øde" i sig selv er et dementi af sig selv.[38] Hvad siger det om begrebet gud? Er det ikke også et dementi af sig selv? Vi er ifølge Christensen et dyr, der læser verden. Det gælder ikke blot os. Verden læser sig selv: "Men også myrerne læser. Også træerne læser og ved på sekunder, hvornår de skal hænge med bladene, hvis deres blomstring er i fare".[39] Med Nietzsches ord er verden perspektivisk. Livet fortolker sine omgivelser, går i forbund, assimilerer, tager næring til sig, udskiller og så videre. Men med sproget er der indført læserens distance til skriften og skriftens distance til den verden, den forsøger at indfange, til "det digt, der er universets eget".[40] Som Nietzsche bemærker, er bevidstheden "en mere eller mindre fantastisk kommentar til en ukendt, måske uerkendelig, men følt tekst",[41] og i bevidsthedens bestræbelse på at læse verden er den i mennesket nået til læselighedens grænse.

¶36 Dette er ganske sigende for dette i grunden håbløse forsøg på at læse Christensen filosofisk, da den grænse, der eftersøges, netop unddrager sig filosofiens traditionelle bestræbelse. Bataille skriver:

¶37 > *At sætte overskridelsen som grundlag for filosofien* [...] *er at erstatte sproget med en tavs kontemplation.* Det er værens kontemplation på højdepunktet af væren. *Sproget er på ingen måde forsvundet* [...] *Men det sprog, som har beskrevet disse adgangsveje, giver ikke længere mening i det afgørende* nu, *når selve overskridelsen i sin bevægelse erstatter den diskursive fremstilling af overskridelsen; et højeste øjeblik føjer sig til disse på hinanden følgende fremkomster; i dette øjeblik af dyb tavshed – i dette øjeblik af død – afsløres værens enhed, i erfaringernes intensitet, hvor dens sandhed løsriver sig fra livet og dets genstande.*[42]

¶38 Digtningen kan så at sige i sin bestræbelse anvise en tærskel og sågar føre os over den, igangsætte en bevægelse, der i sidste ende går ud over sproget selv. Og det er vel heri, det magiske forsøg består for Christensen. En ekstase, der ikke blot er excentrisk (en eksternalisering af centrum) rus, men derimod en bevægelse ned i tilværelsens grund, hvor en enhed indfinder sig, som godt nok hverken er harmonisk, rationel, meningsfuld eller slet og ret gud, men som immerværk rummer en form for magisk vished. Bataille kalder også dette for ikke-viden eller ikke-mening, ikke forstået som meningsløshed, men som et punkt hvor spørgsmålet om mening, kravet om fortrolighed, ikke længere gør sig gældende.

¶39 Christensen anviser digtningen som dette forsøg ud i magien (ligesom hun digter en ontologi/metafysik). Man kunne retfærdigvis også anvise de andre kunstformers magiske potentialer såsom teater, billedkunsten, filmen og måske i særdeleshed musikken.

… og de erotiske

¶40 DE SIDST ANGIVNE FORSØG ER DE EROTISKE. DEN LÆNGSEL, DER PÅ engang forener og adskiller, som endda næres af afgrunden mellem os, da det netop er den, der skal overskrides. "Hvad du gav mine tanker er fraværets / nærvær, et under at jeg lever / mit liv".[43] I døden er adskillelsen i absolut forstand overvundet. I døden er alle grænser ophørt for den enkelte, men også muligheden for erfaring, hvorfor den på ingen måde kan komme den menneskelige længsel efter fortrolighed og intimitet i hu. Døden (for det første) er godt nok vores eneste egentlige kontinuitet, men længslen retter sig mod helheden forstået som vandets kontinuitet, som *bølgen der rejser sig over havet* naturligvis er omfattet af, men som den også vokser ud af og dér, i sin bevægelse (der er et brud på totaliteten), udfolder sin egen bevægelses kontinuitet. Mod livet (for det andet), der vokser ud af kontinuiteten og i sit kølvand efterlader et utal af dødsdømte individer, der fødes som diskontinuerlige væsner af denne bevægelse, overladt til sit "uforståelige eventyr",[44] i hvilket længslen efter "stormfulde kommunikationer",[45] intimitet og fortrolighed er hele erotikkens drivkraft: den psykiske bestræbelse (for det tredje).[46] Denne bestræbelse er i sagens natur lige så kropslig, som den er psykisk (da vi som allerede anført må betragte det kropslige og det psykiske som to sider af samme sag), men kropslig forstået som det indre intime kendskab, vi har til at være en krop, og ikke de diskursive eller anskuelige bestemmelser af kroppen, som erotikken i sin bestræbelse potentielt destabiliserer (da den som nævnt er en opløsning af de konstituerede former).

¶41 Det er vel også derfor, at erotikken både er uafhængig af kønnet og utænkelig uden.[47] Kønnet opløses i en vis forstand, eller etableres i en anden forstand, i den erotiske bestræbelse. Erotikken er netop ikke funktionelt bestemt (eksempelvis ud fra hensyn til formering), og derfor er kønsorganernes funktionalitet heller ikke normativt bestemmende for den erotiske praksis per se. Det er i sagens natur ikke irrelevant, om

de virker, men det er irrelevant, hvorvidt de virker i overensstemmelse med et formål, der ligger hinsides kontinuiteten, fra et rent erotisk perspektiv. Uafhængig af døden, utænkelig uden, da den netop byder døden trods, da den både adskiller og forener, "ikke i døden",[48] men som en bevægelse ud over det individuelle liv, der bekræfter "livet helt ind i døden"[49] uden derved selv at dø. Det er med andre ord en bevægelse ind på dødens domæne, der byder døden trods. På én gang bro og afgrund.

¶42 Det handler slet og ret om at sende signaler gennem vand, at drukne verden i verden.

¶43 Min verden er diskontinuerlig
i forhold til verden i stort
og i forhold til dig
den har vinger
Min verden er et sprog gennem vand
med de lysende nerver fordelt
som når solen i vandet tilfældigt generøst
Alligevel har den vinger

¶44 Vinger af vand

¶45 Og jeg vil sige dig at det har en vis virkning
det har en vis kildrende virkning
en jubel over manglen på årsag
Spring siger verden og jeg flyver

¶46 Sådan drukner jeg min verden i verden[50]

¶47 "Som når solen i vandet tilfældigt generøst". Vi er tilbage ved den overstrømmende sol. Overfloden, ødselheden, manglen på årsag og formål. De suveræne livsytringer, hvor vi hengiver os til tilværelsens musikalske kontinuitet. Eller som Christensen skriver, til "energien i verden", der

netop er "glæden i verden".[51] Der er en glæde, henrykkelse og en fejring i ovenstående udsagn, og jeg kan ikke lade være med at tænke på nedenstående overstrømmende citat af Nietzsche:

¶48

> At tage alt dette på sin sjæl, det ældste, det nyeste, tab, håb, erobringer og sejre for menneskeheden, endelig rumme alt dette i én sjæl og trænge det sammen i én følelse, det måtte dog hidføre en lykke, som mennesket endnu ikke har kendt til, en guds lykke fuld af mægtighed og kærlighed, fuld af tårer og fuld af latter, en lykke, der ligesom aftensolen ikke hører op med at give væk af sin uudtømmelige rigdom og overøser havet dermed, og ligesom solen først føler sig mest rig, når selv den fattigste fisker også ror med gylden åre! Denne guddommelige følelse ville da kaldes – menneskelighed![52]

¶49 Af Christensens, Batailles og Nietzsches tænkning følger nærmest en paradoksal etik eller snarere en ethos, hvor kardinaldyderne er overstrømmelse, generøsitet, ødselhed og overskridelse.

Solar plexus

¶50 BÅDE BATAILLES OG CHRISTENSENS HELIOCENTRISKE (SELVOM DE begge erkender at vores sol blot er en blandt utallige) subjektkritiske positioner repræsenterer et opgør med det, Bataille kalder den "naturlige antropocentrisme". Han anviser en art afrealiseringens fordring i en smuk tekst, der hedder *Corps célestes* fra 1938. Nu hvor mennesket ikke længere optager en privilegeret plads, ikke blot i solsystemet eller for den sags skyld i galaksens spiralarme, eller i universet i det hele taget, i det heles svimlende bevægelse; nu hvor hverken gud eller videnskaben kan fremhæve "skaberværkets" og "skabningens" særstatus, anviser han to måder at forvalte den solenergi, i hvis nåde vi står.

¶51 De, der er optaget af at underordne alt til erhvervelsen af energi, definerer alt, hvad der tjener hertil, som værende nyttigt. Af den frie kosmiske bevægelse har de afgrænset en tilbagetrukket, "isoleret og fængslet"

verden, hvis komponenter er "redskaber, råmateriale og arbejde" og således "er deres eneste mål en umættelig grådighed".[53] Dette afstedkommer en akkumulation af væksten, som i sagens natur kun kan fostre mere grådighed eller fortvivlelse og afkald, der ikke blot giver afkald på det blinde vækstprincip, men på selve solens energi.

¶52 Der er dog en anden vej, hvor vi ikke fornægter vores "natur", vores forbrændende rolle i solenergiens kredsløb, hvor vi går til vores energis tinde og denne udløses i eksplosiv, måske orgasmisk, tab af kraft i en ødsel og generøs udladning, der dermed ikke længere tilhører forbrugets og nyttens verden, hvor med "nytten dermed" underordnes "og bliver slave af tabet". Forvaltningen af vores akkumulerede energi er dermed ikke nødvendigvis grådigheden, som trods materiel velstand altid er smålig, men inversionen: gaven og generøsiteten, ødselheden, offeret. "En inversion af velstand finder sted, når umiddelbar begærlighed, hvis princip er sult, underordnes behovet for at give, hvad end det er ens eget selv eller ens ejendele".[54] Impulsen til begærligheden har det rigtig nok med søge akkumulationen, men "den sande udskænkning af selvet, ekstase [...] markerer, ikke desto mindre, grådighedens grænse, muligheden for at undslippe [det nyttige samfunds] kolde bevægelse og genopdage solen og spiralens glæde".[55]

¶53 Det er radikalt og smukt. Det er i en vis forstand igennem tabet, offeret, generøsiteten og gaven, at vi også kan sætte os selv fri af nytten. Netop *os selv*: vi kan kun vinde os selv gennem tabet og forbruget af os selv. Parafraseret: Gennem tabet kan mennesket genvinde universets frie bevægelse, det kan danse og hvirvle i stjernesværmens fulde henrykkelse. Men i denne voldsomme udladning af selvet, må det erkende, at det indånder dødens magt.[56]

¶54 Det "dødbringende sollys" ankommer til jorden med en sådan forsinkelse, at det er livgivende. Christensen tilskynder os at arbejde i "denne forsinkelses billede". "Den første og vigtigste forsinkelse sker af sig selv, hvis vi deler den mad der står til rådighed på jorden ligeligt mellem

os alle", fortsætter hun.[57] Men vi må gå længere. Opgøret med antropocentrismen er et nødvendigt eksistentielt opgør i en verden, hvor fordringen om vækst og produktion har destabiliseret betingelserne for livet og gør os alle medskyldige i den sjette masseuddøen. Skal vi knytte bånd og danne slægtskab på tværs af køn, race og arter, på tværs den ikke-menneskelige verden i det hele taget, må vi først af alt erkende vores fælles ophav, solen. Ikke den uovervindelige og udødelige sol, som konger, kejsere og andre førerskikkelser har påkaldt sig, men den døende sol, der generøst fordeler sig som "lysende nerver" i alt liv på jorden, solare sammenfletninger, som vi må forene under vort bryst: solar plexus.

Noter

1. Dette essay er et uddrag af en længere korrespondance, som er under bearbejdelse til udgivelse, mellem undertegnede og teaterinstruktør Liv Helm. I nærværende essay udfolder jeg et slægtskab mellem Inger Christensens og Georges Batailles tænkning. Se også Jon Auring Grimm, "Tragisk lykke – Lykken set an fra sommerfuglevingen", i *Kampen om lykken*, red. Svend Brinkmann & Alfred Bordado Sköld (Århus: Klim, 2020).
2. Slægtskabet er anerkendt og indikeret få steder, men det er stort set ubeskrevet. Eksempelvis hos Pia Tafdrup, Erik Erlandson, Asger Sørensen og hos Alexander Carnera i en kort artikel.
3. Inger Christensen, *det,* i *Samlede digte* (København: Gyldendal, 1998), 114–115.
4. Egen oversættelse efter Georges Bataille, *La Part Maudite I*, i *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1976).
5. Inger Christensen, *Del af labyrinten* (København: Gyldendal, 1992), 142.
6. Christensen, *Del af labyrinten*, 132.
7. Arthur Schopenhauer, *Verden som vilje og forestilling* (København: Gyldendal, 2005), bog 1, §8.
8. Christensen, *Del af labyrinten*, 132.
9. Georges Bataille, "DAF de Sades Brugsværdi", i *Den indre erfaring* (København: Billedkunstskolernes Forlag, 2013).
10. Christensen, *Del af labyrinten*, 132.
11. Christensen, *Del af labyrinten*, 132.
12. Inger Christensen, *Alfabet,* i *Samlede digte* (København: Gyldendal, 1998), 407.
13. Georges Bataille, *Théorie de la religion*, i *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1989).
14. Christensen, *det,* 318.

15. Georges Bataille, *Erotikken* (Valby: Borgen, 2001), 17.
16. Christensen, *Del af labyrinten*, 19.
17. Christensen, *Del af labyrinten*, 19.
18. Christensen, *Del af labyrinten*, 19.
19. Bataille, *Den indre erfaring*.
20. Bataille, *Den indre erfaring*.
21. Bataille, *Den indre erfaring,* 23.
22. Bataille, *Erotikken*, 20.
23. Christensen, *Del af labyrinten*, 142.
24. Christensen, *Del af labyrinten*, 139.
25. Jørgen Mejer, *Førsokratiske filosoffer bd. 1* (København: Hans Reitzels Forlag, 1994), 69. For mere om lyren, kroppen og sjælen se også Grimm, "Tragisk lykke – Lykken set an fra sommerfuglevingen", samt Jon Auring Grimm, *FLUX – en bevægelse mod en heraklitiansk nietzscheanisme* (Århus: Kunstnerforlaget Armé, 2011), §3.1.2.
26. Asger Schnack, *Digte R til at læse* (København: Høst & Søn, 1996), 85.
27. Christensen, *Del af labyrinten*, 133.
28. Friedrich Nietzsche, *Således talte Zarathustra: en bog for alle og for ingen* (København: Lindhardt og Ringhof, 1996), del I, afsnit 5. Den pointe udfoldes grundigt i en nietzscheansk kontekst i Grimm, *FLUX – en bevægelse mod en heraklitiansk nietzscheanisme*, §3.1.1.
29. Christensen, *det,* 163.
30. Christensen, *det,* 164.
31. Inger Christensen, *Lys* i *Samlede digte* (København: Gyldendal, 1998), 39.
32. Christensen, *det,* 337.
33. Om det ateologiske hellige hos Bataille og Laure se Jon Auring Grimm, "AMOR MORTIS", i Colette Peignot, *Det hellige* (København: Aleatorik, 2021).
34. Christensen, *Del af labyrinten*, 28.
35. Christensen, *Del af labyrinten*, 68.
36. Christensen, *Del af labyrinten*, 30.
37. Citeret efter Christensen, *Del af labyrinten*, 30–31.
38. Christensen, *det,* 160.
39. Inger Christensen, *Hemmelighedstilstanden* (København: Gyldendal, 2000), 14.
40. Christensen, *Hemmelighedstilstanden*, 14.
41. Friedrich Nietzsche, *Morgenrøde* (Frederiksberg: Sisyfos, 2016), §119.
42. Bataille, *Erotikken*, 325.
43. Christensen, *det,* 305.
44. Bataille, *Erotikken*, 19.

45. Bataille, *Den indre erfaring*.
46. Disse tre punkter er opremset i Christensen, *det,* 337–339.
47. Christensen, *det,* 337–339.
48. Christensen, *det,* 339.
49. Bataille, *Erotikken*, 15.
50. Christensen, *det,* 175.
51. Christensen, *Del af labyrinten*, 143.
52. Friedrich Nietzsche, *Den muntre videnskab* (København: Det lille Forlag, 2008), 337.
53. Georges Bataille, *Corps Célestes* i *Œuvres complètes I* (Paris: Gallimard, 1970).
54. Bataille, *Corps Célestes*.
55. Bataille, *Corps Célestes*.
56. Parafraseret efter Bataille, *Corps Célestes*.
57. Christensen, *Del af labyrinten*, 143.

Hvad er sociale identiteter?

Anne-Cathrine Wackerhausen

1. februar 2021

Sociale identiteter har fået en prominent rolle i samtlige humanvidenskabers vokabular. Man taler nu om kønsidentiteter, etniske identiteter, nationale identiteter, jobidentiteter, religiøse identiteter, personlige identiteter, seksuelle identiteter osv. Problemet er imidlertid, at identitetsudtrykkene nu er så udbredte og benyttes i så vidt forskellige sammenhænge, at deres mening synes udvandet og deres betydning divergerende.[1] Identitetsbegrebet har med andre ord fået en "identitetskrise". Men på trods af denne uklarhed er det paradoksalt nok et begreb, hvis mening mange tager for givet, hvilket også kommer til udtryk i den aktuelle debat i medierne om identiteter, diskrimination og gruppehensyn.[2] Spørgsmålet om definitionen og vægtningen af forskellige sociale identiteters rolle for individets selvforståelse har store implikationer for, hvordan vi bør afveje gruppehensyn over for individuelle rettigheder. Denne artikel søger at belyse, hvad sociale identiteter er som begreb og fænomen. Formålet er at levere en flerdimensionel bestemmelse af sociale identiteter, der tillader en mere nuanceret debat om anerkendelse samt grupperettigheder og -hensyn.

Det menings- og identitetsskabende fællesskab

¶2 Blandt teoretikere i den såkaldte *identity politics*-debat er der enighed om følgende funktions- og eksistenspostulat i forhold til sociale identiteter: Der eksisterer nogle typer af fællesskaber, som har en signifikant *meningsgivende funktion* for deres medlemmer som leverandører af *sociale identiteter*.

¶3 Men først: Hvad er et fællesskab? Fællesskaber er defineret ved, at deres medlemmer har noget til fælles – en fælles delmængde medlemmerne imellem. Fællesskaber er altså altid fælles om noget. Men fra et

ontologisk perspektiv eksisterer der en uendelig mængde af både forskelle og ligheder – og således af fællesskaber. Det er imidlertid kun en begrænset andel af disse ligheder og forskelle, som vi tillægger værdi; som vi anser for *relevante* fællesskaber. De relevante fællesskaber lader til kun at være de fællesskaber, som udøver en form for indflydelse på menneskers forståelse af dem selv og deres omgivelser (bevidst eller ubevidst).[3] Således vil nogle fællesskabers ligheder og forskelligheder knap nok ænses, andre kun blive bemærket, mens andre igen vil opfattes som essentielle. Homoseksualitet fremstår som et væsentligt karakteristikum, mens skostørrelser for de fleste fremstår ligegyldigt. Men i det gamle Kina havde kvinders skostørrelser en central rolle: Små fødder var en del af en social meningsstruktur som et prestige- og rigdomssymbol. Grænsen mellem det relevante og irrelevante fællesskab er altså en flydende grænse. Den er pragmatisk, historisk og foranderlig, som Amartya Sen har påpeget.[4] Alle fællesskaber kan således potentielt blive relevante fællesskaber.

¶4 Men hvad er det for en egenskab, der gør de relevante fællesskaber "relevante"? Terminologien varierer fra teoretiker til teoretiker, men der er enighed om, at relevante fællesskaber er leverandører af meningsstrukturer (meningsfulde livsmåder, perspektiver på verden og/eller værdisæt).[5] Sådanne meningsstrukturer og iboende værdi-*hierarkier* har den yderligere effekt, som Bhikhu Parekh blandt andre har påpeget, ikke bare at fremstå som mulige struktureringer af verden, men som *signifikante*.[6] Alle fællesskaber, der er relevante for sociale identiteter, er altså karakteriseret ved at have en meningsgivende funktion for deres medlemmer. Men fællesskabernes meningsstrukturer og meningshierarkier skal være internaliseret i individet som en individuel social identitet, for at de faktisk er meningsgivende for det enkelte individ. Et sådant internaliseringskrav fremhæves af de fleste teoretikere inden for området, lige fra Kwame Appiah, Amartya Sen og Margalit & Raz til Will Kymlicka.[7] En individuel social identitet er således et internaliseringsprodukt af fæl-

lesskabets kollektive sociale identitet, hvor dette gruppetilhørsforhold leverer mening og værdi til individets liv og verdensforståelse.

¶5 Begrebet om social identitet minder på mange måder om Bourdieus *habitus*-begreb,[8] hvor det underliggende fænomen har en dobbelteksistens – i fællesskabet og i individet.

¶6 Et andet væsentligt karakteristikum ved sociale identiteter er, at vi lader til at kunne besidde adskillige sociale identiteter. Både Bhikhu Parekh og Amartya Sen argumenterer for, at vi kan tilhøre adskillige meningsgivende fællesskaber, der alle indgår i selvet som flere komponenter i individets sociale identitet.[9]

¶7 For at opsummere det fælles funktions- og eksistenspostulat blandt teoretikere indenfor identitetspolitik: (1) Der eksisterer nogle fællesskaber, som besidder en væsentlig meningsgivende funktion for deres medlemmer, og (2) denne funktion realiseres ved, at fællesskabet er leverandør af nogle væsentlige meningsstrukturer, som er internaliseret i dets medlemmer som individuelle sociale identiteter. Men dette eksistenspostulat er tomt på nuværende tidspunkt: Vi ved, hvilken funktion disse fællesskaber skal have, men ikke hvilke typer fællesskaber, der lever op til dette krav. Og her er der langt fra samme enighed blandt de forskellige teoretikere.

Ekstensionen af de "relevante" fælleskaber: Hvilke fællesskaber er faktisk leverandører af social identitet?

¶8 I DET FØLGENDE VIL JEG LAVE EN KRITISK GENNEMGANG AF TO AF de mest centrale (og oftest fremførte) kriterier for "relevante" fællesskaber: Offentlighedskriteriet og det såkaldte *belonging-not-achievement*-kriterium.

¶9 Et hyppigt krav til de "relevante" fællesskaber for sociale identiteter er, at de på en eller anden måde skal være repræsenteret i det offentlige rum. Dette synspunkt advokeres på forskellig vis af centrale teoretikere

som Kwame Appiah og Will Kymlicka.[10] Appiah karakteriserer en social identitet som det at være *a kind of person* (en type af person), hvor der eksisterer en offentlig social forestilling om, hvad det vil sige at tilhøre denne gruppe af mennesker. Denne sociale forestilling inkluderer nogle *scripts* (kontekstspecifikke forventninger og adfærdsmæssige tilbøjeligheder), der udøves *over for* "ejerne" af disse labels såvel som *af* label-"ejerne".[11] Men dette kriterium for sociale identiteter har sine svagheder. Jorge Gracia påpeger eksempelvis, at Kwame Appiah i sin brug af *a kind of person* er for vag i forhold til de relevante fællesskabers grænser: Det synes at inkludere for meget – lige fra "storfodede mennesker" til "bager-kun-til-jul"-typer.[12] Brubaker og Cooper påpeger dette som et generelt problem ved identitetsbegrebet, og at det således bliver uanvendeligt, fordi det spænder for vidt – lige fra de meget stærke til de meget svage tilhørsforhold.[13] En alternativ variant af offentlighedskriteriet fremføres af Will Kymlicka. Kymlicka begrænser de "relevante fællesskaber" til dem, som har en *mulighedsgivende funktion* og en *institutionaliseret form* i kraft af bureaukratisk organisering, uddannelse, bygninger osv. Med denne stærke formulering af offentlighedskriteriet er det næsten kun nationer og organiserede religiøse fællesskaber, der kan tælle som "relevante" for vores sociale identitet.[14] Offentlighedskriteriet kan således både blive for inkluderende og for ekskluderende.

¶10 Men er der relevante fællesskaber, der falder helt uden for ethvert offentlighedskriterium – både de snævre og brede varianter? Det lader eksempelvis til, at medlemmerne af en isoleret fanatisk sekt eller en isoleret stamme i Amazonas-skoven ikke skulle kunne være i besiddelse af en fælles social identitet, fordi den ikke er en del af en større offentligheds label-vokabular. En tydeligvist problematisk implikation. Isolerede fællesskaber har tværtimod ofte en særligt stærk meningsgivende funktion for deres medlemmer – på trods af ikke at være eller ønske at være en del af det offentlige rum og dets "label-vokabular". Men på andre fronter indfanger offentlighedskriteriet alligevel et væsentligt aspekt ved

meningsgivende fællesskaber: Hvis vi kigger på den aktuelle debat i medierne, så kan vi netop se, hvordan forskellige sociale grupper søger at *re*definere sig selv i den offentlige bevidsthed og søger en form for anerkendende hensyn over for deres livsform og/eller rettigheder. Disse gruppers offentlige tilstedeværelse burde måske snarere fortolkes som en hyppig effekt frem for et kriterium. At fællesskaber nu engang ofte er repræsenteret i offentlighedens bevidsthed skyldes måske bare, at det er en afgørende måde at sikre sin livsform og værdier på. Kravet om, at de relevante fællesskaber *alle er* og *skal være* repræsenteret i det offentlige rum, lader altså til at være faktuelt forkert og således inadækvat som et universelt kriterium. Bhikhu Parekh og andre påpeger endvidere, hvordan netop "offentligheden" kan være noget af det, der pådutter os nogle *limits of choice* i vores valg af identiteter.[15] Nogle fælleskaber har vi frivilligt indgået, men andre fællesskaber kan vi være *født ind i* på baggrund af vores sociale omgivelser og den dertilhørende habitus, eller *født med* i kraft af vores permanente biologiske kvaliteter. At være sort i 1940'ernes USA var således ikke en valgt identitet, da fravalget ikke var en mulighed. Men en sådan identitetsmæssig prædestination baseret på permanente medfødte kvaliteter (såsom hudfarve) bliver kun styrket, hvis det gennemsnitlige menneskes kategoriseringer og fordomme anerkendes som "de rigtige". Derudover er det uklart, hvem der så tæller som "offentligheden": Tæller den alle, majoriteten eller blot en marginal del af et samfunds indbyggere? Et offentlighedskriterium kan endvidere, som juridisk grundlag, have den uønskede effekt at fastholde samfundets status quo. Et sådant kriterium kan ikke anerkende eksistensen af udsatte eller marginale sociale gruppers behov og rettigheder, hvis de ikke *allerede* – absurd nok – *er anerkendt* af offentligheden. Men når forskellige grupper gør opmærksom på deres behov og situation igennem medierne og den aktuelle anerkendelsesdebat, er det jo netop for at påpege, hvad de opfatter som en manglende anerkendelse af deres eksistens, rettigheder og situation.

¶11 *Belonging-not-achievement* er et andet og hyppigt fremført kriterium for, hvilke fællesskaber der bør tælle som "relevante" for sociale identiteter. Dette kriterium findes hos både Kymlicka og forfatterduoen Margalit & Raz.[16] Her lægges stor vægt på opvækst og kultur. Men et sådant kriterium kan imidlertid gøre vores oprindelige fællesskaber og tilhørsforhold til en "livstidsdom": Et tidligere medlem af Jehovas vidner ville således aldrig kunne undslippe sit label som "Jehovas vidne", men ville blot være en *dårlig* en af slagsen (uanset om fællesskabet af Jehovas vidner eller vedkommende selv ville være enige i denne kategorisering).[17] Et sådant kriterium kan altså underminere individers personlige frihed ved at lade oprindelige tilhørsforhold trumfe alt andet. Vores hudfarve, fysiognomi eller kognitive evner er i forvejen ting, vi ikke vælger, men med dette kriterium bliver kultur, familie, religion og mange andre ting også omdannet til permanente og uundslippelige "identiteter". Vores ophav og opvækst kan naturligvis præge os på måder, som det er svært at ændre – fra vores accent eller gangart til vores tankemønstre. Men individer kan trods alt *vælge* at vende fortiden ryggen; at forlade sine oprindelige fællesskaber og i stedet søge nye og andre identiteter.

¶12 Udover at dette *belonging*-kriterium binder folk til deres "oprindelige" tilhørsforhold, så overser dette kriterium også værdien af visse *achievement*-fælleskaber. Eksempelvis at livet som murer, elitegymnast, nyreligiøs, akademiker eller surfer-dude kan levere materiale til vores sociale identiteter. Disse "livsformer" – med deres omkostninger i form af tid og dedikation – kan alle levere adfærdsmæssige kodekser, offentlige labels såvel som væsentlige perspektiver på verden. At blive akademiker er defineret ved "achievement": Du bliver det ikke uden mange timers arbejde og dedikation. Skulle en sådan indsats og dedikation være noget, der gør dette "label" mindre centralt for ens sociale identitet? Det lyder ikke overbevisende. Tværtimod er der solidt belæg for, at mange af de

fælleskaber, som spiller roller i dannelsen af vore sociale identiteter, er opstået gennem *achievement first, belonging last.*

¶13 Ovenstående kriterier for "relevante" fællesskaber er altså problematiske, både i deres postulater og implikationer. Begge kriterier medfører en faktuelt problematisk grænse for de "relevante" fællesskaber, da åbenlyst meningsgivende sociale identiteter ekskluderes (lige fra isolerede fanatikermiljøer til elitesportsudøvere). Dernæst har begge kriterier, hvis de ophøjes som juridisk/politisk grundlag, nogle yderst uønskelige effekter på individniveau. "Offentlighedens" til tider unuancerede kategorier bør ikke opløftes til et universelt kriterium for gruppetilhørsforhold, og individers rolle i deres valg af identitet bør ikke overses eller negligeres. En fornyet undersøgelse af, hvad der faktisk karakteriserer meningsgivende fællesskaber og sociale identiteter, er således nødvendig.

Fænomenets konstitution

¶14 HVORVIDT ET FÆLLESSKAB BESIDDER EN MENINGSGIVENDE FUNKtion for individet er et empirisk spørgsmål, ikke definitorisk. Intentionen i det følgende er at lave en minimalistisk bestemmelse af social identitet (med udgangspunkt i eksistenspostulatet og meningsfunktionen fra tidligere), som tillader en nuanceret og flerdimensionel forståelse af, hvad sociale identiteter er. Meningsgivende fællesskaber refererer, i min brug, til alle fællesskaber med en meningsgivende funktion i individets sociale identitet og dermed selvforståelse.

De meningsgivende fællesskabers determinering af vores mulighedsrum

¶15 Et samfund leverer en lang række muligheder til os som individer, men vores meningsgivende fællesskaber er på afgørende vis med til at determinere mulighedernes tilgængelighed. Nogle gange kan medlemskabet i visse fællesskaber endda fungere som et decideret inklusions- eller eksklusionskriterium. Men vores meningsgivende fællesskaber er også med til at udforme vores mulighedsrum på anden vis. De er med til at priori-

tere imellem og farve vores valg i forskellige nuancer af det tiltalende, utiltalende eller ligefrem utænkelige. Vi har i princippet hver dag muligheden for at slå et andet menneske ihjel og andre lignende uhyrligheder, som vi (heldigvis) hele tiden fravælger. Vores meningsgivende fællesskaber leverer både *meningsfyldte tilvalg* og *meningsfyldte fravalg*, og dermed har deres *meningsgivende funktion en mulighedsbegrænsende effekt*: De begrænser udvalget af valgbare muligheder, fordi det er en af de måder, hvorpå vores fællesskaber og tilhørende identiteter giver mening og værdi til vores liv. Et paradoks som Spinoza også påpegede, da han kommenterede, hvorledes det at have en veludviklet karakter er ensbetydende med et meget lille mulighedsrum.[18]

¶16 De enkelte meningsgivende fællesskaber lader til at variere betragteligt i deres indflydelse på vores valgmuligheders attraktivitet. Hvis vi kigger nærmere på disse variationer, så kan vi sondre mellem rækkevidden og detaljeringsgraden af et givent fællesskabs meningsområde:

¶17 Meningsgivende fællesskaber kan have en rækkevidde, der berør mange eller få af livets domæner igennem sine meningshierarkier og koder for adfærd. De kan ligeledes variere i detaljegraden – altså, hvor omsiggribende og "minutiøse" disse anvisninger er inden for et givent domæne. Et stort meningsområde (i både detaljeringsgrad og rækkevidde) medfører således en stor mulighedsbegrænsende effekt. En specifik individuel social identitet kan således være determinerende for en større eller mindre grad af individets tanke-, handlings- og bevægelsesrum igennem en blød, stærk eller total determinering.[19]

¶18 Et ugentligt aktiveret tennismedlemskab har, på trods af en stor detaljeringsgrad i anvisninger og regler, et meget lille meningsområde, da det kun gælder på (og måske lige uden for) banen. Lukkede fanatiske miljøer, derimod, har et meningsområde med en stor rækkevidde og detaljeringsgrad: De leverer en minutiøs og tæt på fuldstændig model for det "rigtige liv" med anvisninger i forhold til alt fra beskæftigelsesformer, kærlighedsforhold, sexstillinger, madindtag, rengøringspraksis til

retslige spørgsmål. Sådanne "totaliserende" fællesskaber er meget meningsgivende, men også ekstremt mulighedsbegrænsende. De udfylder næsten hele individets identitet og leverer en næsten total determinering af individets tanke-, handlings- og bevægelsesrum. De koloniserer således alle aspekter af medlemmets livsverden og tillader ikke alternative identiteter eller værdisætninger. Der er kun én "rigtig" vej. Men hvis vi vender tilbage til tennisbanen, så findes der også professionelle tennisspillere, for hvem deres identitet som elitesportsudøver har et stort meningsområde med en bred rækkevidde på tværs af livets domæner. En sådan identitet har imidlertid ikke samme detaljeringsgrad som den religiøse-fanatiske i mængden af minutiøse anvisninger. Uden for tennisbanens domæne fungerer identiteten som professionel tennisspiller mere som et vejledende princip med en blød determinering på individets handle- og mulighedsrum. Det har indflydelse på ens valg af mad, parforhold, fritidsaktiviteter og bopæl – men det er ikke totalt determinerende for disse livsdomæner og levner plads til alternative meningsfulde fællesskaber, perspektiver og værdihierarkier i ens livsverden.

¶19 Et centralt spørgsmål i debatten om sociale identiteter er, hvor grænsen mellem det relevante og irrelevante fællesskab skal drages. Ofte stilles der et krav om, at de (virkeligt) relevante fællesskaber, i mine termer, skal være totale i deres meningsområdes rækkevidde og detaljeringsgrad. Et krav som mere eller mindre direkte fremføres af både Kymlicka og Margalit & Raz.[20] Men et fællesskab behøver ikke at være stort eller totaliserende i sit *meningsområde* for at være relevant for social identitet: At være "eventyrer", "håndværker", "forælder" eller "akademiker" er alle identiteter, der kan spille voldsomt ind på vores selvforståelse og livsvalg – selvom de ikke har samme rækkevidde og minutiøse detaljeringsgrad som religiøse fællesskaber. En social identitet som akademiker eller murer kan give os motivation og værdi på en lang række områder i vores liv og dertilhørende valg, selvom de så måske sjældent bliver tungen på vægtskålen i spørgsmål om kærlighedsforhold. Omvendt, hvis det pågæl-

dende fællesskabs meningsområde er *meget smalt og udetaljeret*, så bliver det næppe en central identitet. Et ugentligt tennisspil er sjældent synderligt afgørende for noget andet område af ens liv: Det forhindrer dig ikke i at være bogholder, tømrer, arbejdsløs, miljøforkæmper eller kristen fanatiker. Så detaljeringsgraden og rækkevidden af de meningsgivende fællesskabers "scripts" inden for livets forskellige områder sætter også grænser for, *hvor centrale* de potentielt kan blive for et individ. Men det er aldrig statiske og permanente grænser, da disse fællesskaber og meningsstrukturer kan ændre sig med tiden (ligesom det er sket med vigtigheden af små fødder).

Typologi for vægtning af identiteter

¶20 Mange teoretikere inden for *identity politics*-debatten har givet udtryk for, hvorledes individer (bevidst og ubevidst) kan tillægge de samme meningsgivende fællesskaber en ulig betydning for deres personlige liv og sociale identitet.[21] Imidlertid er denne erkendelse sjældent blevet systematisk indarbejdet i teorierne, med den konsekvens, at grænsesætningen for gyldige sociale identiteter bliver for rigid og faktuelt problematisk (som tidligere illustreret).

¶21 Meningsgivende fællesskaber er defineret ved at have en meningsgivende funktion for deres medlemmer. Men de samme kollektive sociale identiteter og gruppetilhørsforhold kan tillægges meget divergerende betydning for forskellige individers personlige sociale identiteter. Der er således utallige fællesskaber, der har en meningsgivende funktion for nogle, men sjældent for alle dets medlemmer. Vi kan sondre mellem, hvorvidt et meningsgivende fællesskab er vægtet som irrelevant, perifert, centralt eller essentielt på individniveau (bevidst eller ubevidst).

¶22 Der er en sammenhæng mellem størrelsen af et givent fællesskabs meningsområde (igennem dets rækkevidde og detaljeringsgrad) og medlemmernes identifikationsgrad. Fællesskaber med meget smalle meningsområder vil alt andet lige være perifere eller irrelevante for langt størstedelen af deres medlemmers sociale identitet. Deres yderst begrænsede

meningsstrukturer gør dem til dårlige leverandører af selvforståelse og identitet. Det er muligt, at du tilhører det ret store fællesskab af danske hjemmebagere, men det udgør næppe en stor del af din selv- og verdensforståelse. Dette udelukker dog ikke, at selvsamme fælleskab for nogle enkelte individer kan spille en essentiel rolle for deres sociale identitet. I den anden yderlighed har vi de totaliserende fællesskaber, hvor 95–100% af medlemmerne opfatter denne social identitet som essentiel, hvor den udgør hele deres tanke- og handlingsrum. I alle typer af fællesskaber findes medlemmer med både en højere og lavere identifikationsgrad, hvorfor enhver form for gruppehensyn skal kunne rumme, at medlemmernes forskelligartede identifikationsgrader kan medføre modstridende behov medlemmerne imellem.

Konklusion og perspektivering

¶23 BLANDT TEORETIKERE INDEN FOR *IDENTITY POLITICS*-DEBATTEN har grænsedragningen mellem de relevante og irrelevante fællesskaber ofte været for unuanceret, med faktuelt problematiske implikationer og uhensigtsmæssige politiske konsekvenser som resultat. I denne artikel har jeg introduceret en minimalistisk og flerdimensionel bestemmelse af, hvad der på fænomen-plan karakteriserer fællesskaber med en meningsgivende og identitetsskabende funktion for deres medlemmer, kontra de fællesskaber, som ikke har disse funktioner.

¶24 En vigtig konsekvens af mine typologier for meningsgivende fællesskaber er, at alle medlemmerne i et fællesskab ikke nødvendigvis kan indfanges af de samme prædikater. Et meningsgivende fællesskab er (jf. introduktionen) baseret på en hel serie af ligheder og forskelle, men der er nogle af disse, som medlemmerne vil *besidde og prioritere* i forskellige grader. Nogle ligheder i nogle fællesskaber kan vi være født med (ligesom etnicitet, skostørrelser eller handicaps), andre kan følge af vores opvækst og dens mangeartede effekter på os (fra krigstraumer til dialekter), og andre igen er nogle, som vi *aktivt vælger* at praktisere igennem hverda-

gens valg. Vi kan søge at gøre oprør, både internt og eksternt, mod de associationer, stereotyper og forventninger, der følger med vores fællesskaber.

¶25 Vi er nødt til at have en dynamisk definition af sociale identiteter, der kan rumme nye grupper, nye behov og ikke-adresserede uretfærdigheder. Vigtigheden og værdien af vores meningsgivende fællesskaber varierer fra tid til tid, fra samfund til samfund og ikke mindst fra individ til individ. Det er afgørende, at vi holder denne variation for øje – også i forhold til spørgsmålet om anerkendelse og hensyn overfor forskellige sociale grupper. En af farerne ved anerkendelsesdebatten er imidlertid, at den – utilsigtet – kan komme til at skabe splid netop igennem en *centrering om* og *markering af* bestemte forskelle. Meningsgivende fællesskaber fødes desværre ofte (og klart hurtigst) igennem en stærk sondring mellem et "os" og et "dem" – imellem de "rigtige" og de "forkerte".[22] Debatter om identiteter, grupperettigheder og gruppehensyn kommer således med en indbygget fare for hurtigt at blive polariserende. Dette kan endvidere have den uhensigtsmæssige effekt at skabe et pres hen imod intern homogenitet, hvor man i kampen om offentlig anerkendelse af sin sociale gruppe ikke tillader forskellighed medlemmerne imellem mht. identifikationsgrader og identifikationsdomæner.[23] Derfor er dem, der råber højest i et fællesskab, heller ikke nødvendigvis repræsentative for resten af fællesskabets medlemmer. Grupperettigheder og hensyn må således ikke være på bekostning af individers generelle frihed, velvære og fredelige sameksistens – og de skal også afvejes i forhold til behovene hos fællesskabets egne interne minoriteter (med deres "divergerende" identifikationsgrader) og resten af samfundets forskelligartede minoriteter og majoriteter.

Noter

1. Se Rogers Brubaker and Frederick Cooper, "Beyond 'Identity' ", i *Theory and Society* 29 (2000): 1–47 og Kwame Anthony Appiah, *The Lies That Bind: Rethinking Identity* (Profile Books, 2018).
2. Philip Phillip Gleason, "Identifying Identity: A Semantic History", i *The Journal of American History* 69, nr. 4 (1983): 910–931.
3. Parekh taler også om, at kun nogle forskelle og ligheder er "identity-determining features". Se Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity – Political Principles for an Interdependent World* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).
4. Amartya Sen, *Identity and Violence* (New York: Norton & Company, 2007).
5. Kwame Appiah, *The Ethics of Identity* (New Jersey: Princeton University Press, 2005); Parekh, *A New Politics of Identity*; Avishai Margalit & Joseph Raz, "National Self-Determination", i *The Journal of Philosophy* 87, nr. 9 (1990): 439–461; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Clarendon Press, 1995).
6. Parekh, *A New Politics of Identity*.
7. Sen, *Identity and Violence*; Appiah, *The Ethics of Identity*; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*; Margalit & Raz,"National Self-Determination".
8. Annick Prieur and Carsten Sestoft, *Pierre Bourdieu – En Introduktion* (København: Hans Reitzels Forlag, 2006); Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press, 1990).
9. Sen, *Identity and Violence*; Parekh, *A New Politics of Identity*.
10. Appiah, *The Ethics of Identity*; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.
11. Appiah, *The Ethics of Identity*; Appiah, *The Lies That Bind*.
12. Jorge J. E. Gracia, "Individuality, Life Plans, and Identity: Foundational Concepts in Appiah's 'The Ethics of Identity' ", i *Journal of Social Philosophy* 37, nr. 2 (2006): 283–291.
13. Brubaker and Cooper, "Beyond 'Identity' ".
14. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.
15. Parekh, *A New Politics of Identity*.
16. Margalit & Raz, "National Self-Determination"; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.
17. Dette er en refortolkning af Marglit og Raz' eksempel om en irer. Se Margalit & Raz, "National Self-Determination", s. 446–447.
18. Parekh, *A New Politics of Identity*.
19. En pointe, der på nogle måder er beslægtet med overvejelser i John Stuart Mills *On Liberty and Other Essays* (Oxford University Press, USA, 1998).
20. Margalit & Raz, "National Self-Determination"; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.
21. Parekh, *A New Politics of Identity*; Appiah, *The Ethics of Identity*.

22. Sonia Roccas and Marilynn B. Brewer, "Social Identity Complexity," i *Personality and Social Psychology Review* 6, nr. 2 (2002): 88–106; Ananthi Al Ramiah, Miles Hewstone, and Katharina Schmid, "Social Identity and Intergroup Conflict", i *Psychological Studies* 56, nr. 1 (2011): 44–52; Muzafer Sherif, *The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation* [Oprindeligt publiceret som *Intergroup Conflict and Group Relations]* (Wesleyan University Press, 1988).
23. Appiah, *The Ethics of Identity*; Appiah, *The Lies That Bind*.

Samtidige genfærd af os selv

Frederik Boris Hylstrup Olsen

11. februar 2021

En stor del af den træning og forberedelse af sociale omgangsformer, der tidligere har eksisteret som opdragelsespraksisser i familien og lokalsamfundet, er nu i højere grad blevet institutionaliseret i formelle uddannelsesinstitutioner og statslige skoleinstitutioner, som således har overtaget denne socialiserende funktion. Skolen er blevet en civiliserende institution, som søger at installere kropslig (selv)kontrol, selvbevidsthed og forståelse for, hvilke idealer for bestemte typer af social adfærd, der i en given situation hersker og betragtes som acceptable og dermed civiliserede.[1]

¶2 Den tyske sociolog Norbert Elias arbejdede især med at udforske, hvordan undersøgelser i en "small social unit", fx et lille lokalt samfund, kan stå som en model og et empirisk paradigme, hvis lokale og situerede forhold viser de større og mere komplekse samfundsmæssige og sociale strukturer i en mindre målestok.[2] Ved at betragte de problematikker og forhold, som kommer til udtryk som partikulære fænomener i en lokal sammenhæng, kan man skabe en forståelsesramme, som kan belyse lignende forhold i en mere differentieret kontekst og en større samfundsmæssig sammenhæng. Som dannende institution og civilisationsprojekt skal skolen sikre, at børnene udvikler de nødvendige sociale evner og tilegner sig de rette adfærdsformer, før de kommer "ud i samfundet".[3] Klasseværelset kan på denne måde fungere som et mikrokosmos for det samfund og de arbejdsmarkedsværdier, som vil møde børnene "derude", "engang". At kigge på klasseværelset er dermed at kigge på os selv, både som eksisterende samfund, men også som et kommende samfund, der netop nu er i gang med at blive formet. Denne artikel vil tage udgangspunkt i en konkret kontekst i et folkeskoleklasseværelse og søge at belyse, hvordan dets kreativitetspraksisser kan knyttes tæt til arbejdsmarkedsværdier, som eksisterer i samfundet.

¶3 I efteråret 2019 udførte jeg et feltarbejde blandt børn og lærere i undervisningssituationer på andet klassetrin. Her undersøgte jeg, hvordan tidsforståelser og -praksisser havde indflydelse på læringsmæssige, disciplinerende og socialiserende strategier i skolen. Jeg foretog deltagerobservationer i undervisningen, hvilket indebar, at jeg sad blandt eleverne i klassen og fulgte med i undervisningen. Følgende empiriske eksempel tager udgangspunkt i disse observationer, og finder sted under en dansktime.

¶4 "Bare lad tankerne flyve. Lad kreativiteten flyde". Sådan lød opfordringen fra læreren, da eleverne under dansktimen blev givet den opgave at skrive en historie. Historien skulle være fiktiv, en såkaldt "fantasihistorie", som kunne basere sig på en drøm, en fantasi eller et ønske. Nogle af børnene havde svært ved at komme i gang. "Må det være fra Fortnite?", spurgte nogle af dem, der ønskede at skrive en historie om det populære computerspil, som for tiden optog mange af børnenes interesse. Læreren udtrykte efter undervisningen en vis frustration over, hvor fantasiforladte børnene efterhånden var blevet, efter at dette spil havde vundet indpas hos børnene: "De kan simpelthen ikke tænke på andet end Fortnite. Men det er jo ikke stof til en spændende historie blot at sidde og spille computer. Hvorfor flyver der ikke lige pludselig en drage ind ad vinduet? Eller hvad med en indbrudstyv, som bryder ind, mens de sidder og spiller?" Læreren fremlagde derfor i undervisningen en opfordring om at lade tankerne flyve frit og at lade kreativiteten flyde.

¶5 Da eleverne får beskeden om at lade tankerne flyve og flyde, lægger jeg mærke til, hvordan mange af børnene viser tegn på at imødekomme dette. Et barn har lagt blyanten fra sig og sidder med albuen på bordet og lader sin kind hvile i håndfladen, mens han kigger op i loftet. Øjnene er vidt åbne og lader umiddelbart til at betragte noget deroppe, som kiggede han på en skyformation på himlen. Men der er blot et loft. Hvad kigger drengen på? Jeg lægger mærke til, at flere af børnene kigger op på denne måde, tilsyneladende mens de tænker over mulige fantasihistori-

er. Hvis tankerne skal flyve, så ville den passende retning at kigge for at tilgå disse tanker da også være opad. Findes disse tanker *deroppe*? Hvis man forestillede sig, at man betragtede med de rette øjne og med et blik, som var i stand til at få øje på flyvende tanker som fysiske og åbenlyse fænomener, ville dette syn så afsløre en stjernehimmel af forestillinger, hvor hver stjerne er en tanke, og hvor sammentrækninger af disse tanker skaber stjerneformationer, som afbilder fantastiske væsener og flyvende drager? Knirker disse tanker? Eller suser de hastigt forbi og ind mellem hinanden? Kolliderer de og skaber gnister og eksplosioner? Tankerne er i hvert fald at se "nede" fra børnene, fra børnenes kroppe, fra de sammenknebne øjenbryn og udspilede øjne med hovederne let tilbage og på skrå. Der kommer et suk en gang imellem, en pludselig åbenbaring, hvorefter blyanten hastigt bliver grebet for at få tanken *ned* på papiret, før den pludselig flyver afsted igen og undslipper håndens greb. Det tegner imidlertid et noget selvmodsigende billede for mig, sådan at sidde i klasseværelset og forestille mig denne stjernehimmel af børnenes flyvende tanker, mens jeg samtidig betragter børnene, der er knap så flyvende.

Legemet uden organer

¶6 BØRNENE SIDDER PÅ DERES PLADSER MED BLYANTER OG PAPIR OG lytter til lærerens opfordring, mens de forsøger at komme på spændende fantasihistorier. Tankerne skal have rum at bevæge sig i, flyve hurtigt og højt, og gennem sammentrækninger skabe nye ideer. Kreativiteten skal også kunne flyde, altså være i en konstant strøm af nye ideer. Der bliver med denne opfordring åbnet for et stort virtuelt rum, hvori elevernes tanker skal have plads til at udfolde sig, og man kan forestille sig det som en stor åben plads uden vægge og med højt til himlen, hvor det virtuelle og tænkende individ frit kan bevæge sig. Jeg vælger her at betegne dette tankens rum som et *virtuelt rum,* idet jeg henter inspiration fra den franske filosof Gilles Deleuzes begrebsliggørelse af den *rene potentialitets rum*. Heri kan alle de mulige tilblivelser, som normalt bliver forhindret

af lag af vaner, traditioner og disciplinerende praksisser – altså de gængse sociale konventioner, som menneskers handlinger er underlagt, og som Deleuze kalder *strata* – eksistere som destratificerede virtuelle potentialiteter.[4] I denne virtualitet eksisterer potentielle sammentrækninger og forbindelser af ideer, roller, identiteter og praksisser, som endnu ikke er aktualiserede, men som ikke desto mindre er til stede som mulige aktualiseringer. Jeg ser derfor denne begrebsliggørelse som en kærkommen måde, hvorpå vi kan betragte det rum, som læreren, med sin opfordring til at flyve højt og flyde frit, ønsker at børnene skal gå på opdagelse i. Ved netop at gøre brug af et sprog, som opfordrer til at "flyve" og til at "flyde", leder læreren hermed tankerne hen på en krop, frisat fra de materielle og kropslige strata, som ganske naturligt forbener og legemliggør sådanne bevægelser i virkeligheden. Man kan sige, at disse strata sætter knogler ind i den flydende og flyvende krop og tynger denne krop til jorden i nærmest geologiske og sedimentære lag af sociale konventioner. Dette rum for den rene potentialitet, som fungerer som udgangspunkt for nye sammentrækninger og aktualiseringer, er hvad Deleuze betegner med begrebet *Legemet uden Organer*.[5]

¶7 I opfordringen om at "flyve" og "flyde" i sit eget virtuelle rum af uendelige og ubegrænsede fantastiske bevægelser, kan man netop forestille sig et legeme uden jordlige og kropslige begrænsninger. Dette elevernes ubegrænsede legeme forventes altså ikke at blive siddende på en stol og blot spille computer, men tværtimod at gøre brug af det potentiale af frihed, som dette virtuelle rum tilbyder: store armbevægelser, fantasifulde sammentrækninger af ideer, at kunne flyve sammen med drager og bekæmpe indbrudstyve. Et legeme i bevægelse som kan flyve fra idé til idé, ikke bundet af kropslige begrænsninger, men derimod *flydende,* formskiftende og foranderligt.

Ud af kroppen

¶8 ELEVENS VIRTUELLE OG KREATIVE BEVÆGELSE BLIVER FORESTILLET som et genfærd af elevens egen krop, som en manifestation af den tænkende ånd, der er frisat fra kroppens lænkekugle. Den ideelle tænkende elev er på denne måde én, som kan sætte kroppen til side for derefter at forlade den. Som ånden der løftes op fra sit døde og dødelige legeme. En ud-af-kroppen-oplevelse. En sindstilstand, der anskues som særdeles eftertragtet, typisk forbundet med at blive frigjort fra kroppens og den fysiske verdens begrænsninger, hvad enten dette skyldes ekstase, rusmidler, en religiøs åbenbaring eller en anden skelsættende eller epifanisk hændelse i livet. Kreativiteten, det skabende, kunsten, skriften og udtrykket, retter sig altid *ud af kroppen*. Som lyrikeren Søren Ulrik Thomsen forestiller sig det: "Kunne min krop drive ud i min skrift/kunne ordene sejle fra hændernes hud".[6]

¶9 Dette er det pædagogiske ideal, jeg ser udtrykt i lærerens opfordring. Det er genfærdet, som drives ud af kroppen og må tvinges til at eksistere parallelt og samtidigt med sit kødelige ophav: elevens virtuelle gespenst, en slags tankens mr. Hyde, hvis vilde og store bevægelser kan efterlade kroppens undertrykte dr. Jekyll siddende stille tilbage på stolen. Af splittelse af krop og sind, materie og tanke – ikke blot i adskillelsen, men i hierarkiseringen, som tilgodeser det immaterielle – skabes dette gespenst. Det er ikke besynderligt, at en undervisningssammenhæng er et særligt frugtbart rum for en sådan skabelse. Som flere har påpeget, eksisterer der stadig i visse dele af samfundsvidenskaberne en tendens til ikke i tilstrækkelig grad at lægge vægt på det materielle. Ifølge sociologen Tim Dant er det materielle fokus i samfundsvidenskaben traditionelt blevet set som stående i opposition til et fokus på sociale relationer. Menneskets sociale verden er således blevet betragtet som adskilt fra den omgivende materielle verden.[7]

¶10 Visse teoretikere hævder også, at selve kroppen har været fraværende inden for den sociologiske, psykologiske og pædagogiske videnskab.

Den canadiske sociolog Anthony Synnott forklarer, hvordan denne tendens hænger sammen med den dualisme af krop og intellekt, som gennem historien har vist sig inden for blandt andet den oldgræske, kristne og kartesianske tradition.[8]

¶11 I arven fra Descartes' dualisme kan man se en adskillelse af mennesket og materialiteten, det indre og det ydre, menneskets tænkte verden og den fysiske verden, som mennesket møder. I denne adskillelse synes der at være en magtfordeling, en større "hældning" til den ene side frem for den anden, nemlig til menneskets indre verden. Eksempelvis påpeger den norske professor Bjørnar Olsen, som bl.a. specialiserer sig i arkæologi og materiel kultur, at en sådan hældning kan ses i samfundsvidenskabernes fokus på teorier om sociale konstruktioner og kulturelle processer frem for det materielle.[9]

¶12 Når der således snakkes om at skulle "ud af kroppen", kan dette tolkes ikke kun som en skabende, retningsbestemt bevægelse, som når ordene hos Thomsen "sejler fra hændernes hud", men måske i lige så høj grad som en retning, der bevæger sig ikke blot ud, men *væk* fra kroppen, efterlader kroppen, afkaster og fælder kroppen. Man kan forestille sig det i bedste tegnefilmstil, hvor den afdødes semitransparente ånd stiger op fra kroppen for at kunne flyve frit rundt i den legemlige verden, netop som eleven i dansktimen blev opfordret til at "flyve" i en virtuel manifestation af sine fantastiske tanker. Eleven er derfor på én gang sit kødelige legeme bundet fast til stolen og jorden og tynget af de fysiske, sociale og disciplinerende lag, som begrænser kroppens bevægelser. Men på samme tid er eleven også det ubegrænsede Legeme uden Organer fri i bevægelse og uden jordiske forbeninger. Benløs, porøs og løsrevet fra både tid og rum kan dette elevens spøgelse i metamorfose omdanne sig til flyvende og flydende substanser, sive gennem vægge og rejse mod fjerne planeter.

¶13 Nu lyder det som om, vi når det klichefyldte *point of no return*, som har fungeret som det skelsættende og gåsehudsfremkaldende *plot-twist* i mange gyser- og spændingsfilm: *det var os, der var spøgelserne hele*

tiden. I hvert fald lader det til, at eleven forventes både at kunne fremføre den materielle, kropslige og – for at forblive i nærværende artikels metaforik – dødelige væren (at sidde stille på stolen og at indordne sig undervisningens socialiserende, regulerende og didaktiske strategier) simultant med, at eleven lader en løsrevet, virtuel del af sig selv bevæge sig rundt i klasselokalet: Som et genfærd af egen krop, der allerede nu går igen, og efterlever alle de tanker og bevægelser, som den på grund af klasseværelsets regulering ikke havde mulighed for i sin dødelige skal.

Porøse vægge

¶14 GENFÆRDET, SOM KAN SIVE GENNEM VÆGGE OG BEVÆGE SIG MED ubegrænset, hastig og omstillende dynamik, minder meget om det individ, der har sin gang i kontrolsamfundets institutioner, organisationer og virksomheder. Kontrolsamfundets institutionelle rum er kendetegnet ved i stigende grad at være i opløsning. Det vil sige, at dets vægge, fysiske så vel som metaforiske, i større grad er blevet udviskede, og at institutionernes, organisationernes og virksomhedernes praksisser, herunder kontrollerende og disciplinerende reguleringer af dets individer, ikke blot finder sted inden for fire konkrete vægge, men kontinuerligt flyder ind i og mellem forskellige dele af menneskers levede liv.[10]

¶15 Deleuze forklarer, hvordan det disciplinære samfunds institutioner i stigende grad gennemgår en transformation. Det tidligere disciplinærsamfunds institutioner – afgrænsede i rum og tid med hver deres subjektiveringslogik, om det så var klasseværelset, hjemmet, fængslet eller fabrikken – regulerede, indrettede og afrettede dets subjekter alt efter hvilke institutioner, disse subjekter bevægede sig i. Ifølge Deleuze er disse institutioners rum i højere grad afløst af en ny form. Rummene og væggene er blevet porøse, tiden uendelig, og institutionerne er blevet flydende, kontinuerlige og gennemtrængende for subjekterne i dem. Reguleringen og normaliseringen finder nu ikke blot sted i enkelte afgrænsede rum, men bevæger sig ud over tid og sted, og finder på denne

måde altid ind i subjekters liv. Således forklarer Deleuze, hvordan fabrikken er erstattet af virksomheden, skolen er erstattet af *perpetual training* – den evindelige og livslange læring – og eksaminationen er erstattet af kontinuerlig kontrol.[11] Det disciplinære samfunds afgrænsede, sekvenserede og diskontinuerlige form er således blevet erstattet af kontrollens uophørlige og ubegrænsede form, decentraliseret fra magtens centralt udøvende aktører og lokaliserede institutioner, og er i stedet blevet udbredt i et større netværk af komplekse strukturer.[12]

¶16 Som institutionernes praksisser i kontrolsamfundet, der bevæger sig uophørligt gennem tid og rum, følger disse institutioners subjekter ligeledes denne bevægelse: Hvor arbejdet førhen ophørte, når arbejderen gik hjem fra fabrikken, tager virksomhedsarbejderen nu oftere arbejdet med hjem; for eleven begrænser læringen sig ikke blot til undervisningstimernes afsatte tid, men fungerer som en uophørlig proces, og man skal kigge langt efter aktiviteter uden for skolen, som ikke tjener et lærende formål. På det moderne arbejdsmarked finder vi typisk et individ i en profession, som er præget af fleksibilitet og omstillingsparathed og således evner at bevæge sig derhen, hvor dennes kompetencer, service og lyst er efterspurgt. Det professionelle individ er i stigende grad ansat i tidsbegrænsede stillinger, typisk projektansættelser, hvilket kræver en konstant tilpasning og omstilling til de kompetencer, professionen refererer til, for at kunne bidrage til de konstant foranderlige og i stigende grad tværfaglige arbejdsprocesser, denne måtte indgå i.[13]

¶17 Individet, hvad enten det er eleven eller virksomhedsarbejderen, må altså i lige så høj grad indtage en form, som formår at skifte kompetencer og indstillinger, flyde gennem sprækker og sive gennem vægge, mellem institutioner, klasselokaler, organisationer, virksomheder og hjem. Det samtidige genfærds ubegrænsede bevægelser trives altså i disse baner. Forestillingen om det kropsløse gespenst, den immaterielle dyrkelse af individets tænkende, intelligente og kreative væsen, som i betragtelig grad bliver fremmanet i skolen, stemmer langt hen ad vejen overens med

det samfund, det arbejdsmarked og den sociale verden, som venter børnene derude.

¶18 Praktiseringen af konstant foranderlige bevægelses- og tankemønstre i klasseværelset synes at repræsentere forestillingen om en elev, der forventes at kunne forvalte egen forandring og omstilling, alt efter hvordan situationen dikterer det. Eleven skal kunne balancere bestemte idealer om hastighed – en hurtig tankeproces og en langsommelig krop. Eleven skal kunne tænke i bevægelser, som tager form af at flyve og flyde. At følge og udfolde egen fantasi. Men eleven forventes på samme tid at beherske denne fantasi samt først at lade potentialer aktualisere sig, når klasseværelsets og undervisningens organisering kræver og tillader det. I undervisningssituationer bliver stort set alle handlinger målt i tid. Til at starte med eksisterer der en sekvensering af undervisningens organiserede tid. Tiden er opdelt i de 45 eller 90 minutter, som klassetimerne typisk varer, og disse er yderligere opdelt i intervaller af minutter og sekunder, som udgør tiden til at lave opgaver, læse, spise, rydde op, holde frikvarter osv. Der bliver således sat tidsfrister på de forskellige opgaver, eleverne skal lave. Eleverne kan i en matematiktime få udleveret opgavepapir med regnestykker og beskeden om, at de i de næste 20 minutter skal arbejde med disse opgaver. På klassens smartboard kan eleverne følge med i nedtællingen, da et animeret timeglas illustrerer, hvordan minutter og sekunder strømmer i det virtuelle tidens sand som små, pixelerede sandkorn. Eleverne har altså fået tildelt en ganske tydelig tidsramme, inden for hvilken opgaven forventes at gøres færdig. I en sådan situation, som utvivlsomt finder sted i de fleste undervisningssituationer, er der dermed både en forventning om, at eleverne fuldfører opgaverne i en bestemt hastighed og inden for den fastsatte tidsramme, men også en forventning om, at opgaverne løses korrekt. Der er altså umiddelbart modstridende krav i på den ene side at skulle løse opgaver og gøre bestemte ting i en vis hastighed, og på den anden side at skulle gøre sig umage og tage sig god tid i løbet af denne proces. Man skal hurtigt

kunne komme frem til et svar, men man må ikke løbe på vej til dette svar.

¶19 Dette kan minde om den arbejdsmarkedsværdi, der er i at efterstræbe et hurtighedsideal og samtidig have en konstant omstillingsparathed. En værdi, som forskere ser som fremherskende i et arbejdsliv, hvor subjektet skal kunne jonglere mellem hastigheder og bevægelsesmønstre, alt efter hvordan den pågældende situation kræver det.

¶20 I en undersøgelse af amerikanske arbejdskulturer har arbejdsmarkedsforskerne Bellezza, Keinan og Paharia undersøgt, hvordan tid i arbejdssammenhænge kan anvendes til at signalere social status. De argumenterer for, hvordan en travl og hårdtarbejdende livsstil i stigende grad bliver forbundet med eftertragtede statussymboler og arbejdsmarkedsværdier.[14] De forklarer, hvordan et bestemt forbrug af tid, som de kalder *conspicuous consumption of time*, praktiseres som en måde at etablere bestemte sociale statussymboler på i arbejdslivet, og hvordan dette ofte indebærer, at man virker travl og arbejdsom. Forfatterne argumenterer for, at det at praktisere travlhed således kan signalere et arbejdende individ, som er i efterspørgsel, og som bliver betragtet som en mangelvare og en arbejdsmæssig ressource.[15]

¶21 Dette hurtighedsideal som en arbejdsmarkedsværdi svarer til den hastighed og de bevægelsesmønstre, elever i skolen lærer at begå og bevæge sig på, når situationen dikterer det.

¶22 I et samfund, som er præget af konstant at stræbe efter vækst, acceleration og innovation, forventes det netop, at vi bliver bedre, hurtigere, mere kreative og effektive. Den tyske sociolog Hartmut Rosa forklarer, at vi i sådant et accelerationssamfund forsøger at efterleve denne bestræbelse ved hastigt at forfølge en verden, der ellers risikerer at stikke af fra os. Rosa illustrerer det således: "Vi befinder os på vej op ad en rulletrappe, der kører nedad: Hvornår og hvor vi end standser eller stopper op, får vi ikke en fod til jorden i forhold til en højdynamisk omverden, som vi overalt konkurrerer med. Legeme uden Organer".[16] At skolen frem-

maner et individ, som formår at kunne bevæge sig dynamisk og ubegrænset mellem tid og rum, vil utvivlsomt gøre denne rejse op ad en nedadkørende rulletrappe mere behagelig, men det bidrager på samme tid til et voksende hastighedsideal og øget acceleration i et allerede forpustet institutionsliv og arbejdsmarked.

Nedstigning

¶23 IFØLGE DEN FRANSKE FILOSOF MAURICE MERLEAU-PONTY ER DET gennem det faktum, at vi er i vores egen krop med en bevidsthed om vores eget kropsbillede (*image du corps*), at vi oplever vores omgivelser.[17] Denne kropslige bevidsthed er ikke en bevidsthed om kroppen som opdelt i enkelte organer eller lemmer, men et billede af kroppen som en helhed, som herfra danner udgangspunkt for en oplevelse af de ydre omstændigheder. Det er i kroppen, at orienteringen mod omverdenen tager sit afsæt, og fra kroppen, at perspektivet udgår. Som sociologen Tim Dant beskriver det: "It is our body that situates all other objects in space and time and provides us with a perspective through which we can judge the relative position of other objects".[18]

¶24 Er det derfor tilstrækkeligt at betragte elevens kreativitet som et genfærd? Hvis kroppen underordnes sindet, hvis det materielle betragtes sekundært til det virtuelle, så risikerer man at fremme en forståelse, som på behavioristisk vis tilskriver kroppen føjelige kvaliteter som noget, der blot mekanisk responderer på stimuli. Denne sindets underordning af kroppen ses i arbejds- og uddannelsessammenhænge. I modsætning til de tidligere arbejds- og ansættelsesforhold, der gjorde sig gældende i industrisamfundets arbejdsmarkedsværdier, og som efterspurgte mindre grad af kunnen og "skill-based" arbejde, fx i landbrugs- og fabriksarbejde, er nutidens arbejdsmarked i stigende grad fokuseret på menneskelige værdier og intellektuel kapital som talent, kreativitet og serviceorienterede kompetencer.[19] Disse tendenser tegner altså et værdisæt, som opvejer

kreative og intellektuelle kapaciteter til fordel for kropslighed, og dermed skaber en generel distinktion mellem sind og krop.

¶25 Men måske kunne en del af svaret her bunde i et opgør med netop denne distinktion. For er det overhovedet muligt på den måde at adskille tanke og rum? Er det muligt at tænke, at umiddelbart immaterielle fænomener ikke blot skulle begrænse sig til at eksistere på det immaterielle, ikke-kropslige og virtuelle plan af væren? I klasselokalet lader tankerne sig materialisere i elevernes kroppe, hvilke kommer til udtryk gennem de kropsligt artikulerede udtryk: i de flakkende øjne, som forsøger at fastholde blikket på de flyvende tanker i lokalet og i de trippende fødder under bordet, som nærmest lader til at løbe på stedet.

¶26 "How vain it is to sit down to write when you have not stood up to live! Methinks that the moment my legs begin to move, my thoughts begin to flow, as if I had given vent to the stream at the lower end and consequently new fountains flowed into it at the upper."[20] Sådan skrev Henry David Thoreau i sin dagbog i 1851. Thoreau forklarer, hvordan tankerne begynder at flyde, når benene begynder at gå, og snakker sågar om strømme, fontæner og kilder af tanker. Thoreau berører her, hvordan tankernes bevægelser tæt knytter sig til kroppens, på samme vis som jeg kan se det i elevernes tænkende bevægelser. Barnet, hvis ben tripper under bordet, mens han tænker over sin fantasifortælling, har det måske på samme måde som Thoreau: Benene forsøger at bevæge sig med tankerne, at "løbe med" og at følge trop med en tankestrøm, som er i konstant bevægelse og hast.

¶27 Metaforen om den flydende tanke findes således også uden for klasselokalets retorik, og det lader da også til, at Thoreau var klar over, hvordan en sådan metafor ikke blot lader sig nøje med at forblive på et repræsentativt poetisk plan, men derimod kræver at arbejde gennem hele den kropslige maskine. Den flydende bevægelse må så at sige "luftes" og komme til udtryk som en kropslig aktualisering, strømme ud i benene og benene ud i verden. "Thinking is moving". Sådan formulerer lingvi-

sten George Lakoff og filosoffen Mark Johnson et metaforisk udsagn, som søger at konceptualisere det tænkende sind som en person i bevægelse.[21] Denne metafor udgøres af flere billeder, heriblandt at "sindet er en krop", "ideer er steder" og "at tænke på X er at bevæge sig i området omkring X". Lakoff og Johnson uddyber yderligere, hvordan tanken kan konceptualiseres som bevægelse, blandt andet i form af sætninger som "my mind is racing" og "my mind wandered for a moment".[22] Lakoff og Johnson viser med dette, hvordan metaforen "tanken som bevægelse" udspringer af en kropslig forståelse og på denne måde strukturerer selve den handling, vi udfører, når vi tænker.[23] Vi bevæger tankerne, flytter dem fra sted til sted og lader dem sågar "vandre". Der tænkes med og i kroppen og – som vi kan se på elevernes kropslige artikulationer i klasseværelset – tankerne inkarnerer sig og går "i kødet" i den kropslige handlen som aktualiseringer af det tænkte.

¶28 Naturligvis er det ikke tilstrækkeligt udelukkende at kritisere denne bevægelse ud og væk fra kroppen. Der er mange styrker ved den kropstranscendens, som børnene i undervisningen bliver opfordret til. Det er jo herligt, at der er plads til at digte i skoletiden. Og at der skabes et rum, virtuelt eller ej, som formår at rumme en uhæmmet udfoldelse og kreativitet, er jo både sjovt og terapeutisk i sin eskapistiske forskel til hverdagens genkendelige og begrænsede fysik. Nærværende artikel har blot søgt at diskutere skolens kreativitetspraksisser og disses betydning i og for kontrolsamfundet. Diskussionen har taget form af en ideologikritik, som forsøger at belyse og afsløre visse værdier, der bidrager til et bestående system af magtstrukturer og arbejdsmarkedsrettet tænkning i samfundets institutioner og organisationer. Kreativiteten aktiveres for, at den kan være nyttig i en struktur, der ikke værdsætter menneskelig selvudfoldelse så meget som værdiskabelse. Og dette gøres gennem undervisningsmæssige praksisser, som lægger visse bånd på kreativiteten og samtidig opfordrer til, at den bliver sat fri. Børnene forventes at kunne navigere i disse umiddelbart modstridende krav.

¶29 En struktur i skolen, der fratager børnene kreativitet eller omformer kreativitetsprocesser til markedsgjorte adfærdsmønstre, er i fare for at bidrage til børnenes fremmedgørelse fra det arbejdsmarked og den verden, de vil møde. Karl Marx beskrev proletariatets stigende fremmedgørelse fra samfundets produktionsmidler: Her bliver arbejdets produktionsmidler, produkter og i sidste ende hele samfundet noget fremmed og uvedkommende, som dikterer rammerne for de magtesløse menneskers liv. Det sker, fordi samfundets producenter i stigende grad oplever produktionsmidlerne som noget fremmed, som andres ejendom, som noget, der ikke har nogen relation til arbejdernes person eller interesser.[24] På samme måde er en primært arbejdsmarkedsrettet tilgang til børns kreativitet i fare for at øge den afstand, børnene måtte føle til deres omgivende og kommende verden og samfund.

¶30 Måske netop i en tid, hvor erkendelsen af menneskets fysiske, materielle og geologiske tilstedeværelse på kloden og interaktion med verden er vigtigere end nogensinde, må vigtigheden af en bevidsthed herom ikke underkendes. Hvis vi skal møde verden, mærke den og interagere med den – ikke blot som samtidige genfærd af os selv, hvis hænder forsøger at gribe fat om materien, som imidlertid undslipper vores greb og siver lige igennem, så vi måske allerhøjst efterlader et koldt gys – skal vi begynde nedstigningen tilbage i kroppen, ind i kroppen.

Noter

1. Laura Gilliam, "Den gode vilje og de vilde børn", *Tidsskriftet Antropologi*, 62 (2010), 158.
2. Norbert Elias, "Introduction: A Theoretical Essay on Established and Outsider Relations", i *The Established and the Outsiders,* red. Norbert Elias & John L. Scotson (London: Sage Publications, 1994), xv-lii.
3. Gilliam, "Den gode vilje og de vilde børn", 161.
4. John Benedicto Krejsler, *At analysere med Gilles Deleuze: En rejse i nomadebegreber, tilblivelser og kontrolsamfund* (Frederiksberg, Nyt fra Samfundsvidenskaberne, 2019), 58.
5. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalism and Schizophrenia* (London, University of Minnesota Press, 1987). Se også Krejsler, *At analysere med Gilles Deleuze,* 58.

6. Søren Ulrik Thomsen, *City Slang* (København, Vindrose).
7. Tim Dant, *Materiality and Society* (McGraw-Hill Education, 2004), 84.
8. Anthony Synnott, *The Body Social: Symbolism, Self and Society* (London and New York, Routledge, 1993), 251.
9. Bjørnar Olsen, "Material Culture after Text: Re-Membering Things", i *Norwegian Archaeological Review* 36, nr. 2 (2003), 88.
10. Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", i *October* 59 (1992), 3–7.
11. Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", 5.
12. Mikkel Bolt, "Kontrolsamfund og kanonbådsdiplomati: Et forsøg på at adressere spørgsmålet om kombinationen af decentrale netværk og suverænitet efter 9/11 med udgangspunkt i Deleuzes "Postscriptum om Kontrolsamfundet", i *K&K-Kultur & Klasse* 38, nr. 110 (2010), 117.
13. Krejsler, *At analysere,* 86.
14. Silvia Bellezza, Neeru Paharia og Anat Keinan, "Conspicuous consumption of time: When busyness and lack of leisure time become a status symbol", i *Journal of Consumer Research* 44, nr. 1 (2016), 118–138.
15. Belleza, Paharia og Keinan, "Conspicuous consumption".
16. Hartmut Rosa, *Det ukontrollerbare* (København, Eksistensen, 2020), 14.
17. Tim Dant, *Materiality and Society*, 92.
18. Tim Dant, *Materiality and Society*, 93.
19. Bellezza, Paharia & Keinan, "Conspicuous consumption", 121.
20. Henry David Thoreau, *The Journal of Henry David Thoreau, 1837–1861* (New York: New York Review Books Classics, 2009), 405.
21. George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 397.
22. Lakoff & Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 235.
23. George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago, IL: University of Chicago, 1980), 4.
24. Karl Marx, *Kapitalen,* 3. bog (København: Rhodos, 1972), 776.

Mit Insta-feed er Nietzsches slaveopstand *live*

Charlotte Bonnevie Mwakitalu

4. marts 2021

Ressentimentet er at finde overalt i disse dage. Især i mit personlige Instagram-feed, der hovedsageligt er udfyldt af anti-racister, anti-kapitalister og intersektionelle feminister. De undertryktes kamp er ved at genopstå som slaveopstanden i moralen. Siden de store Black Lives Matter-demonstrationer i foråret 2020 og genoplivningen af #metoo har den aktivistiske scene været sydende, og med Nietzsche kan vi forklare, hvad det er, der er ved at ske.

¶2 Friedrich Nietzsche skriver i første afhandling i *Moralens oprindelse*,[1] at "Fornemhedens og distancens pathos, den vedvarende og dominerende almen- og grund-følelse hos en højere herskende art i forhold til lavere art, til et 'nedenunder' – *dét* er oprindelsen til modsætningen 'god' og 'slet' ".[2] Det er altså de herskendes ret at definere, hvad der er godt og slet, eller sådan ser de det imidlertid med den konsekvens, at "det gode" bliver ensbetydende med alt, hvad magthaverne besidder, og "det onde" ender med bare at betyde pøbel. Sådan fører Nietzsche os tilbage til begrebernes oprindelse.

¶3 Ifølge Nietzsche ændrede dette sig dog, da jøderne forlod Egypten og vendte op og ned på den aristokratiske værdiligning. Jøderne begyndte *slaveopstanden i moralen* ud af en dyb afmagt, der medførte et had. Et had, som derfor insisterede på at redefinere godt og ondt, således at jøderne selv blev lig "det gode". Det gode blev ensbetydende med ydmyghed, tålmodighed, mådehold osv. – direkte modsætninger til herskernes fremtræden. Disse dyder taler vi stadig om som del af "det gode", men med kapitalismen og dens strukturering af både vores samfund og vores begær bliver disse værdier lig med uværdige liv. Et fattigt liv er et uværdigt liv, det eneste værdige er akkumulerende velfærd og alle de onder, det kræver at opnå og opretholde den.

¶4 Men måske er det ved at ændres nu igen. Mit Insta-feed vidner om, at ressentimentet lever lige nu, og at hadet er stærkt, ligesom håbet for et bedre alternativ er det. Nietzsche skriver: "Slaveopstanden i moralen begynder med, at *ressentimentet* selv bliver skabende og føder værdier: ressentimentet hos sådanne væsener, som er nægtet den egentlige reaktion gennem handling."[3]

Nutidens ressentiment

¶5 DET ER NETOP DEM, SOM TIDLIGERE HAR VÆRET NÆGTET HANDling, der gennem sociale medier i dag har en mulighed for at skabe noget sammen, og det, der forener dem, er herskernes nægtelse af deres identitets legitimitet. Det er socialt udsatte, sorte, brune, muslimer, kvinder, homoseksuelle, handicappede, tykke, psykisk sårbare osv. Det, vi ofte med onde tunger kalder identitetspolitik, er ressentimentets opgør med moralen. Sammenholdet gør det, Nietzsche kalder "en imaginær hævn", realiserbar.[4] Nietzsche skriver endvidere: "Mens al fornem moral vokser ud af en triumferende sigen ja til sig selv, siger slavemoralen fra første færd nej til et 'udenfor', til et 'anderledes', til et 'ikke-selv': og *dette* nej er dens skabende handling."[5] Altså: De herskende bestemmer moralen ud fra de liv, de allerede lever, og på den måde *er* de moralen. De undertryktes moral vokser ud af et nej til de herskende, et nej til at være hersket over. Det er et frigørelses-nej. Det er det, man i Insta-sprog kan kalde *call-out*-aktivisme. Vi kalder alt, der er forkert, ud, altså gør opmærksom på det med et stort NEJ!

¶6 > Denne venden op og ned på det værdisættende blik – denne *nødvendige* retning udadtil i stedet for indadtil mod sig selv – hører netop til ressentimentet: for at komme til verden behøver slave-moralen først og fremmest altid en mod- og yderverden, den behøver fysiologisk talt ydre pirringer for overhovedet at agere: dens aktion er fra grunden af reaktion.[6]

¶7 Hvorimod den fornemme vurderingsmåde, altså de herskendes, agerer og vokser spontant, "den opsøger kun sin modsætning for endnu mere taknemmeligt, endnu mere jublende at sige ja til sig selv."[7] Netop denne måde at agere på er noget af det, der bliver kritiseret, det er det, ressentimentet bl.a. retter sig mod. Den herskende klasses eurocentriske turist-tilgang til resten af verden og dens fænomener, med en intention om at kunne konkludere "ude godt, men hjemme bedst", "#metoo har taget overhånd", "vi finder os ikke i knæfald for pronominer" osv. – alt dette er udtryk for en nekrofil kærlighed til status quo.

¶8 Med status quo kan det fornemme menneske leve naivt fremadrettet i tillid og åbenhed, fordi deres tilstand som herskere er selvopretholdende. Ressentiment-mennesket er ifølge Nietzsche derimod "hverken oprigtigt eller naivt eller ærligt eller ligefremt med sig selv. Dets sjæl *skeler*, dets ånd elsker smuthuller, snigveje og bagdøre, alt skjult virker på det som *dets* verden, *dets* sikkerhed, *dets* vederkvægelse."[8] Det er, fordi dets tilstedeværelses legitimitet ikke er bekræftet, og fordi det er her, deres tilværelse får lov at blomstre, i det skjulte, dybt inde i blokken; det spirer lydløst under asfalten, i lukkede chatrum, og i kodesprog og jargon. Ifølge Nietzsche forstår det sig på "at tie, ikke glemme, at vente midlertidigt, at gøre sig mindre, at ydmyge sig."[9] Det er nødt til offentligt at acceptere undermenneskestatus og kun tilegne sig verden uden at gøre væsen af sig, som en stumtjener, observerende men ikke deltagende. Det medfører, at "[t]il sidst vil en race af sådanne ressentiment-mennesker nødvendigvis være *klogere* end en hvilken som helst fornem race",[10] fordi de har set vandet, fisken svømmer i, og ikke bare fisken. Og, som Nietzsche siger, den vil "ære klogskab efter en anden målestok: nemlig som en førsterangs eksistensbetingelse."[11] Og netop dette træk viser sig i mit Insta-feed. Meget af den teori, der henvises til, når aktivister forsøger at udbrede budskaber, er af høj intellektuel kvalitet, og det er ikke kun, fordi det er vigtigt at lyde klog som ressentiment-menneske, men også

fordi det er det, de kan. De *er* blevet klogere end de fornemme, og det skal alle vide.

¶9 "Når ressentimentet optræder hos det fornemme menneske selv, fuldbyrder og udtømmer det sig nemlig i en øjeblikkelig reaktion, og derfor *forgifter* det ikke."[12] Det er den mulighed for fuldbyrdelse, der udgør forskellen på herskere og undertrykte. Herskerne kan få umiddelbart afløb for deres ressentiment, mens de undertrykte skal finde en permanent plads *i* sig selv til deres ressentiment. Ressentimentet skal bo permanent i ressentiment-mennesket og er ikke bare på kort visit, som det er hos herskerne. Hos ressentiment-menneskene får det lov at ligge i dem og forgifte dem under større og større tryk. Vi så fx forskellen, da sorte Oscars hvide mor råbte op omkring racisme på drengens efterskole, og opråbet gik viralt.[13] Den mulighed for fuldbyrdelse, som hurtigt udtømmer sig, er forbeholdt den herskende klasse. Jeg forestiller mig, at havde Oscars mor ikke været en del af den herskende klasse, havde vi sandsynligvis intet kendt til den historie. Nietzsche fortsætter: "[P]å den anden side optræder det [ressentimentet] slet ikke i de utallige tilfælde, hvor det er uundgåeligt hos alle svage og afmægtige."[14] Det ser vi, når en person som Bwalya Sørensen til gengæld råber op om racisme og efterfølgende bliver kaldt racist og portrætteret med slående lighed til racistiske karikaturer fra USA i 50'erne og 60'erne.[15] Således er det ikke svært for de "svage og afmægtige" at føle ressentiment, mens den herskende klasse intet føler. I kraft af den herskende klasses indforståede ophøjelse behøver de sådan set ikke andet svar til amoralske anklager, end et barnligt "det kan du selv være!" Det ressentiment, som de undertrykte føler her, er dog på ingen måde hurtigt udtømt. Dels fordi kampen fortsætter, men udelukkende for hovedpersonen selv, især fordi hun stadig lever med konsekvenserne af det opråb og derfor bliver forgiftet af det, fordi det ikke er hurtigt overstået. Dette gør sig gældende for alle identitetspolitiske kampe i dag, og herskerne har ingen grund til at tage nogen af de her kampe seriøst, fordi ressentimentet for dem er udtømt, lige så snart

de swiper videre til næste story eller post. Nietzsche beskriver det meget godt: "Dette ikke engang at kunne tage sine fjender, sine uheld, sine ugerninger alvorligt – det er tegnet på stærke og fuldtonende naturer, der besidder et overskud af plastisk, efterdannende, lægende og tillige virksomt glemmende kraft."[16] De ser ikke det paradoksale i racistisk behandling af en, der laver *call-out* på racisme, hvilket er en perfekt taktik i forhold til at opretholde ideen om sin egen ophøjede moral. "Med et eneste ryk ryster et sådant menneske netop meget kryb af sig, som graver sig ind hos andre"[17] – så nemt er det at opretholde sin herskende position.

¶10 Det spændende her er også Nietzsches syn på forholdet til fjenden, for fjenden er nødt til at være der, ellers ville der ikke være noget at være ophøjet i forhold til, og i dette nødvendige forhold finder han "kærlighed til sine fjender" – herskerne elsker at hade en som Bwalya Sørensen, da de glædes ved at se deres diametrale modsætning som fjenden.

¶11 > Hvor megen ærefrygt for sine fjender har ikke et fornemt menneske! Og en sådan ærefrygt er allerede en bro til kærligheden... Det forlanger jo sine fjender for sig selv, som sin egen udmærkelse.[18]

¶12 For hvis ikke undermennesket dyrkes, altså fremhæves og udstilles, kan det fornemme menneske ikke kræve sin status som exceptionel, da der i så fald ikke ville være noget at være ophøjet i forhold til. Det er undermennesket, ressentiment-fjenden, der sætter barren for herskeren og dennes moralske ophøjelse.

¶13 Omvendt står det til med ressentiment-menneskets forhold til sine fjender, de herskende:

¶14 > Heroverfor skal man forestille sig fjenden som ressentiment-mennesket konciperer ham – og netop heri består dets gerning, dets skaberværk: det har konciperet "den onde fjende", "*den onde*" og dét som det grundbegreb,

hvorudfra ressentiment-mennesket som et efterfølgende billede og et modstykke dertil nu udtænker sig en "god": sig selv![19]

¶15 På den måde kan ressentiment-mennesket helt konkret og stålfast fx sige: Hvis jeg er din fjende, og du er en fjende af anti-racisme, så er anti-racisme det eneste gode.

Slavemoral og svaghed er ikke statisk

¶16 IFØLGE NIETZSCHE, ER DET I AL STRENGHED NETOP DEN "GODE" I den anden moral, der er fjenden. Vi ser da også mange hvide heteroseksuelle mænd reagere voldsomt på forskellige aktivistiske indslag, som om de fornemmer, at de per definition eller par excellence er fjenden i denne slaveopstand, fordi de er "det gode/rigtige" i den fornemme herskermoral, hvilket gør dem bange. Også fordi, som Nietzsche siger:

¶17 > På bunden af alle disse fornemme racer genkender man rovdyret, det pragtfulde *blonde bestie*, der lystent strejfer om efter bytte og sejr. Fra tid til anden er der brug for en udladning, dyret må igen ud, må igen tilbage til vildnisset – romersk, arabisk, germansk, japansk adel, homeriske helte, skandinaviske vikinger: i dette behov er de alle hinanden lig. Det er de fornemme racer, der har efterladt sig begrebet "barbar" overalt, hvor de har sat sig deres spor.[20]

¶18 For måske skal de nuværende herskere ikke være så sikre på, at de har eneret på barbarisme – måske er der gode chancer for, at skulle fjenden gå til angreb og vinde, så vil de som sejrherrer, og dermed nye herskere, finde *deres* moral i sejren over de afgående eksherskere. Nietzsche ville muligvis ikke sige, at rollerne kan byttes rundt, således at slaverne bliver fornemme barbarer. Men når han selv brugte jøderne som et eksempel på slavemoral og svaghed, kan man måske argumentere for, at det kan rollerne godt, for når slavemoralen, som nævnt ovenfor, opstår ud af ydre pirringer og fungerer som reaktion, så må den på samme måde aftage i takt med, at de ydre pirringer forsvinder, og måske er det netop her

omvæltningen sker, når ressentiment-mennesket med en passende afstand til de ydre pirringer begynder at blive aktivt frem for *re*aktivt og vil bruge sin egen moral som middel til magt og sidenhen selv blive barbaren. For når Nietzsche taler om det *blonde bestie* som barbaren, så lyder det for mig som de fornemme racers storhed *og* fald. For det moralsk rigtige er, som han også nævner gennem sin etymologiske gennemgang af begreberne "godt" og "ondt", lig med det herskende, og hvem der så er *de* herskende, og dermed dem der definerer moralen, skifter gennem tiderne. Derfor er der heller ikke noget endeligt svar på, hvad der er godt og ondt, og der er derfor heller intet håb for de dekadente herskere om at blive taget i nåde ved at appellere til de aspirerende nye herskeres – de nye fornemmes – "godhed". For både "godhed" og dermed "nåde" vil med de nye herskere være begreber med nye betydninger, og måske de tværtimod vil besynge deres sejr med stolthed.

¶19 > Denne "dristighed" hos fornemme racer, afsindig, absurd, pludselig, som den jo ytrer sig, selve det uberegnelige og det usandsynlige i dens foretagender [...], ligegyldigheden og foragten for sikkerhed, liv og lemmer og behag, endvidere den forfærdende munterhed og dybde i lysten ved enhver ødelæggelse, i al vellyst ved sejr og grusomhed – alt dette lod sig for dem, der led under det, sammenfatte i billedet af "barbaren".[21]

¶20 Og måske det netop vidner om, at de svage godt kan blive herskere. Og måske er det netop det, de nuværende herskere frygter ved disse aktivister. Måden vi kan se, at disse Instagram-ressentiment-mennesker sammen er styrket, er gennem slogans som "unapologetic", "fuck den gode stemning" og "sorry, not sorry", og gennem brutale digtere, som Naiha Khiljee og Mikas Lang eksempelvis, der brændemærker deres eksistens ind i den andens virkelighed; de har rejst sig, står stærkere sammen og kan ikke undgå at udvise deres styrke. De vil spille på rovfuglenes bane og redefinere, hvad der er det gode, og hvem der er lammene, og er nu ligeglade med, hvem der skulle fremstille dem som barbarerne. Og fordi

online-aktivisme på mange måder er råb i et ekkokammer, der kun sjældent lader noget sive ud i "virkeligheden", så kan de lykkes med at vende om på rollerne, som jøderne gjorde, da de forlod Egypten, med deres egne fortællinger om moral. Herskerne bliver allerede set på af ressentiment-mennesket som får, der bare følger den store flok, fordi det er deri, deres magt består. Majoritetens magt er symbolsk og ikke reel magt og styrke. Stor og stærk er ikke det samme. Styrke kan også bestå i klogskab, og som Nietzsche nævner ovenfor, så bliver slaverne uundgåeligt klogere end herskerne. Og ved samtidig at være så direkte, brutale, hudløse, så giver de kun hersker-fårene to muligheder: Vær lam og bliv ædt af de nye aspirerende herskere, fikserede, kloge, skarpe og hurtige som de er, eller tilslut dig styrken af nye rovfugle, med alt hvad det indebærer – det er enten-eller. Denne tilgang kan på overfladen virke uraffineret og ikke-inkluderende, men det er de heller ikke nødvendigvis interesserede i at være, da dette netop er en opstand og et opgør med den gængse moral og de dertil hørende metoder.

¶21 Nietzsche ville sandsynligvis ikke sige, at svaghed kan blive til styrke, eller at det betyder noget, om en svag forstår sig selv som stærk, fordi det ikke ændrer på svagheden som er medfødt; men måske hans blik for "godt" og "ondt" og "styrke" og "svaghed" har glemt at udforske overgangen mellem de to, som viser, at gennem kamp kan spillereglerne for, hvad styrke betyder, ændres – ligesom definitionen på "det gode" kan – og at styrke derfor ikke er noget medfødt, men noget man kan kæmpe sig til, hvilket måske fortæller os, at vi kan være på vej ind i *nye tider*. For ingen af de *blonde bestier,* Nietzsche taler om, er herskere længere, og mellem hvert af deres fald må der have været nye tider. Og med tiden vil "enten med eller imod" også blive tydeligere og tydeligere, hvilket vil tvinge de dekadente hersker-får til at tage stilling og vælge mellem godt og ondt. I disse tider kan valget så bestå i *follow* eller *unfollow*.

¶22 Det store spørgsmål bliver så, hvilken form de nye herskeres barbarisme vil tage – måske en intellektuel dominans, der går til angreb mod det

småborgerlige, farve- og fantasiløse, kedelige liv. Jeg er ikke i tvivl om, at skulle kulturkampen ende med, at de progressives kamp for frie identiteter vinder, vil vinderne være kompromisløse, som alle andre herskere har været det. Men når nu deres kamp netop handler om alle individers frihed til at være, hvem de er, i fred for andres normative begrænsninger, så efterlader det jo en ganske stor frihed selv til de "nye slaver", og så bliver spørgsmålet, om slaver overhovedet kan eksistere under denne frihed.

¶23 Måske deres sejr vil betyde et opgør med hele hersker/slave-modsætningen, og vi dermed kan lukke Nietzsches *Moralens oprindelse* for sidste gang. Eller måske slaver og herskere bare følger en uendelig sinuskurve eller cyklus af godt og ondt, præcis sådan som historien har vist indtil nu, og at det er uundgåeligt, at slaven med tiden vil blive barbaren.

Noter

1. Friedrich Nietzsche, *Moralens oprindelse* (Frederiksberg: Det lille Forlag, 2019). I det følgende angivet med forkortelsen *MO*.
2. *MO,* 27.
3. *MO,* 38.
4. *MO,* 38.
5. *MO,* 39.
6. *MO,* 39.
7. *MO,* 39.
8. *MO,* 41.
9. *MO,* 41.
10. *MO,* 41.
11. *MO,* 41.
12. *MO,* 41.
13. Anna Stærbo, "Mor til efterskoleelev: Min søn stopper på grund af racisme", *Fyns Amts Avis,* 8. januar 2021, https://faa.dk/artikel/mor-til-efterskoleelev-min-søn-er-blevet-udsat-for-racisme.
14. *MO,* 41.
15. Rasmus Sand Høyer, "Dagens tegning: En Krølle", *Jyllands-Posten*, 3. december 2020, https://jyllands-posten.dk/debat/tegning/ECE12601146/dagens-tegning-en-kroelle.
16. *MO,* 41.

17. *MO*, 41.
18. *MO*, 42
19. *MO*, 42.
20. *MO*, 43.
21. *MO*, 43.

Er der nogen derude?

Brian Benjamin Hansen

18. marts 2021

Hvad er et museum for "outsiderkunst"? Faktum er, at der findes en del af disse museer rundt omkring i verden: *Collection de l'art brut* i Lausanne, *Bethlem Museum of the Mind* i London, *Sammlung Prinzhorn* i Heidelberg osv. Bag spørgsmålet om, hvad sådan et museum er, og hvad det udstiller, ligger en mængde komplicerede og sammenfiltrede emner, som ikke mindst handler om, hvad det vil sige at være "outsider". Mange af de kunstnere, der udstilles på museer for *art brut* og outsiderkunst, har f.eks. haft svære psykiatriske diagnoser. Samtidig har kunstneren ofte slet ikke tænkt sig selv som kunstner, og produktionen har ikke været rettet mod offentligheden. Nogle mener, at outsiderkunsten hermed giver adgang til noget, der ligger "uden for kulturen"; den giver adgang til en livspraksis og en produktion, der ikke hæmmes af kulturens spændetrøje, og som adlyder en mere spontan, indre nødvendighed (den kunstner, der har været fastlåst i svære mentale problematikker, ofte med indespærring til følge, har endog været forstået som frihedens apostel). Den tanke lever stadig i aktuelle tilgange til outsiderkunst og udgør, paradoksalt nok, måske endda baggrunden for den store, kommercielle interesse, der efterhånden er i denne type kunst. Det grundspørgsmål, der melder sig, er dog den præcise status af dette "uden for kulturen", som også relaterer sig til forskellige andre beskrivelser og kvalifikationer, såsom uden for det sociale, uden for fornuften. Hvad skal man forstå ved dette "udenfor"? Findes der rent faktisk et "udenfor"? I hvilken forstand? Hvordan kan det tænkes? Og hvilke konsekvenser har det, hvordan man tænker det?

¶2 Jeg vil i det følgende optegne, hvad jeg opfatter som to farer ved tilgangen til spørgsmålet om et uden for kulturen. Påpegningen af den første fare må tilskrives Michel Foucault i hans berømte og berygtede

analyse af det, han med flere forskellige begreber omtaler som "galskab" i *Galskabens historie i den klassiske tidsalder*.[I] I den ambitiøse og sofistikerede bog skinner det igennem, at Foucault forsøger at bryde ud af de måder, hvorpå galskaben har været domesticeret siden midten af 1600-tallet. For Foucault er der tale om en analyse af et kompleks af praksisser, begreber og erfaringsformer, der på forskellige måder har inddæmmet galskaben og bragt dens kræfter under kontrol. Hvor raffineret Foucaults tilgang end er, indeholder den dog også selv en fare, mener jeg, nemlig en romantisering af outsiderpositionen, ophøjelsen af et sted uden for ordenen, der har været udsat for glemsel, og som er mere autentisk, men hvor det er uklart, hvad det er for et sted og hvem, der egentlig indtager det.

¶3 Domesticering og romantisering er altså de to farer. Kritikken af domesticeringen går naturligvis på, at den tæmmer og kontrollerer det, der ligger udenfor. Kritikken af romantiseringen må omvendt gå på, at den mystificerer det, der ligger udenfor, eller at den trækker på en både diffus og forsimplet opfattelse af et udenfor. Domesticering og romantisering fungerer på en måde som Scylla og Charybdis i outsiderkunstens farvand; vi kan støde på grund på domesticeringens kolde klipper, eller vi kan blive trukket ned af en irrationel malstrøm. Det er svært at undvige disse farer, men opgaven er måske i første omgang at optegne dem grundigt. Til sidst i teksten vil jeg angive nogle pejlemærker, blandt andet ved hjælp af psykoanalysens begreber, til en måde at sejle gennem farvandet.

Eksistensintegreret kunst

¶4 LAD MIG TAGE UDGANGSPUNKT I ET KONKRET EKSEMPEL. PÅ Museum Ovartaci i Aarhus udstilles kunst, der primært er skabt af patienter, der har været tilknyttet Risskov Psykiatriske Hospital. Museets fremmeste eksponent, Danmark største outsiderkunstner, er Louis Marcussen (1894–1985), også kendt som Ovartaci, der var indlagt i

56 år og malede billeder fra sine reinkarnationer i forskellige skikkelser, lavede dukker, såkaldte rygefantomer, træskulpturer osv. I 2017 præsenterede Kunsthal Charlottenborg den største Ovartaci-udstilling nogensinde uden for Museum Ovartaci med titlen "Ovartaci & galskabens kunst" (kurateret af Mathias Kryger), hvor mange af Ovartacis værker blev udstillet side om side med nyskabte samtidskunstværker. Jeg vil ikke her gå dybt ind i detaljerne omkring udstillingen, men det bemærkelsesværdige ved begivenheden på Kunsthal Charlottenborg var, at mens alle kritikere var enige om, at selve udstillingen eller "indholdet" (Ovartacis originale materiale) var en stor succes, bemærkede mange samtidig, at noget ikke fungerede i selve rammesætningen, særligt i forhold museet til som "den hvide kube", der syntes at domesticere Ovartacis sarte, vilde, fantasifulde materiale.

¶5 Tre særdeles velskrevne anmeldelser af udstillingen skiller sig ud og står stadig skarpt, netop fordi de på forskellige måder bemærker paradokset i at udstille outsiderkunst i museets rammer. Matthias Hvass Borello skriver under overskriften "Ovartaci og institutionens (over)magt" netop om museet som den hvide kube og i forlængelse af det om forflyttelsen af en livsverden til et alment rum, der kommer til at udgøre en form for overgreb. Man forstår, skriver Borello, "at værkerne i denne udstilling 'behandles' mere som samtidskunstværker (kommunikative handlinger båret af intention), end de egentlig var tiltænkt, og at Ovartacis virke i dette kuratoriske greb forbruges strategisk snarere end formidles indlevende". Borello er på jagt efter en mere "privat" verden, hvor liv og værk er flettet sammen, og hvor de konflikter, Ovartacis liv er præget af (f.eks. konflikten i at være en mand), får "et mere harmonisk liv i kunsten". Men den fortælling får vi ikke, idet vi i stedet præsenteres for spejlinger af Ovartacis kunst i samtidskunst og institutionskritik. I stedet for de hvide vægge og den intentionelle logik ville Borello hellere have haft mulighed for at opleve en mere individuel og "fortættet" fortælling, som man f.eks. finder det i *Collection de l'Art Brut*, hvor lokaler-

ne minder mere om de kulturhistoriske og etnografiske samlingers "mørke vægge, lyddøde inventar med gulvtæpper, møbler og hjemmelige hverdags-iscenesættelser". Her kan et andet møde finde sted, mener han, et mere "tyst og anerkendende møde med syge men kreative menneskers dybeste indre".[2]

¶6 For Kasper Bonnén er der en tilsvarende kritik på spil, og også han ønsker sig længere ind i det levede liv: "Hvor Ovartacis værk er dybt integreret i hans liv – så er kunsten for de nutidige kunstnere et projekt, som er rettet mod kunstverden. Hvor Ovartaci kan virke naiv – så er de nutidige kunstnere uhyre selvbevidste". Bonnén mener, at Ovartaci bliver "en alien i en glasbutik", idet hele den spirituelle side af værket vaskes ud i den glasindrammede installation. Man skal i stedet have mulighed for at træde ind i en "hemmelig overset verden", der er langt rigere på en "mental, sanselig, mystisk og transcendent oplevelse". Vi skal tættere på Ovartacis praksisser, de små genstande, "papmacheånderne", det at tage dukkerne med på badetur osv.[3]

¶7 Sidst men ikke mindst savner også Rune Gade en mere komplet livsverden, end den, udstillingen på Charlottenborg præsterer: "Hvis der er noget, Ovartacis værker ikke kalder på, er det at blive æstetiseret og gjort til autonome arbejder i en underspillet og luftig koreografi, som separerer og fragmenterer arbejdernes indbyrdes relationer". Gade opfinder begrebet om en "eksistensintegreret kunst", som netop skal redegøre for det særlige ved Ovartacis kunst, at den ikke (kun) findes som værk, men også som livsværk, i bogstavelig forstand. Ovartaci *talte* rent faktisk med sine værker. Vi mangler at få blik for Ovartacis kamp med sig selv og med institutionerne og at kunne forstå livsværket som andet end blot biografiske fakta og løsrevne værker. Kun at udstille adskilte værker svarer i Gades optik til en "normalisering", og han taler også om både domesticering og kolonialisering. Der er en "glødende radikalitet" hos Ovartaci, mener Gade, der kræver en præsentation, der er mere "vitali-

stisk og sprællende", og som måske ville give krop til en levet (og ikke bare tænkt) institutionskritik.[4]

¶8 På mange måder gentages en helt klassisk kritik af domesticeringen af outsideren sig i vores forfatteres kritik; en kritik, der for så vidt altid er berettiget, men som ikke desto mindre stiller nogle afgørende spørgsmål tilbage igen, for hvordan kan man egentlig frisætte det vitalistiske hos Ovartaci? Det er ikke mit ærinde her at tage side i den specifikke debat om udstillingen på Charlottenborg, hvor alle parter, både kurator og kritikere, synes at pejle efter at vise, hvordan Ovartaci arbejder uden for de traditionelle institutioner og kategorier (ikke mindst kategorien kunst). Problemet er, at det netop kræver et livtag med, hvordan dette udenfor kan tænkes, før projektet kan forløses. Hvordan arbejder man imod domesticering? Og hvad sker der, hvis også kritikken af domesticeringen indeholder sine egne problemer? Hvad skal man f.eks. forstå ved det, Borello omtaler som menneskets "dybeste indre", og hvad skal man forstå ved outsiderens hemmelige, oversete verden, der giver baggrund for det, Bonnén kalder en "mystisk og transcendent oplevelse"? På mange måder er Foucaults originale arbejde med spørgsmålet om galskab interessant her, fordi det radikaliserer kritikken af domesticeringen til det punkt, hvor kun en romantisering bliver tilbage. Og fordi det dermed, som jeg ser det, tvinger os til at opfinde en anden måde at gå til outsiderkunstens løfte om et uden for kulturen.

Foucaults kritik

¶9 SPØRGSMÅLET ER, HVORDAN MAN KAN KOMME "BAG OM" FORNUFten eller frisætte dét, som ikke adlyder fornuftens funktion af at ordne, kategorisere, systematisere osv. I *Galskabens historie i den klassiske tidsalder* undersøger Foucault berømt, hvordan den vestlige tilgang til galskaben tog en afgørende drejning i 1657, da "den store indespærring" af gale, tiggere, lediggængere, forbrydere osv. blev sat i værk, og hvordan galskaben dermed først blev lukket inde bag murene, senere gjort til

videnskabeligt objekt. Det gales kraft, der så sent som i renæssancen indskrev sig i en form for kosmisk konflikt, paradigmatisk udtrykt hos en kunstner som Hieronymus Bosch, bliver hermed kvalt. Vi går, med Foucaults egen karikatur, fra narreskibet, der bragte de gale rundt i verden på vandets åbne flader, til indespærringen bag murene.[5] Vi går fra en tragisk erfaring af galskaben, hvor galskaben er en nærværende trussel om verdens sønderrivning, til en kritisk erfaring af galskaben, der er mere distanceret, og som i løbet af 1600-tallet ifølge Foucault udvikler sig til et skel mellem ufornuft og fornuft. Fra da af vil galskaben ikke længere være en manifestation af en ufornuft i kosmos, men en negation eller afvigelse i forhold til fornuften. Foucaults stil er uendeligt forsiret, og analyserne af forskellige måder, hvor de gale er blevet behandlet, er båret af både sans for detaljen, som for komplekse mønstre. Hvad vi med Foucault skal se, er de forskellige grænsedragninger, der har skabt det moderne begreb om galskab. Og hvad vi skal betænke, er den domesticering, som disse grænsedragninger beløber sig til: "I sindssygdommens rolige verden kommunikerer det moderne menneske ikke længere med den gale", som han siger det i forordet til bogen.[6] Den "rolige verden" hentyder til den disciplinering, der har vist sig gennem udvandingen af den tragiske erfaring, isoleringen af galskaben i interneringens praksisser, overgangen fra et fokus på galskaben *i verden* til et fokus på galskaben *i mennesket*, bedømmelsen af galskaben som en fejltagelse, den moralske fordømmelse, afretningen og tæmningen af galningen osv. Til sidst, ved indgangen til det moderne, vil galskaben ikke mere være en trussel, men fremtræde som et objekt, der måske nok er svært at indfange fuldstændigt, men som alligevel er lokaliseret, bragt tæt på som objekt gennem en massiv beskyttelsesstruktur og under den sikre overbevisning, at den, der tager galskaben som objekt, ikke er gal.[7]

¶10 Kan Foucault bruges til at tænke et udenfor, til at tænke et grundlag for forståelse af outsiderkunsten og dens udtryk? Først og fremmest er Foucaults kritik af domesticeringen af galskaben naturligvis oplysende,

og bogen giver blik for, at galskab ikke er én ting, men skal forstås i forhold til det væld af erfaringsformer, den formuleres i. Disse erfaringsformer består af komplekser af viden og magt, og projektet for Foucault er netop at studere sådanne komplekser, samt det, de på samme tid synes at holde fanget og at holde udenfor. Men spørgsmålet er, hvordan man skal forstå dette udenfor, som har en tendens til at blive en negativ erfaring? Selv når Foucault synes at være tættest på at beskrive "galskabens udenfor", dvs. det liv og den praksis, han mener, er blevet trampet under fode, kalder han galskaben en "vigende og absolut grænse".[8] Udtrykket er ganske sigende, idet galskaben hermed bliver fornuftens forsvindingspunkt; galskaben viger for fornuften og trækker sig tilbage til sit absolutte skjul, før delingen i ufornuft og fornuft. Det er her, det må påpeges, at selve den bevægelse at kritisere domesticeringen kan vende sig om i en uproduktiv modsætning, nemlig en mystificering og idealisering af et udenfor. Et udenfor, som på den ene side synes at være noget, fornuftens herredømme selv har skabt som undtagelse, og som det dermed er skyldigt i forhold til, men som det på den anden side netop er skyldigt i forhold til, fordi dette udenfor er mere rent, primært og ubesmittet. Fornuften fanges dermed i et paradoks: Har den først brudt stilheden, har den forbrudt sig mod galskabens permanens. For Foucault handler det måske netop om at bevæge sig ind i dette paradoks, idet han hævder ikke at ville fortsætte "fornuftens monolog over galskaben", som han detekterer i psykiatriens sprog, men at skrive en "stilhedens arkæologi".[9] Kan det lade sig gøre? Jacques Derridas berømte kritik af Foucaults projekt i artiklen *Cogito et histoire de la folie* tager netop udgangspunkt i denne problemstilling (selvom artiklen blev mest kendt for dens diskussion af Foucaults fremstilling af Descartes). Under alle omstændigheder kan det konstateres, at bogen ikke synes at levere en stilhedens arkæologi, men en ekstremt udfoldet gennemgang af fornuftens tale i den klassiske periode.

¶11 Mere overordnet kan man rekonstruere Foucaults position som en modstilling mellem et indenfor og et udenfor. I Foucaults analyser består arbejdet mest af alt i at beskrive og afdække det, der er indenfor. Det betyder ifølge en kritiker som Joan Copjec, at Foucaults projekt kan bebrejdes for dets begreb om immanens i betydningen af en "reduktion af samfundet til dets indlejrede netværk af relationer af viden og magt".[10] Foucault undersøger f.eks. galskabens totale immanens i relationer af viden og magt, hvilket også betyder, at domesticeringen er total, og dermed maler Foucault sig, i det mindste på dette stadie af forfatterskabet,[11] op i et hjørne: Der er for så vidt intet sprog, hvori kritikken af den domesticering, der er afdækket, kan formuleres, idet der intet er uden for viden og magt, medmindre man lader transcendensen vende tilbage i form af et diffust udenfor (renæssancens særlige galskab), der netop fungerer i kraft af, at man som Foucault afstår fra at analysere dette udenfor indgående. Som Derrida bemærker i sin kritik, vender problemet tilbage i Foucaults udsigelsesposition. Foucault hævder at analysere galskaben på baggrund en "relativitet uden base", dvs. ikke forankret i noget forudgivent logos, men udelukkende gennem en kritik af netværkene af viden og magt.[12] Men hermed problematiseres udsigelsen, for hvorfra taler Foucault så? Denne rene relativitet må, for ikke at forvitre, understøttes af en forestilling om et absolut udenfor. Dette udenfor er i *Galskabens historie* på samme tid både historisk og transcendent. Den totale immanens, metodologisk omsat i den excessive eksplicitering af domesticeringens greb i os (gennem analyser af viden og magt), falder sammen med den historiske bestemmelse (renæssancens galskab) af en total transcendens som et mystisk udenfor (galskaben selv som tavshed).

¶12 På denne måde nås en form for kulmination i forhold til en romantisering af et udenfor; uden for fornuften, uden for kulturen, uden for sproget. De sidste par sider af Foucaults store bog fuldender bevægelsen: Besyngelsen af renæssancens galskab relanceres i form af en dramatisk

besyngelse af de nyere filosoffer og kunstnere, der er brændt op i galskaben (Hölderlin, Nerval, Nietzsche, van Gogh, Artaud). I den moderne verden er galskaben domesticeret, fornuften har sejret, og det betyder, at galskaben kun synes at kunne melde sig som fravær. Galskaben kan ikke melde sig i et kunstværk eller i noget udsagn, men synes udkonkurreret på en sådan måde, at den kun findes som "værkets fravær": Foucault fremmaner Nietzsches sidste skrig, hvor hammeren falder ud af hans hænder; van Goghs accept af sin galskab som uforenelig med kunsten; Artauds modige afprøvning af et fravær af sprog, et rum for en fysisk lidelse og rædsel, der består i en "stejl skråning i den afgrund, som er værkets fravær".[13] Over for dette vortex, dette fravær, kendes (den fornuftige) verden nu skyldig, mener Foucault. Den må stå til ansvar for det, der melder sig i samtidigheden af værket og værkets fravær, den må "aflægge tilståelse og give erstatning".[14]

¶13 Men spørgsmålet er, om ikke en anden vej er mulig end Foucaults romantisering af outsiderpositionen, som ender med et vildt sats, hvor retfærdigheden i verden kun synes mulig på grundlag af en anerkendelse af det rene sammenbrud eller det rene, tavse udenfor?

Hvad er indenfor?

¶14 LAD MIG NU, OM END SOM SPEKULATIVT UDKAST, PEGE PÅ EN UDVEJ i forhold til den blindgyde, jeg mener kendetegner Foucaults tilgang til outsideren. Udvejen overskrider ikke de termer, som indtil videre er stillet op som grundlag for både eksemplet omkring udstillingen på Charlottenborg og diskussionen vedrørende Foucault, nemlig indenfor og udenfor, men foreslår en anden måde at tænke dem på.

¶15 Hvad nu, hvis udgangspunktet ikke er, at "indenfor" (komplekset af viden og magt) er så massivt og konsistent, at det (næsten) er umuligt at bryde ud af, eller at en frigørelse fra det i det mindste kræver en slags alliance med et radikalt og mystisk "udenfor"? Er det ikke antagelsen om en gennemgribende domesticering, der skaber muligheden for en romanti-

sering? Hvad nu, hvis udgangspunktet er, at "indenfor" allerede er plaget af en inkonsistens, dvs. at intet system af viden og magt udtømmer sit felt, men i sig bærer nogle splittelser og modsætninger? Hvad nu, hvis dets erfaringsformer på afgørende punkter selv er forkrampede og usammenhængende? Hvad nu, for at sige det mere sociologisk, hvis der ikke findes en samfundsmæssig "positivitet", som "det andet" udgrænses fra, men hvis der "først" eller som generativt princip er en negativitet eller mangel på sammenhæng, som ethvert samfund er anledning til og bearbejder på forskellige måder? Konsekvenserne af denne tilgang til indenfor og udenfor er potentielt mange, og meget afhænger af, hvordan man herfra mere præcist teoretiserer spørgsmål om viden, fornuft, kultur, samfund, subjektivitet osv. Men tilgangen giver først og fremmest mulighed for en anden forståelse af outsideren; ikke som én, der både er fanget og udenfor, og som måske står i forbindelse med en mystisk og mere primær erfaring, men som én, der i særlig grad er "ramt" af den umulighed eller inkonsistens, som er givet i samfundet. Outsideren, ikke forstået som formuleringen af et substantielt udenfor, en sandhed eller et svar, men som markeringen af et symptom, et spørgsmål.

¶16 For at folde denne tilgang til spørgsmålet om udenfor og outsideren ud, ville man, som jeg ser det, skulle etablere en større og mere udfoldet diskussion mellem Foucault og psykoanalysen. I *Galskabens historie* er Foucault noget ambivalent i forhold til psykoanalysen; han priser den for at have genåbnet en dialog med galskaben, men han synes stadig at opfatte den som del af et system, der rationaliserer den. Min tilgang er her, at psykoanalysen, i modsætning til Foucault, rent faktisk lykkes med at gribe de strukturer, der oppebærer vores sociale virkelighed (dvs. indenfor), på samme tid som den undersøger strukturernes egen inkonsistens. Foucault vil arbejde uden base, genealogisk "historisere" enhver mulig forklaring på, hvordan mennesket fungerer, og hvad det er; i analyserne af galskaben synes han endog at ville overskride sproget og skrive en stilhed frem. Psykoanalysen begynder med en base, nemlig de struk-

turer og institutioner (familien, faderen, lægen osv.), som den selv virker igennem, for at vise, hvad det er, der hjemsøger disse strukturer, samt give stemme til dette. Disse forskelle mellem Foucault og psykoanalysen kan arbejdes meget grundigere igennem, men det er ikke mit ærinde her. Jeg vil her blot angive nogle overordnede pejlemærker, idet jeg holder mig til en diskussion af grundlaget for tænkningen af outsideren.

¶17 Foucaults outsider befinder sig, som gennemgangen har vist, to steder. Han er spærret inde, domesticeret af fornuften. Samtidig er han også udenfor, han tilhører en anden epoke, eller han befinder sig i et fravær. Både for Foucault og i psykoanalysen konstitueres et subjekt ved dets forhold til den Anden. For Foucault kunne der her være tale om den historiske Anden (den samlede mængde af mikropåvirkninger fra viden, praksisser, erfaringsformer osv.). Subjektet kan således ikke undslippe historiens greb i sig (medmindre det placeres et sted, som er historisk og transcendent, jf. udlægningen af Foucaults outsiderposition). For psykoanalysen forholder det sig imidlertid anderledes: Generelt peger psykoanalysen på en inkonsistens i "indenfor", hvilket kan formuleres som en inkonsistens i den Anden. Subjektet konstitueres gennem den Anden, men denne Anden er selv manglende eller inkonsistent. Det er netop derfor, begreber som "det ubevidste", "begæret" osv. bliver interessante: Der er en brudt relation mellem subjektet og den Anden, som "giver plads" til det ubevidste som en form for registrering eller bearbejdning af denne relation. "Subjektet" kan siges at være navnet på det, der er knyttet til et indenfor, men som samtidig er en rift i indenfor, eller som markerer umuligheden af, at indenfor kan blive helt sig selv. Psykoanalysens begreb om psykopatologier skal samtidig forstås som ressourcer til at tænke denne synkoperede relation mellem indenfor og udenfor. Psykopatologierne skal ikke opfattes som psykiatriske kategorier, men som eksistentielle positioner, dvs. måder, vi lever vores liv på.[15] Neuroser, perversioner og psykoser er forskellige mere eller mindre patologiske måder at placere sig i forhold til den Anden på.

¶18 Vi er i den forstand alle outsidere, hvis man med en outsider forstår den, der bevæger sig på kanten af indenfor. Psykosen kan måske opfattes som den mest forarmende af psykopatologierne, men der er stadig ikke tale om, at psykotikeren er fuldstændigt udenfor eller tilhører en helt anden verden. Psykotikerens verden er, eller kan være, original og idiosynkratisk, men det er i udgangspunktet stadig spørgsmålet om et problematisk forhold til den Anden, der er på spil. Hos psykotikeren er en central, ordnende instans i den Anden godt nok "forkastet", som det hedder hos Lacan,[16] men den Anden vender alligevel konstant tilbage i psykotikerens syner og hallucinationer.[17]

Galskabens værk

¶19 HVAD BETYDER DET SÅ FOR ET MUSEUM FOR OUTSIDERKUNST? DER findes først og fremmest et begreb om outsiderkunst, der kunne være inspireret af Foucault. Hos Roger Cardinal, der opfandt selve betegnelsen "outsider art", refereres eksplicit til Foucault, og nogle af tendenserne i Foucaults tænkning forstærkes og materialiseres her tydeligere i et kunstbegreb. Cardinal peger på outsiderkunsten og dens levende, boblende liv som noget, der er udgrænset af en kulturel ideologi om renhed, skønhed, orden osv. Outsiderkunsten må forstås som antikulturel, fordi den står i modsætning til alle former for kunst, der er sanktioneret gennem idealet om "the Culturally Acceptable Artist". Cardinal argumenterer for en ren sprængning af både kunsten og kulturen, hvor outsiderkunstnerne må opfattes som små øer i et vidtstrakt arkipelag med en "så udtalt diversitet, at hver kunstner træder frem som et særskilt, unikt tilfælde".[18] For Cardinal handler det om at nedbryde fornuften gennem en "afkulturalisering", så mere primitive lag graves frem. Vi står med andre ord ved et valg: Outsideren eller kulturen? Og vi må vælge outsiderens mere autentiske værensform. Som jeg ser det, får vi her igen et romantiserende begreb om et udenfor.

¶20 Jeg argumenterer for en anden vinkel. Her er det først og fremmest centralt ikke at forstå outsideren som radikalt uden for kulturen, uden for sproget, uden for fornuften, radikalt fanget i og uden for den Anden osv. En alt for ensidig kritik af domesticeringen fører i denne retning og ender i en lovprisning af det vilde, det rå, det primitive, det barnlige, som forbliver mystificerende, måske endda domesticerende i højere potens. Det interessante er måske ikke *om*, men *hvordan* outsideren forholder sig til den Anden. Man kan godt argumentere for, at f.eks. Ovartaci på mange måder lever i sin egen verden, men denne verden er ikke skabt ud af ingenting, der er en tekstur af relationer omkring ham, og han forholder sig på forskellige måder (i dagbøger, samtaler, værker osv.) til sin egen familiebaggrund, til sin indlæggelse, til læger og plejere, ofte også bredere til samtiden, samfundet, og mere abstrakt til spørgsmål om identitet, autoritet, religion osv. Ovartaci er konfronteret med en ustabilitet i de riter, der oppebærer den sociale virkelighed, hvilket virker helt ind i en anden måde at være placeret i sproget på. Men samtidig er hans værk en form for gennemarbejdning af dette vilkår, det består i forskellige forsøg på at skabe ny orden.

¶21 Et museum for outsiderkunst kan sagtens handle om at forholde sig til tavsheden; til det, som kulturen er blevet døv over for. Der kan være en pointe i overhovedet lægge rum til en tavshed, en stilhed, næsten som en slags respekt for det, vores normale og normaliserende praksisser og erfaringsformer udgrænser. Men outsiderkunsten handler ikke kun om udgrænsning, selvom betegnelsen på flere måder lægger op til det. Næsten omvendt handler den om at forvalte nogle af de helt centrale umuligheder, som allerede virker gennem vores praksisser og erfaringsformer. Sådanne umuligheder kan melde sig på forskellige måder og gennem forskellige patologier. Hos Ovartaci er der f.eks. en umulighed knyttet til det at være et seksuelt væsen: De spørgsmål, Ovartaci stiller gennem sin produktion, handler blandt andet om, hvad det vil sige at være en mand, begære som en mand, *ikke* at begære som en mand osv.

Jeg skal ikke her gå ind i en nærmere analyse af Ovartacis værk, der bevæger sig mellem en fundamental ustabilitet og nogle klare, drømmeagtige visioner, og som finder sin egen, originale form. Jeg vil blot anmærke, at de spørgsmål, Ovartaci stiller, netop ikke er nogle, alle undtagen Ovartaci har et svar på. Omvendt er det faktisk spørgsmål, vi alle må indrømme at være svar skyldige over for, hvilket netop kan aflæses i det, at vi hele tiden febrilsk forsøger at besvare dem, samtidig med at de bliver ved med at rumstere i vores ubevidste. Hvis Ovartaci siger os noget, henvender sig til os, er det ikke bare, når vi henrykkes over (eller bliver pinligt berørte af) et menneske, der er langt ude, men når vi opdager, at noget af Ovartacis værk faktisk resonerer med (ubevidste) erfaringer, vi selv indeholder. På en måde kan man næsten sige det sådan, at problemet med outsiderkunsten ikke så meget er, som Foucault måske ville have sagt det, at vi slet ikke forstår, i hvor ekstrem grad vi har udgrænset det fremmede og det gale, men faktisk omvendt, i hvor høj grad de problemer, outsiderkunsten forvalter, angår en fremmed kerne i os selv. Er det ikke netop derfor, at f.eks. Museum Ovartaci tilbyder en helt særlig, forstyrrende form for spejling? Vi kigger på noget, der er fremmed. Ovartacis fortællinger og billeder danser og drejer sig om tab, mord, overgreb, køn, håb, længsel osv. på til tider bizarre og uforståelige måder. Men vi genkender det. Der er, som psykoanalysen har postuleret fra begyndelsen, en grundlæggende solidaritet mellem det gale og det normale.

¶22 Der er ingen nemme veje i outsiderkunstens farvand. Domesticeringen spiller med i alle facetter af begrebsliggørelsen, forståelsen af dens skæbner og erfaringer, formidlingen og kurateringen af den. Måske er det allerede problematisk at tale om "outsiderkunsten", som om der faktisk fandtes en kasse, som kunne rumme alt det mærkelige, som ikke kan rummes andre steder. Men netop derfor er der brug for at genoplive begrebet, netop ikke som en færdig kasse, men som et teoretisk begreb eller en vinkel, der er under udarbejdelse, og som er interes-

sant netop ved at problematisere allerede færdige begreber. Jeg forstår på den måde begrebet som et slags tænkende begreb, og naturligvis også som et begreb, der særligt udfordrer begreber som værk, kunst, kunstner osv. Man må ikke overse, at outsiderkunsten ikke kun handler om kunst, i betydningen "kunstting" på et museum, men at den angår spørgsmål, der er langt bredere. At den tager udgangspunkt i subjekter, der næsten seismografisk afmåler nogle af de rystelser og problematikker, der findes i kulturen. At den angår en anden form for produktivitet, både kunst og terapi, og alligevel også mere end det. Den indeholder et andet begær. Men det betyder ikke, at den afviser alle begreber og bliver til tavshed og fravær, tværtimod giver den giver anledning til at opfinde nye. Dermed er det også opgaven i arbejdet med outsiderkunst at finde et sprog og en række begreber, hvori disse andre og nye former for begær kan artikuleres, op imod de aktuelt tilgængelige.

¶23 At lade outsideren og outsiderkunsten forsvinde i relationer af viden og magt, eller at lade outsideren stå udenfor kulturen, som et råb fra en helt anden verden, er måske umiddelbart en mere radikal gestus, men kan være en anden måde at forråde ham på, at overgive ham det til det store udenfor, den store tavshed. Måske er det ikke museet og den hvide kube, der er problemet, måske opstår problemet kun, hvis man antager, at den hvide kubes erfaringsrum er noget helt andet end eller befinder sig på et andet niveau end outsiderens. Outsiderkunsten behøver ikke forstås som en simpel modsætning til den hvide kube, eller til fornuften, kulturen, samfundet, generelt til den Anden. Snarere er den en måde at relatere til en grundlæggende inkonsistens i den Anden selv. Den spænding må et museum for outsiderkunst lægge rum til. Det må fremstille outsiderens udfordringer til kulturens indenfor, aftegnet ved analyser af, hvordan outsideren placerer sig i kulturen, stiller spørgsmål til den, opfinder nye svar. Hvis museet kan det, behøver outsiderkunsten ikke være et løfte om et udenfor, men om et andet indenfor.

Noter

1. Galskab forstås og analyseres både som "folie", "déraison", "aliénation" og gennem flere andre begreber.
2. Matthias Hvass Borello, "Ovartaci og institutionens (over)magt", *kunsten.nu*, 3. november 2017, https://kunsten.nu/journal/ovartaci-institutionens-overmagt/.
3. Kaspar Bonnén, "En alien i en glasbutik", *Kunstkritikk – Nordisk kunsttidsskrift*, 26. september 2017, https://kunstkritikk.dk/en-alien-i-en-glasbutik/.
4. Rune Gade, "Konform udstilling om Ovartaci gør galskaben til hip kunst", *Dagbladet Information*, 29. september 2017, https://www.information.dk/kultur/anmeldelse/2017/09/konform-udstilling-ovartaci-goer-galskaben-hip-kunst.
5. Michel Foucault, *Galskabens historie i den klassiske periode* (Det lille Forlag, 2003), 65.
6. Michel Foucault, *Galskapens historie i opplysningens tidsalder* (Gyldendals Fakkel-bøker, 1992), 18 (min oversættelse fra norsk til dansk).
7. Foucault, *Galskabens historie i den klassiske periode*, 460.
8. Foucault, *Galskabens historie i den klassiske periode*, 65.
9. Foucault, *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*, 18.
10. Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* (Verso, 2015), 6.
11. Ikke mange år efter *Galskabens historie* udgiver Foucault f.eks. et lille skrift, som måske allerede indeholder lidt en anden tilgang (som jeg ikke kan behandle her), nemlig diskussionen af Maurice Blanchots forfatterskab i "Le pensée du dehors", *Critique* no. 229, 1966.
12. Se Jacques Derrida, *L'écriture et la difference, Collection "Tel Quel"* (Éditions du Seuil, 1967), 60–61.
13. Foucault, *Galskabens historie i den klassiske periode*, 532.
14. Foucault, *Galskabens historie i den klassiske periode*, 533.
15. Se også Kirsten Hyldgaard, *Eksistensens galskab: Freudo-lacanianske tilgange til videnskab, kunst, kultur* (Forlaget Multivers, 2014), 9ff.
16. Jacques Lacan, *The Psychoses, The Seminar of Jacques Lacan, Book III* (W.W. Norton, 1997), 321.
17. Psykotikerens "galskab" består måske ikke så meget i at være sluppet helt ud, hvordan man end skulle forestille sig en sådan autistisk implosion, men i at være fanget mellem en ustabilitet i den Anden og et forsøg på at genskabe sammenhæng.
18. Roger Cardinal, *Outsider art* (Studio Vista, 1972), 52 (min oversættelse).

Erkendelsens økonomi

Frederik-Emil Friis Jakobsen

31. marts 2021

En af de væsentligste skikkelser i det 20. århundredes europæiske filosofi var den Anden. Men hvor mange filosofiske engagementer lader den Anden spille en birolle og lader Jeg'et eller subjektet indtage hovedrollen, udmærker Emmanuel Levinas' tænkning sig ved at lade den Anden stå i centrum og i begyndelsen. For Levinas var den Anden nemlig ikke blot et anliggende blandt andre for filosofien, men arnested for både subjekt, sprog, læring og i særdeleshed for etikken.

¶2 Mest berømt er Levinas for sine fænomenologisk forankrede beskrivelser og analyser af mødet med det, han kalder for det absolut Andet og for sit begreb om den Andens ansigt; det, at vi i mødet med det Andet (menneske) står over for noget, der er uendeligt og absolut fremmed og forskelligt fra os selv, noget der modsætter sig ethvert (be)greb og dermed stiller spørgsmålstegn ved vores erkendelsesmæssige formåen og, ifølge Levinas, pålægger os et ansvar for den Anden – pålægger os at omgås den Anden etisk. Disse analyser, der præger Levinas' filosofiske virke fra og med hovedværket *Totalitet og uendelighed* fra 1961, har sat deres spor i europæisk filosofi lige siden deres udgivelse, i første omgang særligt gennem folk som Jacques Derrida og Maurice Blanchot og i nyere tid som afgørende indflydelse på tænkere som Judith Butler og Simon Critchley.

¶3 Langt størstedelen af de læsninger, fortolkninger og kritikker, som Levinas' analyser af andetheden er blevet udsat for, har hans forståelse af etikken som omdrejningspunkt – og det med god grund. Analyserne, der leder Levinas til sine konklusioner om etik og ansvar for det Andet, står imidlertid aldrig alene, men udvikles i parløb med en dobbeltsidet erkendelseskritik. På den ene side forsøger Levinas med sit begreb om det absolut Andet at udpege noget, der modsætter sig ethvert forsøg på at blive begrebet, og dermed at udpege noget, som markerer en grænse

for menneskets erkendelse. Men på den anden side rummer Levinas' analyser af andetheden altid også en kritik af denne erkendelses udfoldelse – en kritik af det, erkendelsen gør, når den erkender noget, eller med Levinas' egne ord en kritik af en "tankegang, der reducerer det Andet til det Samme, det mangfoldige til totaliteten".[1]

¶4 Det er denne anden kritik, der ikke beskæftiger sig med det absolut Andet og etikken, og som derfor ofte bliver behandlet temmelig overfladisk, som jeg, med udgangspunkt i den beskrivelse af erkendelsen vi finder i *Totalitet og uendelighed*, her vil beskæftige mig med. Det gøres af to årsager: For det første for at kaste nyt lys over denne kritik og derigennem gøre op med en bestemt forståelse af den, her i artiklen eksemplificeret ved den danske filosof Peter Kemps læsning heraf, og for det andet for at påpege dens slægtskab med den kritik af erkendelsen, som vi finder hos Friedrich Nietzsche, både fremført som af Nietzsche selv og hans Zarathustra-figur; noget som hverken Levinas selv eller hans læsere og kommentatorer synes at have anerkendt eller haft øje for. Når forbindelsen mellem Nietzsche og Levinas her vil blive fremhævet, er det dels et forsøg på at placere Levinas' kritik i forhold til den filosofihistorie, som han ofte og gerne fuldstændigt afskriver i sine værker, og dels et forsøg på at vise denne kritiks slægtskab med en tænker, hvis arbejde Levinas godt nok anerkender, for så vidt han vedstår at skrive fra et punkt i historien, der ligger efter, at "en vis Gud med sikkerhed er død",[2] en Gud der, selv efter sin død, "bebor dobbeltverdenerne [*les arrière-mondes*]",[3] men samtidig en tænker som Levinas intetsteds indrømmer at have ladet sig inspirere af.

¶5 Kort sagt vil jeg forsøge at vise, at Levinas' erkendelseskritik ikke kun er et præludium til hans etiske filosofi, men kan og bør udgøre et selvstændigt område for fortolkning og kritik af hans tænkning, både hvad angår dens kritiske indhold og dens historie.

Det Samme, det Andet og hjemmets orden

¶6 ERKENDELSESKRITIKKEN I *TOTALITET OG UENDELIGHED* DREJER sig som nævnt ikke umiddelbart om det absolut Andet og ansigtet, men tager derimod sit udgangspunkt i en dikotomi mellem det, Levinas kalder det Samme og det Andet. Det Samme skal her forstås som et Jeg, et erkendende menneskeligt subjekt og al dets viden og dets idéer, mens det Andet udgøres af det, der står uden for Jeg'et og dets forståelse. Hvad vil et "Jeg" nu sige for Levinas? Det vil sige en væren, der har en identitet – det Samme – og som konstant søger at grundlægge og bevare denne identitet i forhold til alt omkring sig:

¶7 > Jeg'et er ikke en væren, der altid er den samme, men en væren, hvis eksisteren består i at identificere sig, i at genfinde sin identitet trods alt det, der tilstøder den. Det er identiteten per excellence, identifikationens oprindelige værk.[4]

¶8 Jeg'et, det Samme, vil altså altid forsøge at bevare sig en stabil identitet ved løbende at identificere, begrebsliggøre og tematisere alt, som tilstøder det; alt det Andet. På denne måde genfinder det konstant sig selv i alt omkring sig, og det er derfor, at Levinas' grundlæggende syn på erkendelsen er, at den altid er det Sammes selvidentifikation: "Erkendelsen er identitetens [det Sammes] udfoldelse. Den er frihed".[5] Uagtet hvad et Jeg møder, vil det altid arbejde på at identificere det for derigennem at fastholde sin egen stabile identitet. Det er dette, Levinas refererer til med begrebet "totalitet" – *alt*, der er Andet, skal føres tilbage til det Samme og gøres genkendeligt, så det Samme kan genkende sig selv. Det Samme vil således altid forsøge at gøre alt omkring sig, alt der er Andet, til noget bekendt og forståeligt, som det kan genfinde både sig selv og sit identifikationsarbejde i, hvorfor Levinas også gerne omtaler totaliteten af det Samme, Jeg'et, og dets erkendelse som et hjem (*le chez soi*):

¶9 Jeg'ets *måde* [*La* manière *du Moi*] at forholde sig til verdens «Andet» på består i at *opholde* sig, i at *identificere* sig ved at eksistere *hjemme* hos sig selv [...] *Hjemmet* [*Le «chez soi»*] er ikke en ramme, men et sted, hvor jeg *kan*, et sted, hvor jeg [...] er fri.[6]

¶10 Her møder vi også Levinas' forståelse af erkendelsen som menneskets frihed: At Jeg'et kan betegnes som frit vil sige, at det evner at bevare sig selv og sin identitet i mødet med det, der er andet end det selv – "Friheden må defineres således: At bevare sig selv over for det Andet og, på trods af ethvert forhold til det Andet, at sikre Jeg'ets selvtilstrækkelighed"[7] – eller med andre ord, at det kan opholde sig uforstyrret i det hjem, som det har skabt sig, med sin evne til erkendelse og (selv)identifikation i behold.

¶11 Oprettelsen og opretholdelsen af denne husorden, denne οἰκονομία (*oikonomía*), kræver dog et arbejde, som i voldsom grad påvirker dét Andet, der identificeres og erkendes. Den eneste måde, Jeg'et og det Samme kan udøve sit arbejde på, er ved at få det Andet til at ophøre med at være Andet. Som Peter Kemp har beskrevet det:

¶12 For at erobre sine genstande må tanken imidlertid foretage et kunstgreb: den må neutralisere tingene. Alt, hvad den møder, må den betragte som neutrale størrelser, dvs. intet omtales som et engangsfænomen, men alt giver anledning til generaliseringer, således at *alteriteten* (det virkelig andet) forsvinder [...] Man søger derved at tvinge engangsfænomenet, det enkelte og enestående – et menneskeligt subjekt f.eks. – til at være noget andet end det, det er, dvs. til at være noget, som den "frie tanke" kan disponere over.[8]

¶13 Kemp peger her på en helt afgørende konsekvens af erkendelsen og Jeg'ets husholdning: Det Andet ophører med at være Andet og partikulært og bliver i stedet reduceret til noget alment. Som Levinas selv udtrykker det, bliver det Andet reduceret til det Samme: "Neutraliseringen af det Andet, som bliver gjort til tema eller genstand

– og som kommer til syne, dvs. som placerer sig i lyset – er netop det Andets reduktion til det Samme".[9] Denne neutralisering og reduktion af det Andet er ikke blot en uforsætlig og utilsigtet konsekvens af Jeg'ets måde (*la manière du Moi*) at identificere på, hvormed det skaber sig et hjem (*chez-soi*), men er netop identifikationens formål: "Muligheden for at besidde, dvs. muligheden for at ophæve andetheden ved det, der ved første øjekast synes andet og andet i forhold til mig – er selve det sammes *måde*".[10] Det Sammes måde at møde det Andet på er altså at identificere det, dvs. neutralisere og reducere det til det Samme, således at hjemmets orden ikke forstyrres og det Sammes frihed, dvs. uforstyrrede eksistens, bevares.

Ontologi som vold og førstefilosofi

¶14 DENNE MÅDE AT MØDE DET ANDET PÅ FÅR NU ET NAVN: ONTOLOGI. Her skal det bemærkes, at Levinas anvender denne betegnelse noget idiosynkratisk. For Levinas betegner ontologi nemlig ikke bare en filosofisk undersøgelse, der har det værende eller væren som sin genstand, men en sådan undersøgelse, der baserer sig på reduktionen af det Andet til det Samme; ifølge Levinas er ontologi lige præcis neutralisering med henblik på at begribe – "[d]et forhold til væren, der forløber som ontologi, består i at neutralisere det værende for at forstå det eller begribe det"[11] – samt en reduktion af det Andet til det Samme, af det partikulære til en del af en almenhed: Ontologien "består ikke i at gribe individet (som alene eksisterer) i dets individualitet, men i dets almenhed (det eneste, der er videnskabeligt)".[12] Det Sammes neutralisering og reduktion af det Andet er ontologiens arbejde (*l'œuvre de l'ontologie*) – vi kan kalde det en ontologisk reduktion – og ontologien er således det Sammes måde at møde det Andet på. Dette er ifølge Levinas kendetegnende for det, han kalder den "vesterlandske filosofi", som han anklagende påpeger "i de fleste tilfælde [har] været en ontologi; en reduktion af det Andet til det Samme",[13] hvad han også udtrykker således at

"[f]ilosofien er en egologi".[14] Et af Levinas' mest yndede eksempler på dette er Platons Sokrates – "Det var Sokrates, der lærte os om det Sammes primat"[15] – der eksempelvis i *Menon* og *Faidon* indstifter den opfattelse, udtrykt i Levinas' termer, at al sand viden altid allerede er tilstede i Jeg'et, og at alt det, der er Andet, således blot er varianter af noget, der allerede findes i det Samme. Her kan vi tilføje Aristoteles' *Metafysikken*, der udråber sig selv til førstefilosofi qua sin undersøgelse af det, der ifølge Aristoteles er mest alment (καθόλου) af alt, nemlig det værende for så vidt det er værende.[16]

¶15 Indtil videre har Levinas' udlægning af erkendelsen og filosofien udfoldet sig mere som beskrivelse end egentlig kritik, men Levinas påpeger nu yderligere, at ontologien er "philosophie de la puissance". Det betyder, at ontologien er "magtfilosofi", men også at det er en filosofi, der baserer sig på den kunnen eller formåen, *pouvoir*,[17] som kendetegner hjemmet, der netop var beskrevet som "et sted, hvor jeg *kan*" (*un lieu où je* peux). Denne magt og kunnen, med hvilken det Andet reduceres til det Samme og hjemmets orden opretholdes, er ifølge Levinas ikke blot en teoretisk berøvelse af det erkendtes partikularitet, men også en voldsudøvelse imod det: "Ontologien som førstefilosofi er en magtfilosofi. Den munder ud i [...] totalitetens ikke-vold uden at tage højde for den vold, som denne ikke-vold lever af".[18] "Totalitetens ikke-vold" betyder her husets orden, fraværet af forstyrrelse og overraskelse, og denne orden opretholdes af ontologiens vold mod det Andet, eller som Jacques Derrida har formuleret det: "Så snart at der er det Ene, er der mord, skade, traume [...] Det Ene udøver vold".[19] Så snart der kun er det Ene, det Samme og intet Andet, er der udøvet krig og vold, begået et mord, og dette Ene, Jeg'et i sit *chez-soi*, vil altid beskytte sig imod det udefrakommende Andet gennem denne vold.

Sansningens væv og ontologiens spontanitet

¶16 VED AT NAVNGIVE UDØVELSEN AF DENNE VOLD "ONTOLOGI" ER det nærliggende at tro, at Levinas' kritik udelukkende sigter til en intellektuel eller begrebslig erkendelse som Jeg'ets strategiske selvforsvar af sin identitet mod det Andet. Det er dog ingenlunde tilfældet. Ontologien er nemlig, som Levinas også skriver, "et spontant og før-teoretisk værk [*œuvre*], som er fælles for alle her på jorden [*de tout habitant de la terre*]",[20] og dette ses tydeligst i den måde, hvorpå menneskets sansning gøres til medansvarlig for den ontologiske reduktion:

¶17 > Denne måde at fratage den erkendte væren dens andethed på kan kun gennemføres, hvis det, som erkendes formidles gennem en tredje term – en neutral term – der ikke selv er en væren. I den tredje term dæmpes det stød, der er opstået i mødet mellem det Samme og det Andet [...] Den tredje term kaldes sansningen [...] En væren, som ikke har det værendes tyngde, lyset, som det værende bliver forståeligt i. Den almene titel "ontologi" passer på den teori, der er en forståelse af det værende. Ontologien, der gør det Andet til det Samme, fremmer friheden, der er det Sammes identifikation, og som ikke lader sig fremmedgøre af det Andet.[21]

¶18 Her gentages beskrivelsen af ontologiens værk eller arbejde – reduktionen af det Andet til det Samme, bevarelse af det Sammes frihed og (selv)identifikation – men nu knyttes dette arbejde også til sanseapparatet. At fravriste det erkendte sin andethed sker gennem en neutralisering eller en neutral tredje term,[22] som Levinas her betegner det, i hvilken chokket eller forstyrrelsen, som det ikke-neutraliserede og dermed *fremmede* Andet ville forårsage i det Samme, afdæmpes. Denne neutrale tredje term er ifølge Levinas vores sansning, og det er således ikke kun gennem tænkningen og filosofien, at det Samme udøver sin ontologiske vold mod det Andet; denne vold er ikke kun resultatet af strategi og planlægning, men tilsyneladende slet og ret af menneskelig intentionali-

tet. Med andre ord er ontologien for Levinas ikke blot en måde at tænke det Andet på, *efter* at vi har mødt det, men netop et arbejde, der udføres *i* selve mødet – det *er* en måde at møde det Andet på, for så snart det Andet sanses, finder det Sammes ontologiske arbejde sted. Vi kan, ved at låne en term fra Martin Heidegger, sige, at ontologien og dens voldelige reduktion er Jeg'ets *Begegnisart* i forhold til det Andet, det Sammes særegne måde at møde det Andet på – *la manière du Même*.

¶19 Det betyder også, at vi her må levere et korrektiv til en hyppig læsning af Levinas, ifølge hvilken Levinas' tænkning skulle dreje sig om at fremstille et simpelt alternativ til den erkendelsesmåde, han kalder for ontologien. Dette kan eksempelvis ses hos Peter Kemp, ifølge hvem Levinas' tænkning giver os følgende valg at træffe:

¶20 > Livet i hjemmet stiller os i et valg mellem enten at være os selv nok, blot se ud af vinduet, lade blikket disponere over tingene, gøre os til herre over dem og således underlægge os alt, hvad der er udenfor – eller åbne døren for gæster, for den fremmede, den udefrakommende, og således antage, at der er en virkelighed udenfor den verden, vi kan overskue.[23]

¶21 Dette valg er ifølge Kemp også et valg mellem "to former for erkendelse", hhv. reduktionen af det Andet til det Samme, ontologi, og "erkendelsen ved erfaringen af en virkelighed, der overgår hvad man kan tænke om den", altså det Sammes erfaring af, og forhold til, det absolut Andet, som er det, Levinas ender med at kalde metafysik. Levinas erklærer ganske rigtigt, at beskrivelsen af dette forhold er hele formålet med *Totalitet og uendelighed* – "[v]i har kaldt dette forhold metafysisk [...] At beskrive dette forhold er selve emnet for denne undersøgelse"[24] – men hverken beskrivelsen eller eksistensen af en anden form for erkendelse end den ontologiske reduktion kan siges at medføre muligheden for at simpelthen at vælge denne erkendelsesmåde fra. Forskellen på det ontologiske og det metafysiske forhold til det Andet er ikke forskellen mellem et til- og fravalg af volden, men en forskel, der kun træder frem i mødet

med det, der ikke lader sig ontologisk reducere: det absolut Andet. I dette møde er ontologien end ikke en mulighed. Men så længe at det, Jeg'et står over for, ikke yder den modstand mod erkendelsen, som karakteriserer det absolut Andet, vil den ontologiske reduktion være Jeg'ets *Begegnisart* heroverfor, hvilket også ses i Levinas' beskrivelse af Jeg'ets reduktion af det Andet som et "spontant og før-teoretisk" arbejde.

¶22 Dette bliver endnu tydeligere, når Levinas beskriver sansningen som ontologiens arbejde, for hvor man måske kan forestille sig den mulighed, at der kan introduceres en anden og ikke-ontologisk tænkning, en anden måde at fortolke vores erfaring af verden på, så vil denne ikke kunne give os en radikalt anderledes måde at sanse vores omverden på. Som menneske er Jeg'et her begrænset af sin krop og de sanser, denne udruster det med, og disse sanser eller denne anskuelse er altså ifølge Levinas altid allerede ontologiens, og dermed voldens og krigens, redskaber: "Listen og bagholdet – der var Odysseus' bedrifter – er krigens essens. Denne list indgår i selve kroppens eksistens".[25] Det understreges dels andetsteds i *Totalitet og uendelighed*, hvor Levinas erklærer at "[s]ensibiliteten udgør selve jeg'ets egoisme"[26] og dels endnu klarere i følgende passage fra essayet *Refleksioner over den fænomenologiske "teknik"*, hvor sansningens ontologiske arbejde, der i essayet sammenlignes med at væve (*tisser*), beskrives som noget, tænkningen aldrig kan undgå, og ydermere som noget enhver mulig genstand for tænkningen altid er mærket af:

> ¶23 Sanseligheden registrerer ikke bare kendsgerningen. Den sammenvæver en verden, som åndens højeste tanker er bundet til og som disse ikke kan undslippe. Med tråde infiltreret i sansningens "indhold" væves "former", der sætter deres mærke – ligesom rum og tid hos Kant – på hvert objekt, der herefter måtte melde sig for tænkningen.[27]

¶24 Jeg'ets liv i hjemmet er dermed lige præcis ikke noget, der, som Kemp siger det, "stiller os i et valg", for så længe mennesket forbliver et sansen-

de væsen, vil det også være et væsen, der udfører ontologiens arbejde – i Levinas' tænkning kan mennesket ganske enkelt ikke være i verden foruden sit hjem. Et sidste eksempel til at understrege dette kan findes i *Transcendens og højde*, et foredrag Levinas holdt i 1961 i Société Française de Philosophie. Her hedder det, at "[i]dealismens evige genkomst er ikke et resultat af nogle filosoffers lunefulde kærlighed for erkendelsesteori. Den hviler på solide grunde, der understøtter det Sammes [...] fortrinsret frem for det Andet".[28] Det Sammes konstant pågående reduktion af det Andet, der her betegnes som "idealismens evige genkomst", kan altså lige nøjagtigt ikke blot tilskrives filosoffernes forkærlighed for denne eller hin erkendelsesteori, men står på de "solide grunde", der understøtter det Sammes privilegium over det Andet. Disse solide grunde kan vi nu bestemme som Jeg'ets sanseapparat, der altid udfører det ontologiske arbejde med henblik på opretholdelse af Jeg'ets og hjemmets økonomi. Det er således klart, at Levinas' kritik af erkendelsen som ontologi ikke kun kan forstås som en normativ kritik, men også må læses som en kritik af transcendental karakter, som vi kender det fra Kant; hvad Levinas beskriver, synes at være den ontologiske reduktion som en mulighedsbetingelse for menneskets erkendelse, mens han samtidig påpeger denne erkendelses iboende vold og uretfærdighed over for det Andet qua reduktion til det Samme.

Kritikkens genealogi – Levinas og Nietzsche

¶25 LEVINAS' ERKENDELSESKRITIK ER I SIG SELV IKKE NOGET RADIKALT nyt bidrag til filosofiens historie – det bliver den først med hans efterfølgende introduktion af begrebet om det absolut Andet. Den kan som nævnt ses som en transcendental kritik efter kantiansk forbillede, og som eksempelvis Michael Rasmussen har påpeget, er Levinas' kritik også kraftigt inspireret af den kritik af den menneskelige forstand, der findes hos Henri Bergson.[29] I bogen *Éthique et infini* udråber Levinas selv både Immanuel Kants *Kritik af den rene fornuft* og Henri Bergsons

Essai sur les données immédiates de la conscience som to af filosofihistoriens smukkeste værker, og to værker, der i særdeleshed har inspireret hans egen tænkning.[30]

¶26 Endnu mere bemærkelsesværdigt end arven fra disse forgængere er dog slægtskabet mellem Levinas' beskrivelse af filosofiens historie som historien om Jeg'ets ontologiske reduktion af det Andet til det Samme, og den kritik af menneskets erkendelse samt dets søgen efter og konstruktion af sandhed, som vi finder hos Friedrich Nietzsche. Som vi har set det være tilfældet hos Levinas, er kritikken af menneskets erkendelse et gennemgående emne i Nietzsches forfatterskab, og det billede af erkendelsen, som Levinas' kritik maler – at erkendelsen er en reduktion af det Andet og ukendte til det Samme, at den søger at skabe en totalitet, og at den er Jeg'ets selvopretholdelse og selvidentifikation – finder vi ligeledes hos Nietzsche, og det både i en sådan grad og på en sådan måde, at hans indflydelse på Levinas' tænkning synes utvivlsom.

¶27 Ligheden de to imellem træder eksempelvis frem i følgende passage fra *Således talte Zarathustra*, hvor Zarathustra revser de "viseste", de der påstår at søge sandheden – filosofferne:

> ¶28 "Vilje til sandhed" kalder I viseste det, der driver og opgejler jer? Vilje til alt værendes tænkbarhed: det kalder *jeg* jeres vilje! Alt værende vil I først gøre tænkeligt: for I tvivler med god mistro på, om det nu også er tænkeligt. Men det har at føje sig og bøje sig for jer! Sådan vil jeres vilje det. Glat har det at blive og være ånden underdanig, som dens spejl og spejlbillede.[31]

¶29 Den "vilje til sandhed", som filosofferne hævder at lade sig drive af, er med Zarathustras ord ikke andet end en vilje til alt værendes tænkelighed, altings opløsning i tankens og erkendelsens totalitet. Denne gøren-tænkelig indebærer for det tænkte, at det må blive "glat", føje sig for tanken og blive den tænkende ånds "spejl og spejlbillede", altså netop at denne altid vil genfinde sig selv i det, der er blevet gjort tænkeligt.

Samme udlægning findes i det noget tidligere Nietzsche-skrift *Über Warheit und Lüge im außermoralischen Sinne*:

¶30 > Den, der forsker efter sådanne sandheder, søger i grunden kun verdens metamorfose i mennesket; han stræber efter en forståelse af verden som en menneskelig ting og tilkæmper sig i bedste fald følelsen af en assimilation [...] Dets [menneskets] fremgangsmåde er at anse mennesket for målestok for alting.[32]

¶31 Her udlægges jagten på sandhed som menneskets søgen efter verdens metaformose i sig selv, som jagten på en assimilation af det ikke-menneskelige til det menneskelige – af det Andet til det Samme. Dette lader sig ifølge Nietzsche netop gøre via en procedure eller metode, en *Verfahren*, der gør mennesket til *alle* tings målestok, og sådan et blik på menneskets erkendelse som en genopdagelse af sine egne begreber og sig selv i verden er præcis, hvad vi også så hos Levinas: Erkendelsen, der hos Nietzsche ydermere beskrives som et middel til at opretholde individet ("ein Mittel zur Erhaltung des Individuums")[33] er netop, hvad vi har set Levinas kalde Jeg'ets selvidentifikation, dets *Begegnisart* i forhold til alt Andet, der tilstøder det, erkendelsen som "identitetens [det Sammes] udfoldelse". Filosofien er, også ifølge Nietzsche, en egologi.

¶32 Nietzsches opfattelse af erkendelsen som selvidentifikation udtrykkes igen i hans sammenligning af menneskets "opdagelse" af sandheden med det at gemme en ting bag en busk for så derpå at genfinde den, hvor den blev gemt: "Når nogen gemmer en ting bag en busk og så søger og finder denne sammesteds, så er der ikke meget at rose ved denne gemmeleg, men sådan forholder det sig med den måde, hvorpå 'sandheden' søges og findes".[34] Denne polemiske udlægning af dels sandheden og erkendelsen, dels filosoffen eller videnskabsmanden, der forsøger at finde og kortlægge disse, går ganske klart igen, når Levinas i *Transcendens og højde*, med umiskendeligt nietzscheansk klang, beskriver den viden, filosofien kan opnå, som altid værende a priori og som en odyssé, hvori Jeg'et på forhånd ved, at det vil nå sit hjem:

¶33 Den filosofiske viden er *a priori*: Den søger efter den adækvate idé og sikrer autonomien. I hvert nyt bidrag genkender den velkendte strukturer og hilser på gode gamle erkendelser. Den er en odyssé, hvori alle hændelserne blot er tilstødende omstændigheder ved en hjemkomst.[35]

¶34 Nietzsches væsentlighed for Levinas' kritik af erkendelsen synes således klar, og den bliver yderligere understreget, når vi husker på, at vi tidligere har set, hvordan Levinas i *Transcendens og højde* omtaler den konstant pågående reduktion af det Andet til det Samme som "idealismens evige genkomst". Her bliver kritikkens egen nietzscheanske genealogi helt tydelig, og vi kan måske grundlæggende anskue Levinas' kritik af erkendelsen som en udlægning af Nietzsches tanke om den evige genkomst. Når Nietzsche beskriver det sammes evige genkomst, "die ewige Wiederkunft des Gleichen",[36] forstås dette oftest som en kosmologisk eller eksistentiel doktrin. Hos Levinas må vi derimod forstå dette mere bogstaveligt; det er vitterlig det Sammes evige genkomst, Jeg'ets selvopretholdelse og selvidentifikation gennem erkendelsens reduktion af det Andet. Det Samme bliver evigt ved at tilsnitte det Andet i sit eget billede, "evigt bygges det samme værens hus [*ewig baut sich das gleiche Haus des Seins*]".[37] Evigt bygges det samme hjem, det samme *chez-soi*, og med dette kommer også den samme erkendelsesøkonomi og betingelserne for dennes opretholdelse: Reduktion, vold og assimilering, erkendelsen som "en længe skjult blodsugerske, der begynder med sanserne og til sidst ikke har andet tilbage og lader andet tilbage end knogler og raslen".[38]

¶35 Når forbindelsen mellem Nietzsche og Levinas her fremhæves, er det i første omgang et forsøg på at placere Levinas' kritik i forhold til den filosofihistorie, som han selv er meget hurtig til at forkaste, når han beskriver hele den vestlige filosofis historie som reduktiv ontologi (også her synes Nietzsche i øvrigt at være en forløber for Levinas), og til en anden tænker end medlemmerne af hans selvudpegede panteon.

Derudover er det en forbindelse, der er værd at undersøge nærmere, da det overvældende fokus på etik i læsningen af Levinas også synes at gælde, når man ser nærmere på de eksisterende undersøgelser af Levinas' forhold til Nietzsche. Dette kommer eksempelvis ganske klart til udtryk hos Jill Stauffer og Bettina Bergo, der åbner deres værk *After the Death of a Certain God*, som netop skulle være et tilbundsgående studie af forholdet mellem Nietzsche og Levinas, med følgende passage:

¶36

> Emmanuel Levinas is no doubt the most original ethical thinker of the last century. And Friedrich Nietzsche arguably poses him the deepest ethical challenge [...] Both radically reevaluate the traditional ground of ethics and morality, and, further, both are united in their apprehension of the risk that nihilism poses to ethics.[39]

¶37 Dette fokus på etikken som de to tænkeres eneste fællesskab understreges i Stauffers egenhændige bidrag til værket, hvori det hedder, at "[w]hat is clear but also surprising about the terrain inhabited jointly by Nietzsche and Levinas is its shared fixation on ethics".[40] Det skulle dog gerne stå klart nu, at dette fælles terræn, som de to tænkere deler, er meget mere end et ensporet fokus på det etiske – meget mere end livtaget med arvegodset fra en vis Guds død – selvom hverken Levinas selv eller receptionen af ham har ofret dette nogen synderlig opmærksomhed.

Noter

1. Emmanuel Levinas, *Fænomenologi og etik* (Gyldendal, 2002), 28. Michael Rasmussens oversættelser, der ellers er glimrende, undlader her at skrive "Andet" og "Samme" med stort begyndelsesbogstav. Det gør Levinas dog i den franske originaltekst ("Autre" hhv. "Même"), og det har jeg derfor valgt at udbedre i Rasmussens oversættelse. Derudover citeres oversættelsen, som den er trykt.
2. Emmanuel Levinas, *Intrigue de l'infini* (Flammarion, 1994), 230.

3. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff, 1974), 233. "Dobbeltverden" er det ord, den danske Nietzsche-oversætter Niels Henningsen har brugt til at gengive "Hinterwelt", der på fransk er kommet til at hedde "arrière-monde". Det er væsentligt at få referencen til idéen om dobbeltverdener med her, da Levinas' referencer til Guds død i sig selv ikke kan tages som bevis for, at han anerkender en forbindelse til Nietzsche. Guds død er jo som bekendt ikke er idé, der opstår i Nietzsches forfatterskab, men en idé Fjodor Dostojevskij allerede har introduceret i *Brødrene Karamazov*. Da Levinas ofte involverer Dostojevskijs værker i sine analyser, og omvendt stort set aldrig trækker på Nietzsche, må man i sin læsning af Levinas, som udgangspunkt, antage, at en reference til Guds død er en reference til Dostojevskij. Det er først, når det er eksplicit, at der er tale om den Gud, der har beboet "les arrière-mondes", at vi med sikkerhed kan konkludere, at der her er tale om Guds død, som den er proklameret af det skøre menneske frem for af Ivan Karamazov.
4. Emmanuel Levinas, *Totalitet og uendelighed* (Hans Reitzels Forlag, 1996), 26.
5. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 34.
6. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 27–28.
7. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 36.
8. Peter Kemp, *Levinas* (Forlaget Anis, 1996), 39.
9. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 34.
10. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 28.
11. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 36.
12. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 35.
13. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 34.
14. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 35.
15. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 34.
16. Aristoteles, *Metaphysics* (Oxford University Press, 1975), Bog E, 1025a 28–32.
17. *Pouvoir* kan som bekendt både oversættes som "magt" og "kunnen". Da ingen af disse oversættelser indfanger denne afgørende dobbelttydighed, har jeg valgt ikke at oversætte ordet, trods de sproglige klodsetheder dette afstedkommer.
18. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 37.
19. Jacques Derrida, *Mal d'archive* (Éditions Galilée, 2008), 124–125 (egen oversættelse).
20. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 154.

21. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 33. Når Levinas her påpeger, at sansningen ikke selv er en væren eller har "det værendes tyngde", men samtidig er det, der gør andre værender begribelige for den væren, der erkender, og således ikke er et intet, er det arven fra Edmund Husserl, der træder frem. Husserl skriver i *Logische Untersuchungen* om, hvordan sansningen udgør en intentionel sanseoplevelses reelle indhold, og på denne måde er dét, der muliggør en sådan oplevelse overhovedet, men aldrig selv er målet for vores intention eller er genstand for oplevelsen; vores sanseindtryk "konstituerer akten [den intentionelle sanseoplevelse], muliggør intentionen som dens nødvendige støttepunkter, men de er ikke selv intenderede, de er ikke genstandene, der fremtræder i akten. Jeg ser ikke mit sanseindtryk af farve [*Farbenempfindungen*] men farvede ting, jeg hører ikke mit sanseindtryk af toner, men sangerindens sang osv." (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen – Zweiter Band* (Max Niemeyer Verlag, 1913), 374, egen oversættelse). Det er aldrig sansningen selv, som jeg sanseligt erfarer, men uden den ville der ingen sanselig erfaring være, eller i Levinas' terminologi: Sansningen er ikke selv et værende, men det lys, der gør andre værender begribelige for det Samme.
22. Som Manni Crone bemærker i sin danske oversættelse, er "terme" et begreb Levinas bruger til at betegne de involverede "elementer i det metafysiske forhold" (Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 25). Det Samme/Jeg'et og det Andet er således også termer. Crone skriver dog også, at der kun er to termer i dette forhold, selvom Levinas i ovenstående citat ganske klart beskriver eksistensen af sansningen som en tredje term.
23. Kemp, *Levinas*, 37.
24. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 32.
25. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 222.
26. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 51.
27. Levinas, *Fænomenologi og etik*, 166.
28. Levinas, *Fænomenologi og etik*, 110–111.
29. Levinas, *Fænomenologi og etik*, 8.
30. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini* (Fayard, 1982), 34.
31. Friedrich Nietzsche, *Således talte Zarathustra* (Det lille forlag 2009), Bog II, "Om selvovervindelse".
32. Friedrich Nietzsche, "Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning" i *Den unge Nietzsches lidelser* (Hovedland, 1995), 105–106.
33. Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe* (*KGW*), III, bind 2 (De Gruyter, 1967), "Über Warheit und Lüge in aussermoralischen Sinne".
34. Nietzsche, "Om sandhed og løgn", 105.
35. Levinas, *Fænomenologi og etik*, 115.
36. Nietzsche, *KGW*, V, bind 2, fragment 11[141].
37. Nietzsche, *Således talte Zarathustra*, Bog III, "Den der kommer sig".
38. Friedrich Nietzsche, *Vi frygtløse* (Forlaget Mindspace, 2018), 103.

39. Bettina Bergo & Jill Stauffer, *Nietzsche and Levinas: "After the Death of a Certain God"* (Columbia University Press, 2009), 1.
40. Bergo & Stauffer, *Nietzsche and Levinas*, 33.

Kan moralske fanatikere være medborgere?

Morten Ebbe Juul Nielsen

15. april 2021

Hvem skylder vi respekt, politisk set? eller: hvem kan og bør vi betragte som medborgere på lige fod med os selv og alle andre? Jeg vil her argumentere for, at der er former for *moralske fanatikere,* som vi ikke handler respektløst i forhold til, når vi ignorerer dem som fri og lige, *selv hvis* det er et fundamentalt og uomgængeligt krav til en legitim samfundsorden, at den behandler alle medborgere som fri og lige.[1] Jeg vil bruge begrebet "medborger" i en bestemt betydning, nemlig "en person, andre skal behandle som fri og lige i politisk sammenhæng." Men visse moralske fanatikere skal ikke behandles (fuldt ud) som fri og lige. Så svaret på artiklens spørgsmål – kan moralske fanatikere være medborgere? – er i hvert fald delvist negativt: For nogle moralske fanatikere gælder det, at de ikke kan være (fuldt ud) medborgere.

¶2 Under alle omstændigheder står det klart, at undersøgelsen af spørgsmålet samt svaret kalder på eksplicitering af to koncepter, nemlig "moralsk fanatisme" og "medborger".

¶3 Dette kræver imidlertid en lang omvej, hvor jeg bliver nødt til at præsentere læseren for en række emner, der hidrører fra den tradition i politisk filosofi, der kendes som social kontrakttænkning eller, mere kontemporært og præcist, *public reason* (herefter: PR). Ifølge min erfaring kender kun meget få fra det danske filosofiske (eller politiske) miljø PR, hvorfor denne artikel også kan ses som en introduktion til nogle udvalgte centrale dele af PR-tænkning.

¶4 Der findes en tradition i politisk filosofi, der (på mange forskellige måder) tager udgangspunkt en *den sociale kontrakt*. Historisk er der tale om figurer som Hobbes, Locke, Rousseau, og Kant (i hvert fald i en vis udstrækning). Af samtidige figurer kan man pege på John Rawls,[2]

Gerald Gaus[3] og Jonathan Quong,[4] uden at hverken den historiske eller den kontemporære liste er udtømt hermed.

¶5 Denne form for kontrakttænkning[5] kan siges eksplicit eller implicit at være optaget af at undersøge mulighederne for en velfungerende samfundsorden (social *og* politisk, ikke *kun* politisk; det sociale felt er af enorm betydning for vores liv, men jeg skal i det følgende fokusere på det politiske), der genuint behandler borgerne som fri og lige. Eller sagt på en anden måde: Hvordan kan politiske regler og institutioner begrundes over for borgerne på en måde, der respekterer deres lighed og frihed?

¶6 Udfordringen ligger i første omgang i overhovedet at have regler, der er *autoritative* for borgerne (dvs. at de kan begrundes som værende gældende for den enkelte borger) uden at være *autoritære*, dvs. uden at de trækkes ned over hovedet på den borger, der skal behandles som fri og lige. Dette er en omformulering af anarkismens udfordring – "hvordan kan vi have love/en stat og behandle borgerne som fri og lige" – som jeg mener er i hvert fald indtil videre velbesvaret.[6]

¶7 Men moderne kontrakttænkere er ude efter at løse et mere komplekst problem. Vi arbejder nemlig under *fundamental men rimelig* (eng.: "reasonable") *pluralisme*; dyb, men ikke epistemisk eller moralsk urimelig, uenighed om moral og værdier (mere om pluralisme nedenfor). Tillempet efter Gaus' tilgang i *The Order of Public Reason* søger de en udvej fra følgende trilemma:

a) Vi er fri og lige – ingen af os har en medfødt eller tilegnet autoritet til at fortolke og pådutte andre moralens love; der findes ikke filosofkonger.
b) Vi er fundamentalt uenige om moralske og værdimæssige spørgsmål, og denne uenighed er ikke (altid) moralsk eller epistemisk suspekt.
c) Vi har brug for (moralske og politiske) regler.

¶8 Et par kommentarer: a) er udgangspunktet for udfordringen. Det er afgørende vigtigt at huske, at problemet ikke er at postulere denne eller

hin moralske/værdimæssig teori og så implementere den politisk. Udfordringen er at karakterisere en samfundsmæssig orden, der respekterer borgernes status som fri og lige i lyset af vores rimelige uenighed. Man kan selvfølgelig komme ud af trilemmaet ved at benægte, at vi skal stræbe efter en samfundsmæssig orden, der behandler borgerne som fri og lige. Men prisen er høj, for i så fald må man forfægte en form for autoritær samfundsorden. Man må forfægte tyranni.

¶9 Ad b): Man kan komme udenom denne del af trilemmaet på to måder, men ingen af dem er plausible. Man kan nægte, at der *empirisk* set er belæg for påstanden om vores uenighed. Det forekommer sociologisk naivt. Alternativt kan det hævdes, at vores uenighed ikke er *relevant*, fordi der findes objektive sandheder om moralske og værdimæssige spørgsmål, som i hvert fald dem med den rette indsigt kan udfinde og proklamere (med andre ord kan man benægte, at vores uenigheder om moralske og værdimæssige spørgsmål er rimelige.) Men det er *de facto* det samme som at benægte a), og igen er prisen for dette, at man må hævde legitimiteten af tyranni.

¶10 Ad c): Igen er der to måder, hvorpå man kan benægte trilemmaets tredje ben, hvoraf ingen er indbydende. Man kan benægte, at vi har brug for moralske og politiske regler, fx fordi vi af natur er så hjertensgode og indsigtsfulde, at vi, når vi er frisat fra statens og moralens kvælende favntag, tvangfrit vil koordinere vores aktiviteter på en (moralsk?) acceptabel facon. Altså, igen en anarkistisk "løsning". Det forekommer, igen, sociologisk naivt, og det er under alle omstændigheder udgangspunktet for den situation, som klassiske kontrakttænkere gerne vil ud af, nemlig naturtilstanden (tænk på Hobbes klassiske ord om livet i denne som værende "...solitary, poor, nasty, brutish, and short.").[7] Man kan også prøve at benægte, at det er nødvendigt med *moralske* og politiske regler, eller i hvert fald med politiske regler, der har en moralsk begrundelse. Det er *instrumentalisternes* tilgang, altså de kontraktarianere som Gauthier, der hævder, at vi kan løfte quasimoralske normer ud af den

rene selvinteresse. Men instrumentalismen er blevet kritiseret af bl.a. Parfit[8] for at være selvgendrivende. Også Gaus kritiserer instrumentalismen,[9] for den giver ikke et overbevisende svar på, hvorfor vi ikke skal "free ride" på quasimoralske regler, når det *er* i den enkeltes selvinteresse at gøre det (Hobbes' *Foole* får ikke et ordentligt svar), og den giver ikke et svar på, hvorfor den enkelte skal bidrage til at opretholde quasimoralske regler (regelhåndhævelse er omkostningsfuldt), og Gaus hævder, at kun moralske (forstået som ikke udelukkende selvinteresserede) agenter, såkaldte *altruistic punishers*, kan forventes at bidrage tilstrækkeligt til regelhåndhævelse.[10] Instrumentalisme er altså heller ikke en plausibel udvej.

¶11 Med andre ord: For så vidt man ikke vil forfægte en tyrannisk samfundsorden, men at man rent faktisk vil finde en samfundsorden med sociale/politiske regler, der regulerer vores sociale samkvem, og som respekterer vores status som fri og lige borgere, også i lyset af rimelig pluralisme, så er trilemmaet en genuin udfordring. Hvordan løses denne udfordring?

Kontemporær liberal politisk filosofi: neutralisme og *public reason*

¶12 FOR AT SIMPLIFICERE ER DET TO GRENE AF DEN KONTEMPORÆRE politiske filosofi, der for alvor adresserer trilemmaet: den "ortodokse" rawlsianske og den "radikale" udgave af *public reason*-liberalisme med Gaus og Vallier som bannerførere. Den ortodokse udlægning er med længder den mest velkendte, og den radikale udlægning forstås bedst på baggrund af denne, så lad mig starte med Rawls og den ortodokse udlægning af Rawls.

¶13 I Rawls' store værk fra 1971 *A Theory of Justice* var han optaget af at vise, at den mest retfærdige indretning af vores grundlæggende politiske institutioner i hvert fald delvist flød fra et kontraktmæssigt tankeeksperiment, *Den Oprindelige Position*. Her vil *stærkt idealiserede* agenter vælge

en række leksikalsk ordnede principper for denne indretning, herunder det kontroversielle differensprincip, der giver en absolut distributiv prioritet til den dårligst stillede repræsentative gruppe i samfundet. Essentielt er det, at de stærkt idealiserede agenter ikke kender til deres egen position i samfundet, deres evner og talenter, samt, vigtigst, at de ikke kender til deres personlige begreb om det gode ("conception of the good"); altså deres subjektive overbevisninger og idealer, hvad angår det gode liv, dyder, personlige idealer osv. De ved, *at* alle har et sådant, og de ved eller antager, at det er af afgørende betydning, at man har en fair chance for at udleve eller leve efter de ideer, idealer osv., der er udtrykt i et begreb om det gode. Agenterne vælger bag *Uvidenhedens Slør,* der antages for at bortfiltrere de uenigheder (om det gode), der adskiller os fra hinanden, således at vi ikke i Den Oprindelige Position kan vælge principper, der forfordeler eller privilegerer bestemte begreber om det gode (fx religiøse eller æstetiske sådanne) i forhold til andre. Jeg antager i øvrigt konturerne af Rawls projekt i *A Theory of Justice* som værende læseren relativt velbekendte.

¶14 Vi ser med introduktionen af Den Oprindelige Position og Uvidenhedens Slør en ansats til at komme ud af trilemmaet nævnt ovenfor. Ved at udrangere begreber om det gode som begrundelsesmæssigt materiale – hvordan skulle agenterne i DOP kunne appellere til begreber om det gode, når de ikke kender til dem? – finder vi en (skal det vise sig delvis) løsning ift. trilemmaets andet ben, nemlig at vi *ignorerer* vores uoverensstemmelser vis-a-vis det gode. Ved at fjerne dem fra den politiske dagsorden "privatiserer" vi i en bestemt forstand vores uoverensstemmelser, eller vi flytter kampladsen fra det politiske til ideernes markedsplads. Dette kendes også som "liberal neutralitet": liberale institutioner bør, begrundelsesmæssigt set, være neutrale ift. begreber om det gode.

¶15 Et par metaforer for denne manøvre er på sin plads. Brian Barry taler om "the strategy of privatization",[II] Charles Larmore om "institutiona-

lised myopia" (vores politiske organisationer bør være bevidst "nærsynede" og ikke lade sig forblænde af højtravende idealer),[12] og Joseph Raz taler om "epistemic abstinence": Der er grunde (dem, der stammer fra begreber om det gode), som den neutralistiske liberale stat afholder sig fra.[13] Disse grunde kan måske være *personligt* relevante (fx æstetiske eller religiøse grunde), men de er ikke *politisk* relevante.

¶16 Manøvren – vi sikrer enighed nok til at kunne begrunde liberale institutioner ved at fjerne det, vi er fundamentalt uenige om – er genkendeligt liberal: man kan ikke forbyde prostitution, homoseksualitet, brug af stoffer, ateisme, "afvigende" livsstile osv., fordi appeller til, at "det gode liv" er et rent heteroseksuelt liv uden prostitution etc., slet ikke kan (må) optræde i den politiske argumentation. Kun appeller til *retfærdighed* (eller mere generelt, personers rettigheder, defineret uafhængigt af partikulære begreber om det gode, der ikke er delt af alle borgere) kan anvendes i den sammenhæng.[14] Respekt for medborgere betyder, at vi afstår fra at (forsøge at) begrunde politiske institutioner med reference til begreber om det gode liv. Årsagen er naturligvis, at vi ikke giver en begrundelse *henvendt til* de borgere, der ikke deler den partikulære begrebsliggørelse af det gode, når vi appellerer til en ikke-fælles begrebsliggørelse af det gode. Vi kan dermed begynde at indkredse, hvad moralsk fanatisme er: Som minimum må det involvere, at man ikke søger at begrunde sine handlinger *til* andre medborgere givet *deres* perspektiv. Dette er imidlertid kun en nødvendig, men ikke en tilstrækkelig, betingelse for moralsk fanatisme. Det skal vi vende tilbage til.

Rawls og post-rawlsianere efter *A Theory of Justice* – konstruktivisme og "en fritstående politisk doktrin"

¶17 I EN RÆKKE ARTIKLER EFTER *A THEORY...* OG KULMINERENDE MED *Political Liberalism* (*PL*)[15] gjorde Rawls op med nogle centrale antagelser (eller udfyldte nogle lakuner) i sin teori. I grove træk lod Rawls ker-

nen vedrørende de distributive principper og primære borgerlige rettigheder være intakt, men der skete en fundamental omkalfatring af opfattelsen af, hvad en teori (og en praksis) om en retfærdig samfundsorden, der respekterer borgerne som fri og lige, skal, må og ikke må.

¶18 En måde at fremlægge dette på, der er særdeles relevant ift. denne artikels formål, er som følger: Forestil dig en borger, der lever i en rawlsiansk (*modus A Theory...)* samfundsorden, og som måske nok tilslutter sig liberaldemokratiske principper bredt betragtet, men ikke deler det filosofiske (primært kantianske) grundlag, som *A Theory*... bygger på. Det kan være, at personen mener, at det moralske udsyn i kantianismen er for rigidt, eller at den individualisme, der synes indbygget, ikke er appellerende, eller... Denne borger vil med rette kunne stille spørgsmålet: Hvorfor skulle *jeg*, der ikke anerkender de bagvedliggende begrundelser for denne samfundsorden, mene, at jeg er blevet behandlet som fri og lige?

¶19 Rawls søgte en teori for en *stabil* retfærdig samfundsorden, men ikke en samfundsorden, der er stabil "af de forkerte årsager" (tvang, indoktrinering, manipulation etc.). Det burde derfor være klart, at begrundelsen/begrundelserne for samfundsordenen må være ikke bare neutral ift. kontroversielle begreber om det gode, men neutral og tolerant i en videre forstand.

¶20 For at opnå dette sætter Rawls efter *A Theory*... ind med flere manøvrer, der skal sikre muligheden af en *overlapping consensus*, dvs. muligheden for, at borgere med meget diverse opfattelser skulle kunne tilslutte sig en neutralistisk, liberal samfundsorden:

¶21 *For det første* tilsluttede Rawls sig en form for "politisk konstruktivisme": Ideen var at gå bort fra at prøve at udfinde den *sande* teori om samfundets indretning og i stedet prøve at finde en teori, der er "passende" til vores forhold, nemlig at vi arbejder under rimelig pluralisme, hvad angår moralske, filosofiske, værdimæssige og religiøse forhold. I stedet for (autoritært) at skære igennem uenigheden blev projektet at finde

en strengt *politisk* teori, der ikke aspirerer til "sandhed" i nogen dybere forstand, men netop bliver på overfladen og gør sig fri af bindinger til kontroversielle "sandheder" om den rigtige moral, metaetik, socialontologi etc.

¶22 In *Theory* [*of Justice*] a moral doctrine of justice general in scope is not distinguished from a strictly political conception of justice. Nothing is made of the contrast between comprehensive philosophical and moral doctrines and conceptions limited to the domain of the political. In [*PL*] [...] these distinctions and related ideas are fundamental.[16]

¶23 *For det andet* skærper Rawls kravene til, hvad der kan passere politisk (i hvert fald hvad angår "constitutional essentials and matters of basic justice"). Det grundlæggende spørgsmål, der optager Rawls fra *PL* og fremefter, er: "How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?"[17] Hvordan skal vi så gå frem? Udtrykt metaforisk: 1) En rimelig politisk doktrin må være "smallere" end vores fulde sæt af overbevisninger om moralske og andre idealer, det vil sige, dens bærende udsagn må i udgangspunktet være langt mindre kontroversielle og vidtrækkende end enhver borgers fulde doxastiske sæt. Og 2) den må være "free standing", hvilket vil sige, at den ikke hviler på nogen kontroversielle elementer af nogen kontroversiel doktrin. Dermed er *PL* ikke "comprehensive", den er "free-standing":

¶24 Political liberalism is not comprehensive liberalism. It does not take a general position on [e.g., questions about moral authority; the question about moral realism; or the question about metaethical internalism vs externalism] [...] but leaves these to be answered in their own way by different comprehensive views.[18]

¶25 Deraf følger også visse procedurale regler for hvordan vi skal debattere politik, og ultimativt hvordan vi legitimt kan begrunde politiske handlinger:

> [I]t is normally desirable that the comprehensive philosophical and moral views we are wont to use in debating fundamental political issues should give way in public life. Public reason [...] is now best guided by a political conception of the principles and values which all citizens can endorse. That political conception is to be, so to speak, *political and not metaphysical.*[19]

¶26 Dette udmønter Rawls i kravet om "a duty of civility": Denne pligt applicerer på forskellig vis til borgere (når de fremlægger politiske synspunkter), dommere (når de skal fortolke lovene) og, naturligvis, politiske magthavere. I sin essens tilsiger denne pligt os, ud fra et krav om gensidig begrundelse, kun at fremlægge begrundelser, som vi seriøst mener vores medborgere accepterer (givet i hvert fald et minimum af grundig tænkning og givet et ønske om gensidig begrundelse). Vi er kun oprigtige – og vi behandler kun vores medborgere *som* medborgere, når vi "... sincerely believe that the reasons we would offer for our political activities – were we to state them as government officials – are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might reasonably accept those reasons".[20]

¶27 For at samle trådene: I tiden fra *A Theory...* og indtil Rawls efterhånden begyndte at justere sin oprindelige version af *Justice as Fairness*, opererede liberale neutralister primært indenfor en hypotetisk kontraktænkning – Den Oprindelige Position – hvori agenter, der skulle vælge principper for en retfærdig samfundsorden, var under uvidenhedens slør, hvilket gjorde det umuligt for dem at vælge principper, der promoverer en bestemt opfattelse af det gode liv. Ved at borteskamotere disse fra det mulige begrundelsesgrundlag undgår man, at bestemte opfattelser af de gode liv – fx religiøse – tryner andre. Herigennem udtrykkes der en grundlæggende form for respekt for alle (rimelige) opfattelser af det gode liv og derigennem en form for grundlæggende respekt for alle

borgere som herrer over, men også ansvarlige for, eget liv. En *medborger* er her en borger, der er rimelig, og som ikke afstår fra at bruge sin politiske magt til at gennemtrumfe sin egen, partikulære opfattelse af det gode liv, givet andre medborgere afstår fra det samme. Medborgere trækker kun på "fornuftens fællesmængde" – argumenter og værdier, der er fælles. Det er en person, man kan indgå i et politisk fællesskab med uden at være bange for at blive moraliseret, majoriseret eller tyranniseret af. *En medborger er en person, der skyldes, og skylder andre, gensidige begrundelser*, og accepterer disse krav. En *moralsk fanatiker* må her være en person, der er *politisk moralsk fanatisk* i den forstand, at den tidlige Rawls fokuserede eksklusivt på det politiske, ikke det sociale, og at den politisk moralske fanatiker kan defineres som en, der ønsker at gennemtvinge sin partikulære moralitet igennem det politiske system. *En (politisk) moralsk fanatiker er en person, der ikke mener, at det er nødvendigt at give gensidigt gældende begrundelser over for politiske medborgere,* når staten skal anvende sin magt.

¶28 Fra og med Rawls' såkaldte "politiske vending", og kulminerende med *PL*, skærper eller modificerer Rawls kravene. I lyset af at baggrunden for *A Theory... og* dens konception af det politiske selv fremstår som kontroversielle – primært givet dens stærke forankring i en form for kontroversiel kantianisme eller i en form for "comprehensive liberalism" (hvad vi i dag ofte kender som perfektionistisk liberalisme), søgte Rawls at løsrive sin teori fra kontroversielle metafysiske, metaetiske osv. antagelser. Teorien skal være "politisk, ikke metafysisk", hvorfor Rawls antager en form for konstruktivisme, hvor kodeordet ikke er, om en politisk doktrin er "sand", men om den er "rimelig". Rawls projekt var at konstruere en fritstående politisk doktrin, der er kompatibel med alle overbevisninger om det gode, der er rimelige – eller med alle borgere, der mener, de skylder hinanden gensidigt gældende begrundelser, om man vil. Det klargøres ved "the duty of civility", at vi skylder hinanden begrundelser, som vi seriøst mener, at andre kan acceptere. Rawls fast-

holdt imidlertid kernen i *Justice as Fairness*: primært at alle har ret til det mest omfangsrige system af rettigheder foreneligt med samme rettigheder til alle, sekundært det distributivt ambitiøse differensprincip, der tilsiger, at vi skal ordne uligheder på en måde, der maksimerer udkommet for den dårligst stillede repræsentative gruppe i samfundet.

Post-rawlsiansk PR: radikal pluralisme

¶29 DEN OPMÆRKSOMME LÆSER VIL HER (OG ANDRE STEDER) SPOTTE en asymmetri mellem *det gode* (forstået som begreber om det gode liv) og *retfærdighed*. Det gode (for så vidt det ikke er ukontroversielt og fælles) er udrangeret; det kan ikke bruges som gensidig begrundelse. Derimod kan det retfærdige, fx som appel til gensidigt gældende rettigheder etc., fungere som begrundelse.

¶30 Men hvorfor denne asymmetri? Er det rimeligt at forudsætte en (tilstrækkelig) enighed om retfærdighed, medens der hævdes en (oftest) uoverstigelig uenighed om det gode?

¶31 Groft fremstillet kan man sige, at denne problematik leder til tre udviklingsspor i liberal politisk filosofi: 1) liberal perfektionisme, der hævder, at visse begreber om det gode eller "comprehensive doctrines" rationelt kan forsvares som legitimt materiale for begrundelse (fx Joseph Raz; Steven Wall). Denne gren af liberalisme kan ikke siges at være en del af *public reason*-familien. Den benægter, at trilemmaet ovenfor er et problem ved at benægte validiteten af a) og/eller b). 2) "ortodokse" videreudviklinger af Rawls' program, der mener, at asymmetrien kan forsvares (fx Quong *Liberalism...*), og så 3) radikale pluralister og antiperfektionister, der mener, at PR-projektet skal videreudvikles i lyset af, at rimelig uenighed ikke kun angår begreber om det gode liv, men også angår rimelige uenigheder om retfærdighed (fx Gerald Gaus, *The Order...*). Jeg vil fokusere på 3) de radikale pluralister, da de leverer det for mig at se skarpeste og mest ambitiøse svar på spørgsmålet om, hvad det vil sige at være medborger, og hvad moralsk fanatisme består i.

¶32 Radikale pluralister (herefter RP) tager altså udgangspunkt i, at der – alt andet lige – er lige så meget grund til at forudsætte (rimelig) uenighed om retfærdighed, som der er grund til det, når det drejer sig om det gode. De mener fx således, at den del af Rawls' teori, der angår redistribution – differensprincippet – må forkastes, da nogle medborgere – eller som det hedder i traditionen fra Gaus, "Members of the Public" – med rimelighed kan forkaste den ambitiøse omfordeling, som differensprincippet implicerer. Hvorfor nu det?

¶33 RP minder på nogle måder om en anden udmøntning af den sociale kontrakttænkning, som man ser hos Scanlon. Hos Scanlon er handlinger, der er i modstrid med et princip, som ingen med rimelighed ville kunne forkaste, forkerte. For RP er en regel/et princip, som en medborger med rimelighed ville kunne forkaste, en illegitim regel. At påtvinge en medborger en sådan regel er *autoritært*. Og for RP som Gaus ville nogle medborgere med rimelighed kunne forkaste et stærkt fordelingsprincip som differensprincippet, fx med henvisning til fortjeneste ("desert") – et princip, der ikke har nogen gang på jord hos Rawls.

¶34 Her ser vi, at RP *er* pluralister (og mere pluralistiske end Rawls): Medborgere skal i udgangspunktet kunne trække på hele deres palette af værdier, inklusive fortjeneste, men også non-sekulære værdier – og deres begreber om det gode liv. Kun regler (der er relevante for en given social praksis), som alle ville foretrække frem for fraværet af regler, er legitime regler, der kan udøves *vis-a-vis* medborgere uden at være autoritære. De er derimod *autoritative*; det er regler, som medborgere har grunde til at følge og internalisere, givet andre også gør det. Dette umuliggør (med næsten 100 % garanti) restriktive regler, der er moralistiske, som fx forbud mod prostitution, brug af narkotiske stoffer etc. Det er ikke uden grund, at mange sætter lighedstegn mellem RP og libertarianisme.[21]

¶35 Dette kalder naturligvis på spørgsmålet: Hvordan skulle medborgere nogensinde kunne blive enige om nogen som helst regler? Med en så grundlæggende pluralisme og en så inklusiv forståelse af, hvilke værdier

der kan appelleres til, vil der så ikke altid være mindst en medborger, der foretrækker ingen regel (på et givent område) fremfor nogen regler?

¶36 I sin essens består svaret at tre dele: 1) Husk, at agenterne i Rawls' oprindelige position er stærkt idealiserede. Det er et vanskeligt fortolkningsspørgsmål, hvorvidt Rawls fastholdt den stærke idealisering fra *PL* og fremefter. Det er dog evident, at RP som Gaus opererer med en *svag* (i litteraturen bruges termen "moderat" ofte) idealisering.[22] Agenterne – medborgerne – der opereres med, er idealiserede, således at de værste epistemiske excesser er udraderede, men dog ikke så idealiserede, at *Members of the Publics* – de svagt idealiserede agenters – tankegang og værdisæt er fremmede for de faktiske agenter, medborgerne. Der forudsættes endvidere en form for forpligtelse til reciprocitet, herunder at hævdelse eller forkastelse af en regel ikke kun afhænger af ens nuværende sociale rolle (en parathed til, at de, der fremsætter en regel, ville underkaste sig reglen, også hvis de var i en anden social rolle, hvis interesser reglen ikke ville tilgodese). 2) Gaus fremhæver, at vi har meget store interesser i at have et generelt sæt af sociale/politiske regler, som vi alle som medborgere efterlever, for kun med koordinerende og straffende regler kan vi høste frugterne af socialt samarbejde.[23] Fraværet af regler er lig naturtilstanden, som vi alle har grunde til at ville undgå. 3) Endelig minder Gaus os om, at vi har stærke grunde til at tænke det politiske anti-idealistisk i en bestemt og i denne sammenhæng ekstraordinært relevant forstand. Politik (og det sociale "spil") bør ikke tænkes som et sted, hvor personer søger det ideelle, da vi har grunde til at tro, at "det ideelle" langt fra er det ideelle for alle medborgere. For at tage et banalt eksempel: Ved en fest, hvor der er rygere og ikke-rygere, vil det ideelle for førstnævnte være fri rygning, og sidstnævnte vil finde et totalt rygeforbud ideelt. Ingen af disse to "idealer" er foreneligt med begge gruppers ønsker, hvorfor en rimelig løsning er, fx, udpegede rygearealer. Dette er muligvis suboptimalt for begge grupper, men er tilstrækkeligt til, at begge grupper betragtes som fri og lige. Det næstbedste er næsten altid det

bedste, vi kan få – hvis altså vi faktisk ønsker at begrunde vores beslutninger over for hinanden og betragte hinanden som fri og lige. *At ville gennemtrumfe ens foretrukne moralske regler – "det ideelle" – uden begrundelse over for medborgere er fanatisk.*[24]

¶37 Udkommet af disse (og en række tilstødende argumenter) er, at Gaus og hans konsorter ikke mener, at vi ender med et tomt sæt af fælles regler. Vi har meget ofte grunde til at foretrække en (subjektivt set) suboptimal regel frem for ingen regel på et givent område. Men det er givent, at mange områder ville forblive fri for politiske *eller* sociale regler – i hvert fald fri for *autoriserede* regler – givet nogle medborgere (eller deres svagt idealiserede deliberative kopier, *Members of the Public*) med rimelighed ville foretrække et fravær af regler frem for nogen som helst regler på nogle felter.

Public reason, Medborgeren, Fanatikeren

¶38 *PUBLIC REASON* SØGER EN UDVEJ AF TRILEMMAET NÆVNT OVENfor. Radikale pluralister mener, at vi skal inddrage så mange af vores værdier og overbevisninger som muligt, samtidig med at de hævder, at der *er* regler, som vi som svagt idealiserede agenter ville blive enige om. Når der er enighed, behandles en medborger ikke som ufri eller ulige, når vi håndhæver en regel. Udvejen af trilemmaet er at fokusere på de regler, vi i kompromisets ånd alle ville kunne enes om (givet et gensidigt ønske om at finde regler for fri og lige borgere). Ja, vi er fri og lige (a), ja, vi har brug for regler (c), og (b) er sand for mange, men ikke *alle* regler.[25] I lyset af dette er en medborger en person, der genuint ønsker, at gensidigt gældende regler er regler, som alle medborgere ville foretrække frem for ingen regler (på et givent område). Det er således *ikke* respektløst, at en borger ikke kan "bosse" sin *foretrukne* (subjektivt optimale) regel igennem. Men det *er* respektløst – for vores status som fri og lige – at underlægge en medborger en regel, hvor vedkommende med rimelighed ville foretrække ingen regel. En person, der følger dette, er en medbor-

ger. En person, der insisterer på en regel, selvom den med rimelighed er forkastet af blot en enkelt medborger, er en moralsk fanatiker.

¶39 Det følger af dette, at der findes moralske fanatikere, for der er mange, der prøver at fremme regler og beslutninger, som andre med rimelighed ville kunne afvise. Tænk på radikale kræfter, der ønsker at pålægge alle at spise vegetarisk, eller som med loven i hånd vil tvinge alle til at producere økologisk. Eller som vil gennemtvinge bestemte religiøse love. Eller vil påtvinge børnehaver at servere frikadeller. *Et cetera ad nauseam.* Det følger også, at det ikke er respektløst at ignorere sådanne moralsk fanatiske kræfter. Det er rigtigt, at meget politisk debat involverer overdrevne udsagn, *grandstanding*, *virtue signalling* og andre former for strategisk kommunikation, og når man kradser i overfladen, så viser der sig en langt mere pragmatisk tilgang. "Vi mener jo ikke *rigtig*, at al udledning af CO_2 skal stoppe i morgen; det klinger bare bedre end 'tilstrækkelige reduktioner over tid' ". Men det udelukker ikke, at der en rest af genuine moralske fanatikere (politiske og non-politiske).

¶40 Sådanne moralske fanatikere kan ikke være medborgere, da de ikke omgås begrundelser på måder, der kan være gyldige for uenige medborgere set som fri og lige. Så der findes moralske fanatikere, der ikke er medborgere.

¶41 Det er ikke klart, at det forhold, at man er moralsk fanatiker på et område, betyder, at man skal kendes som moralsk fanatiker på andre. Jeg er tilbøjelig til at mene, at vi skal være tolerante og "lokale" i vores gensidige forhold her: Måske er en person ikke medborger i forhold til spørgsmål x, men fuldgyldigt medborger i forhold til y, z, etc. Dette efterlader et kompliceret spørgsmål, nemlig om man skal mene, at en person ikke kan være medborger, hvis vedkommende *generelt* ikke anerkender kravet om gensidigt gældende begrundelser henvendt til andre som fri og lige. Jeg er usikker på svaret her, men er tilbøjelig til at mene, at en sådan person er moralsk fanatiker på et niveau, hvor vi generelt må mene, at der ikke er tale om en medborger. Heraf følger *ikke*, at en

sådan person skal behandles anderledes end andre borgere – personens rettigheder skal ikke afkortes. Men det er ikke disrespekfuldt at ignorere en sådan person politisk.[26]

Perspektiverende eftertanker

¶42 DET ER I DET OVENSTÅENDE VIST, AT DER ER MORALSKE FANATIKERE, som vi ikke kan betragte som fuldt ud med*borgere*. Findes der moralske fanatikere, vi ikke kan betragte som med*mennesker*? Det følger jo ikke af at være moralsk fanatiker, at man ikke kan betragtes som medmenneske. Tænk på Shylocks tale i *Købmanden fra Venedig*: "If you prick us do we not bleed? If you tickle us do we not laugh?" etc. Det er nemt for os, vil jeg hævde, at "se" selv relativt rabiate moralske fanatikere som medmennesker, selv når vi ikke kan se dem som medborgere. Dybe uoverensstemmelser er fuldt ud forenelige med et møde som medmennesker – også når mødet ikke er mellem medborgere.

¶43 Et spørgsmål der melder sig her (for mig, i hvert fald), er som følger: Findes der moralske fanatikere, der er så ekstreme – der i ekstrem høj grad tilsidesætter kravet om gensidigt gældende begrundelse – at vi som med*mennesker* må betragte dem som "mindre end medmenneskelige"? At vi må betragte dem mere som patienter, der skal behandles, eller som sygdomme, der skal holdes nede?

¶44 Det vil oplagt være mest komfortabelt, hvis det ikke var tilfældet (i hvert fald hvis man sætter tilfælde af klar psykopati eller andre svære forstyrrelser til side), og, hvis jeg må være psykologisk spekulativ, så vil det også passe bedst til de fleste forfægtere af genkendeligt liberale synspunkters selvopfattelse: Tolerancen må udstrækkes så langt som overhovedet muligt, også til opfattelser (og de personer der forfægter dem) af såvel det moralske og det politiske, der af liberale må opfattes som afskyelige.

¶45 Men som liberal udfordres man fx af politisk moralske personer/doktriner, der ønsker at sikre ens frelse også gennem vold (reli-

giøs fundamentalisme) eller visse former for politisk ekstremisme, fx radikaliserede dyreaktivister, der seriøst ville ofre menneskelig velfærd for at tilgodese dyr, planter eller "naturen". Kan man opretholde et genuint menneskeligt bånd til en person, der af non-instrumentelle grunde ville overveje om et menneske eller et dyr skulle hjælpes ud af et brændende hus? Eller som ville redde en gammel person, der står til at dø snart alligevel, frem for et redde et ungt menneske med livet foran sig, blot fordi den gamle har ens foretrukne religion? Jeg har ikke svaret, men jeg forbeholder mig min stilling.

Noter

1. Der findes også *faktuelle* eller *epistemiske* fanatikere – personer, der holder faktuelle synspunkter selv i lyset af massiv evidens for synpunktets falskhed og/eller udbredt mangel på evidens for synspunktets sandhed. Vaccinemodstandere, tilhængere af alternativ medicin, kreationister... – kort sagt, dem der kaldes sølvpapirshatte. Der er masser at sige om disse, men denne artikel vil være tavs desangående.
2. John Rawls, *Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press 1971); John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
3. Gerald Gaus, *The Order of Public Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
4. Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
5. Social kontrakttænkning adskiller sig fra "kontraktarianisme" som kendt fra tænkere som fx Gauthier: Det er definerende for kontraktarianisme, at det hævdes, at vi kan lave quasi-moralske regler udelukkende ved appel til vores egeninteresse; social kontrakttænkning er "moraliseret" i den forstand, at ingen sociale kontrakttænkere mener, at vi kan have stabile og nogenlunde retfærdige samfundsordener uden at hævde visse moralske grundhensyn, der går ud over vores egeninteresse. Se fx David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Med "quasi-moralske" regler mener jeg regler, der udfylder (nogle af) de funktioner, som moralske regler/normer normalt antages at udfylde (regulering af vores sociale samkvem), men uden appel til "moral" i den ordinære forstand, altså i den forstand, at moralen nogle gange tilsiger os, at vi *ikke* må eller burde tilgodese kun vores egeninteresse.
6. Se fx William A. Edmundson, *Three Anarchical Fallacies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
7. Thomas Hobbes, *Leviathan*, red. Rogers, G. A. J & Schuhmann, Karl (London: Bloomsbury Publishing, 1651/2006), 9.
8. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
9. Gaus, *The Order...*, kap. 2.

10. Gaus, *The Order...*, 187 *et circa*.
11. Brian Barry, *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), kap. 2.
12. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 125.
13. Joseph Raz, "Facing diversity: The case of epistemic abstinence", *Philosophy and Public Affairs* 19, Nr. 1 (1990): 3–46. Det skal understreges at Raz er liberal perfektionist, ikke liberal neutralist.
14. En måde at illustrere dette: Man kan ikke forbyde mord ud fra en ide om, at godt liv er et liv uden mord, men man kan forbyde mord, med reference til at mord overtræder personers rettigheder. Det er klart at nogle af de netop anførte eksempler ville kunne diskuteres i lyset af retfærdighed/rettigheder. Det er ikke inkompatibelt med denne forståelse af rawlsiansk liberalisme at diskutere legaliteten af prostitution eller stofbrug (selvom det nok kan være irrelevant at diskutere disse fænomeners *moralske* status).
15. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
16. Rawls, *PL*, xv.
17. Rawls, *PL*, xviii.
18. Rawls, *PL*, xxvii.
19. Rawls, *PL*, 10, min kursivering.
20. Rawls, *PL*, 447.
21. Dette er imidlertid forhastet. RP er forenelig med at *Members of the Public* bliver enige om fx socialliberale samfundsordener, eller socialdemokratiske, så længe der gives undtagelser for dem, der ønsker mere libertære regler. RP er forenelig med ret radikal polycentri. Desuden baserer RP sig ikke på fx en stærk selvejerskabstese eller andre fundamentale antagelser om ukrænkelige (ejendoms-)rettigheder.
22. Se Jonathan Quong, "Public Reason", *Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017*, https://plato.stanford.edu/entries/public-reason/ (tilgået 23. marts 2021). For det følgende, se især Gaus *The Order...*, 261–332.
23. Se Gerald Gaus, "Public reason liberalism", i *The Cambridge Companion to Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 112–140.
24. Et lille *aber dabei*: Nogle radikale pluralister, fx Van Schoelandt, synes at arbejde med en lidt anden model: Centralt er stadig, at det er fanatisk (og illegitimt) at søge at gennemtrumfe politikker, der med rimelighed kan afvises af nogle medborgere, men fanatismen *per se* ligger så at sige ikke hos den enkelte vælger, men (muligvis eksklusivt) hos den politiske beslutningstager. Det er med andre ord ok at *stemme* på en politisk moralsk fanatiker, men det er ikke ok for den politisk moralske beslutningstager at udøve sin magt på en måde, der med rimelighed kan forkastes af en medborger. Denne lidt skizofrene model forekommer mig ultimativt uholdbar, men det ville række for vidt at gå ind i den diskussion.

25. Læseren skal tilgives, hvis vedkommende sidder tilbage med et indtryk af *public reason*, der siger, at PR betragter diversitet og uenighed som et problem, der skal løses. Det ville da være nemmere, hvis vi alle var enige! Men det er et skævt billede. Pluralisme og uenighed er noget Rawls, og *a fortiori* Gaus og Vallier, ser som potentialer og styrker. Gaus (indrømmet svært tilgængelige) *The Tyranny of the Ideal* siger ligeud, at kun dybt pluralistiske samfund kan komme til at vide, hvad det ideelle samfund er (men samtidig vil et sådan samfund ikke kunne indfri det ideelle, netop fordi det er et pluralistisk *åbent* samfund). Alt dette er i Poppers ånd: The Open Society er ikke det uniforme samfund!
26. Se diskussionen i Quong, *Liberalism...*, kap. 10.

Hadet og hemmeligheden bag de gyldne æg

Hans Erichsen

10. maj 2021

Den italienske filosof og sociolog Maurizio Lazzarato (f. 1955) er især kendt for sin tænkning vedrørende immaterielt arbejde, sine mikro- og makropolitiske gældsanalyser af det neoliberale akkumulationsregime og bogen *Guerres et Capital* (*Krige og Kapital*) skrevet i samarbejde med den franske filosof Eric Alliez, hvor de hudfletter kapitalens dubiøse og nødvendige omgang med krig og revolution. I sin nyeste bog, *Le capital déteste tout le monde – Fascisme ou révolution* (*Kapitalen hader alle – fascisme eller revolution*),[1] stiller han skarpt på det moderne, kapitalistiske samfunds seneste neofascistiske udviklingstendenser. Lazzarato bevæger sig langt væk fra sin tidligere tænknings optimisme og lægger ikke fingre imellem, når han desillusioneret analyserer historiske tendenser og kritiserer nyere teoretiske udlægninger af ditto. I det følgende vil jeg prøve at udlægge Lazzaratos hovedærinde med bogen og se nærmere på nogle enkelte, udvalgte delargumenter.

Hadet er hemmeligheden

¶2 Titlen, *Kapitalen hader alle – fascisme eller revolution*, er en iøjnefaldende antropomorf fremstilling af kapitalen som et obstinasigt subjekt, der lader til at have et problematisk udestående med alt og alle. Ordlyden slår en højstemt og yderst politiserende skrivestil an, som ved første læsning kan virke dels afskrækkende, dels barnlig. Men hvis man tager titlen for pålydende og ser bort fra det mulige efterslæb af skleroserende følgeslutninger, antropomorfismer rummer,[2] så kan den måske motivere en mere systematisk fremstilling af den kapitalistiske økonomis politiske moment(er).

¶3 I sin senere og såkaldte "modne" kritik af den politiske økonomi finder vi også ved Karl Marx en fremstilling af kapitalen som et autonomt og automatisk subjekt,[3] der tilsyneladende udfolder sig frit fra ethvert forhindrende og genstridigt moment, som kunne begrænse dets driftige og grænseløse vækstdynamik.[4] Kapitalen præsenteres her som en automatik, hvor værdiforøgelsen, dvs. skabelsen af profit, finder sted af sig selv. Kapitalen kommer derfor til at betegne værdiens *selvvaloriserende* dynamik, en kvantitativ forøgelse af den oprindelige værdi. Kapital er derfor ikke blot værdi, men betegner nærmere den bevægelse, hvormed værdi skaber merværdi. Kapital er altså hverken en vare eller penge, men betegner den umådelige og endeløse værdiforøgelses bevægelse. Alt er dog ikke sagt med denne automatik, og Marx' kritiske projekt går i en vis udstrækning ud på at vise, hvad der ligger i denne kapitalens okkulte egenskab til at lægge gyldne æg. Hverken Marx eller Lazzarato stopper derfor ved kapitalens gennemtrængende afpolitisering af sin reproduktion, da dette ville udelukke kritikken og dermed ethvert alternativ og udviske strategiske linjer – der ville ikke længere være noget at aflede. Det gælder således for dem begge om at afdække, hvorfor værdiforøgelsen *ikke* kan finde sted i en glidende automatik. Kapitalen står ikke for en deterministisk økonomi i betydningen af en uformidlet, fatalistisk, objektiv struktursammenhæng (økonomisme);[5] tværtimod er denne struktur rundet af og grundet i et levende og brændende had. Pointen med kritikken, både ved Marx og Lazzarato, kan derfor siges at være afdækningen af det, kapitalens flydende reproduktion brænder inde med, nemlig et knapt så stumt had, som med vold og magt holder revolutionen tilbage. Hadet er den vold, der muliggør og binder strukturen sammen, og står her for det kontingente og altså politiske konstitutionsmoment i det, der ellers ligner en i sten skrevet nødvendig og monologisk udviklingstendens.[6]

¶4 Ifølge Lazzarato hader kapitalen følgelig alle. Men hvorfor? Jo, kapitalen ville ikke hade alle, hvis den ikke netop var afhængig sit (umedgør-

lige) materielle naturgrundlag i skikkelse af jord og menneskekroppe. Var den ikke afhængig, kunne den for så vidt være ligeglad med alle. Men hadet peger altså på et væsentligt og dermed strukturelt afhængighedsforhold mellem kapitalen og eksistensen af et kontinuerligt grundlag (*fortwährende Grundlage*),[7] kapitalen ikke selv kan sætte: jord og fuglefrie menneskekroppe.[8] Dens omsiggribende og allestedsnærværende had slår på den måde over i et selvhad, som egentlig er resultatet af en radikal uformåenhed, der tyder på, at kapitalen et eller andet sted grundlæggende set er dødsangst. Hadet repræsenterer sådan en strukturel inkompatibilitet med egne mulighedsbetingelser – en systemisk uholdbar relation til dets materielle grundlag. Kapitalen løber sig en staver i livet ved at spænde dets materielle og finitte eksistensgrundlag for en idealistisk og infinit teleologi – en sund økonomi opretholdt ved 3% årlig vækst i BNP.

¶5 Denne inkompatibilitet får forskellige udtryk i og med det, Lazzarato kalder (neo)fascistiske udviklingstendenser.[9] Disse tendenser peger på det, vi lidt misvisende har kaldet "hadet" i bestemt ental på dansk, som navn for det, Lazzarato beskriver som det, kapitalen *hader* (*désteste*), dvs. det, den gør. Kapitalen indstifter en relation til sine mulighedsbetingelser, som er præget af genstridighed i modsætning til gensidighed. Denne genstridighed skal med vold og magt afbøjes, så den fungerer i overensstemmelse med kapitalens kategoriske imperativ, dvs. skabelsen af profit. Denne afbøjning fremstår som neofascistiske måder at operationalisere genstridighed og modsætninger til kapitalens fordel. Et eksempel, Lazzarato ofte kommer ind på i sin bog, er, hvorledes udbredte nationalistiske forestillinger og fordomme, der fastlåser mennesker i overleverede adfærdsmønstre, som de ikke selv har valgt eller tilslutter sig, internt udgrænser dele af den modstandsdygtige klasse og således utilsigtet begrænser egne frihedsmuligheder til fordel for kapitalens vækstbetingelser. Lazzarato præsenterer hermed, hvordan kapitalens problemer i en vis forstand overvintrer i dets mulighedsbetingelser.

Problemet forskydes, regningen efterlades: Det bliver de andre, det andet køn, dit lave selvværd, der frarøver dig mulighederne for et godt liv. Xenofobi, misogyni og selvhad kan ifølge Lazzarato forstås som kapitalens forskydende operationalisering af sin egen uformåen og sit selvdestruktive væsen. Man kan opsamlende formulere det sådan, at Lazzaratos formål med at præsentere kapitalens hadfulde væsen i al sin enkelhed går ud på at punktere forestillingen om økonomisk vækst som en fredelig, uskyldig og neutral udviklingstendens. Som vi skal se, står de neofascistiske tendenser ikke uden for eller i modsætning til den globale økonomis dynamik.

Fascisme eller revolution: en etik

¶6 KAPITALENS HAD BRUGER LAZZARATO FØRST OG FREMMEST TIL AT opstille en etik. For at udfolde dette, giver det god mening at se nærmere på bogens undertitel: *Fascisme ou révolution*. Konjunktionen *ou* ("eller") indbefatter en interessant dobbelttydighed, som er vigtig at fremhæve for bedre at kunne placere hadets betydning for Lazzarato og videre bestemme bogens argumenter. På dansk og fransk tildækker konjunktionen en underliggende dobbelthed, som ikke desto mindre kan fremhæves ved at påpege to mulige latinske oversættelser af "eller": *vel* og *aut ... aut*. Den første oversættelse, fascisme eller (*vel)* revolution, er konnektiv og identificerer det ene med det andet, og forskellen forvitrer. Den anden oversættelse, *aut ... aut*, sætter en opposition og en eksklusion; den udgrænser to irreduktible (historiske) dynamikker: (*enten*) fascisme *eller* revolution.[10] De to latinske oversættelser af konjunktionen kan meget fint præsentere en fra Kierkegaards forfatterskab uendelig kendt forskel mellem det æstetiske (*vel*) og det etiske (*aut ... aut*) enten-eller. En æstetisk slukøret udlægning af Lazzaratos konjunktion kunne lyde: "tager Du [revolutionen] op, faaer Du [fascisme], tager Du den ikke op, faaer Du ogsaa [fascisme], nu kan Du vælge!"[11] Udlægges

konjunktionen derimod etisk, betegner den "det Valg, hvorved man vælger [fascisme] og [revolution] eller udelukker dem."[12]

¶7 Undertitlens etiske islæt i kapitalens trend spiller på en kendt modstilling inden for marxistisk tænkning. Mest populær er nok Rosa Luxemburgs berømte *Die Krise der Sozialdemokratie* (eller *Junius-Broschüre*), udgivet under pseudonymet Junius i januar 1916, som hun skrev, mens hun sad fængslet i april 1915. Ifølge Luxemburg skulle Friedrich Engels engang have sagt: "Det borgerlige samfund står over for et dilemma: Enten overgang til socialisme eller tilbagefald i barbariet."[13] Modstillingen peger på et dilemma af politisk og etisk art – alt imens det også er en kold spand vand i hovedet på dem, som troede og håbede, at socialismen eller kommunismen fortrøstningsfuldt og utvivlsomt stod og bød nutidens undertrykte velkommen for enden af barbariet og fascismen. Ligesom Marx i december 1867 fremlagde det irske uafhængighedsspørgsmål som et spørgsmål om "ruin eller revolution", så er konjunktionens funktion for Lazzarato netop at indskrive et genuint politisk valg og samtidig at anerkende valgets reelle asymmetri.

¶8 I Lazzaratos bog finder vi et klart etisk "eller". Men det er på ingen måde et etisk valg, som kan træffes frit ("aus freien Stücken").[14] "Vi er allerede indlejret i en proces af praktiskpolitiske brud gennemtvunget af neofascistiske, sexistiske og racistiske bevægelser, som forekommer ufravigelig."[15] Alternativet "fascisme eller revolution" *er* et alternativ, men et asymmetrisk et af slagsen. Lazzaratos hovedærinde med bogen er således at præsentere hadet som en historisk dynamik, vi allerede er delagtige i, og dermed at den "etiske aktivitet"[16] må begynde med destruktionen (*pars destruens*) af den igangværende fascistiske dynamik for på ny at kunne tænke bruddet og revolutionen (*pars construens*).

Vi lever i apokalyptiske tider: voldens glemsel

¶9 LAZZARATO MINDER OS STEDSE OM, AT VI LEVER I APOKALYPTISKE tider. Dette skal forstås i bogstavelig forstand, og altså knapt så eskatologisk, som man måske har for vane at forestille sig, når man tænker på Coppolas klassiker eller andre perler som *Waterworld* – selvom Kevin Costner velsagtens kunne gå for en heroisk udgave af den spanske skulptør Isaac Cordals druknende verdensledere. Apokalyptisk skal her tolkes i lyset af dets græske ophav fra *apokaluptein,* der betyder at afdække eller at afsløre. Ifølge Lazzarato referer det apokalyptiske til afdækningen af den asymmetriske udvikling, nemlig at det hele går ad fascismen til. Dette er en kendt manøvre inden for marxistisk og kritisk teori, hvor krisetider netop betegner et interregnum, hvorfra et væld af morbide og fascistiske symptomer udspringer.[17]

¶10 Det, Lazzarato kalder neoliberalismens kontrarevolution, består i en glemsel af praksisser og teorier, som er og var grundlæggende kapitalismekritiske. Succesen ved neoliberalismens tankeløse vidensamfund viser sig som en historieløs erindringskultur.[18] Lazzarato gør enormt meget ud af at understrege, ikke så meget glemslen, som den vold, denne glemsel er grundlagt på og virker igennem. Denne vold, som vi skal til at se nærmere på, er en videre udfoldelse af den vold og magt, vi så ved hadet, som vi har præsenteret ovenfor.

¶11 Når Lazzarato begrebsligt placerer volden i sin argumentation, er det ofte med henvisning til Benjamins berømte *Til Kritikken af Volden* fra 1921. Dette er et vigtigt moment i Lazzaratos argumentation, for, som han gentagende understreger, beskæftiger man sig nemlig ikke med den vold, som grundlægger ("la violence qui a fondé" eller "die rechtsetzende Gewalt"),[19] går man både praktisk og teoretisk galt i byen: 1) Man har kun blik for den voldskonserverende eller voldsopretholdende dynamik ("la violence qui conserve" eller "die rechtserhaltende Gewalt") af økonomien, de repressive og ideologiske statsapparater, retten, *la gouverne-*

mentalité osv.,[20] hvormed kapitalen præsenteres som den moderniserende og innovative aktør bag socio-historiske udviklingstendenser. 2) Man glemmer dermed også den globale revolution og dens *nederlag*, som er globaliseringens oprindelse og årsag, dvs. globaliseringen som den globale kapitals modsvar på dette nederlag.

¶12 Hvordan skal eller kan vi begribe dette modsvar? Lazzarato går hertil i kødet på Michel Foucaults teoretiske mangler og blindgyder, når det drejer sig om at afdække neoliberalismens mørke, beskidte og blodige genealogi. Foucault har ifølge Lazzarato aldrig konfronteret sine begreber med virkelige, (makro)politiske processer, og dette er udtryk for, at Foucault ganske elegant udvisker en helt afgørende forudsætning: "Den regérlige og regerede subjektivitet kan kun produceres på betingelse af et mere eller mindre blodigt nederlag."[21]

¶13 Et andet grundlæggende argument for Lazzarato kan præsenteres kort og godt ved at citere Gilles Deleuze og Félix Guattari: "Der har aldrig været en liberal kapitalisme."[22] Dette kommer til udtryk gennem kritikken af de gængse opfattelser, at neoliberalismen skulle stå for netop dette, en liberal økonomi. Ifølge Lazzarato tror neoliberalismen og dens driftige tilhængere slet ikke på markedets "naturlige" funktionsdygtighed, men er tværtimod fuldt ud opmærksom på, at staten kontinuerligt må intervenere og således agere grundlag for de juridiske, finansielle og økonomiske "moderniseringer" – à la dem Frankrigs præsident, Emmanuel Macron, forkølet men stædigt forsøger at gennemtrumfe.[23] Som den danske teoretiker Mikkel Bolt har bemærket flere steder, så kan den neoliberale statsinterventionisme, hvis man ser det fra den sociale reproduktions perspektiv, betragtes som en art trediveårskrig mod verdens befolkninger.[24]

¶14 Dette er, hvad Lazzarato igen og igen kalder den forudgående borgerkrig som disciplinens og "gouvernementalitetens" mulighedsbetingelser. I en vis forstand må de repressive statsapparater gøre tavlen ren, før de ideologiske apparater og selvdisciplineringen kan virke, som Lazzarato

eksempelvis fremhæver med Latinamerika i begyndelsen af 70'erne: "Her fandt [de neoliberale ideologer] en gennem militærets repression martret subjektivitet".[25] Lazzarato fremhæver eksempelvis yderligere i denne forbindelse det brasilianske præsidentvalg. Valget af Jair Messias Bolsonaro står som en radikalisering af den neofascistiske bølge og henviser sådan ifølge Lazzarato direkte til den neoliberalistiske fødselsakt i Chile, hvor Augusto Pinochets blodige statskup afsatte den demokratisk valgte Salvador Allende og indførte "retten til at massakrere de personer, som ikke underlagde sig det frie marked".[26] Chile udgjorde således et levende laboratorium for Chicago-skolens driftige ideologer, i hvilket de kunne "eksperimentere på tusinder af militante kommunister og socialisters lig".[27] Denne udvikling spredte sig også til andre latinamerikanske lande (Uruguay, Brasilien og Argentina), hvor Chicago-drengene[28] havde frie rammer til at reproducere den chilenske succes med at reducere lønninger massivt, skære sociale ydelser, privatisere skole-, sundheds- og pensionssystemet etc. Neoliberalismens Chicago-drenge var dog ikke unikke mht. denne voldelige *logik*. Den tyske ordoliberalismes succes, hvor staten skabte "ordnede" rammer for markedsøkonomien,[29] kunne ligeledes kun "virke" på baggrund af nazismens tilintetgørelse af den tyske subjektivitet.

¶15 Efterfølgende blev 70'ernes og 80'ernes neoliberale livtag ovenikøbet anerkendt og adopteret af verdensbanken og IMF under de såkaldte *structural adjustment programs*, som sørgede for at få Afrika, Sydøstasien og allersenest det Globale Nords tunge elever i klassen på bølgelængde med tidens krav.[30]

Nye fascismer

¶16 LAZZARATO SKRIVER, AT DE NYE FASCISMER HAR OPNÅET POLITISK hegemoni på to måder: 1) ved at bestræbe sig på at bryde med den neoliberalistiske *business as usual*, eliten eller "systemet", og især 2) ved at udpege og bestemme immigranten, flygtningen og muslimen som fjen-

den. Racisme, fascisme og sexisme har gennemløbet nogle historiske forandringer, og det vil være mere end naivt at tro, at vi efter fyrre års neoliberalisme vil se en simpel gentagelse af mellemkrigstidens fascisme. Derfor udtrykker neofascismen også en dobbelt forandring af: 1) den historiske fascisme, og 2) organiseringen af den kontrarevolutionære vold. Den nye fascisme er nationalliberal mere end den historiske, som var nationalsocialistisk. Nu gælder det om at have en stat, der er stærk nok til at undertrykke minoriteter, fremmede, kriminelle osv., samtidig med, ligesom det var tilfældet med ordoliberalismen, at det indre marked skal prioriteres og konsolideres – det sidste forudsætter ifølge den neofascistiske dogmatik det første. Og hvad der historisk kom til udtryk som antisemitisme, har nu givet pladsen til en generaliseret og udpræget xenofobi, der centrerer sig omkring islam og migranter.

¶17 Hvor den historiske fascisme var en af den totale krigs aktualiserende modaliteter, så er det, vi ser i dag, nærmere en "krig mod befolkningen".[31] Som Lazzarato beskriver, så behøver neofascismen ikke engang at være direkte voldelig eller paramilitær, som den historiske var det, fordi, og her kommer den slukørede pessimisme atter til udtryk, der i løbet af de sidste årtier ikke har været revolutionære politiske bevægelser – hverken i USA, Europa, Latinamerika eller Asien – som for alvor har udfordret det neoliberalistiske samfunds og kapitalens eksistensgrundlag. Man kunne omvendt sige, at det klarer kapitalen foreløbigt bedst selv. Men hvis der er ét fællestræk ved den historiske og den nye fascisme, så er det, som Lazzarato skriver, "en grundlæggende selvdestruktion og et suicidalt begær, som kapitalen har forlenet dem med."[32] Denne selvdestruktion, som følger af kapitalens produktion, deler den historiske og den nye fascisme med kapitalen.

¶18 Det kan være svært at gennemskue ud fra hvilken målestok, Lazzarato begriber nye fascistiske bølgers udvikling: På den ene side har vi Erdogan og Bolsonaro, på den anden side har vi de europæiske neofascismer, og så har vi Trump derimellem. Men én ting er dog sikkert, og

det er, at de historiske fascismer ifølge Lazzarato på ingen måde ophævede eller tæmmede kapitalens modsætninger, tværtimod så accelererede og intensiverede de dem og skubbede således verden i retning mod Anden Verdenskrig. Lazzarato nævner Trump, som destabiliserede den neoliberale kapitalisme ved at accelerere dereguleringen af finanssektoren, forstærkede de amerikanske virksomheders konkurrencemonopol og sænkede skatterne, alt imens dette blev præsenteret som en farbar måde at beskytte ofrene (her den hvide arbejderklasse) fra selv samme deregulering og monopol.[33]

¶19 Lazzarato bruger en del tid på at tydeliggøre, i hvilken udstrækning fascismens genkomst har sine rødder i neoliberalismens begyndelse (hvor fascismen i Latinamerika omvendt var neoliberalismens udgangspunkt og grundlag), som fandt sted, da fordismens løn-produktivitetskompromis løb ind i en akkumulationskrise og en ny international arbejdsdeling krævede andre former for kontrol og repression. Lazzarato insisterer her på at fremhæve et socioøkonomisk perspektiv, som tænkere som Foucault ikke fanger, men blot lader stå til med at indskrive fascismen som en mulighed i den moderne stat. Hermed glemmes det ifølge Lazzarato, hvordan fascismen stikker næsen frem afhængigt af kapitalens globale manøvredygtighed og relation til nationalstaternes håndtering af akkumulationens dynamik.[34]

¶20 Det er i denne sammenhæng vigtigt at understrege, hvordan fascismen dog aldrig har været en forhindring for kapitalen. Eksempelvis bibeholdt det fascistiske Italien et godt forhold til Wall Street, og en af neoliberalismens hovedideologer, Friedrich Hayek, mente yderligere, at et "liberalt diktatur" var at foretrække frem for et "demokrati uden liberalisme".[35] Hayek legitimerede Pinochets diktatur med reference til, at det ophævede en masse politiske friheder, men til gengæld skabte et væld af personlige friheder – såsom den økonomiske frihed til at købe og sælge, drive virksomhed, lave finansielle investeringer, spekulere og foretage pengepolitiske plyndringer. Nationalismen og xenofobien, der

kendetegner fascismen, udgør således kun en marginal bekymring i forhold til den globaliserede, kapitalistiske økonomis ve og vel. Som bekendt udtalte både Herbert Hoover, Franklin D. Roosevelt og Winston Churchill sig meget favorabelt om Mussolini,[36] fordi han kunne genetablere orden og modernisere industrien og landet, samt inddæmme faren fra bolsjevikkerne.

Borgerkrigens logik: "Døden er *ikke* en fejl. Den er en del af systemet"[37]

¶21 UDGØR DEN RETS-GRUNDLÆGGENDE VOLD IKKE EN INTEGRERET del af teorien, ender man altså med at konstruere et pacificeret magtbegreb, sådan som det ifølge Lazzarato var tilfældet med Foucault. Et pacificeret magtbegreb kommer så at sige for sent, da det begriber volden som en allerede i statsapparatet og dets institutioners inkorporeret automatik, der virker gennem en art *soft violence* – eller som Foucault skrev i midten af 70'erne: "une sorte de guerre silencieuse."[38] Lazzarato mener ikke, at den rets-grundlæggende vold er blevet absorberet, udryddet eller forflyttet af økonomien, loven eller demokratiets glidende maskineri, tværtimod; Lazzarato bestræber sig på at udgrave *borgerkrigens logik* som den vold, neoliberalismen er grundlagt på. Krig skal her læses som endnu en differentiering og eksplicitering af hadet. I denne forbindelse præsenteres krig som klassedominansens og "regérbarhedens" forudsætninger, eller med den fransk-brasilianske sociolog og filosof Michael Löwys ord: "Den dominerende klasses herredømme [*pouvoir*] er ikke blot et resultat af dets økonomiske og politiske magt [*force*], eller ejendommens distribution, eller det produktive systems transformation: Klassens herredømme forudsætter altid en historisk triumf i kampen mod de subalterne klasser."[39] Argumentet sætter fokus på den vold, der er forudsætningen for, at "business" kan fortsætte "as usual" – forudsætningen er her det, man kunne kalde "den klassesættende vold". Den

kapitalistiske økonomis stumme tvang, der begyndte med et brag af en frigørelse.

¶22 Den her omtalte borgerkrig kan føres på forskellige måder, men én ting er sikkert: Kapitalen sejrede i det 20. århundrede og transformerede taberne om til "regerbare" subjekter. Det er vigtigt at forstå, at det nuværende akkumulationsregime, som domineres af finanskapitalen, og hvor relationen ven/fjende er skiftet ud med regerende/regerede, ganske vist ligner en fredstid, men i realiteten er det en fortsættelse af krigen med andre midler. Krigen hørte aldrig op, dens intensitet blev blot moduleret.[40]

¶23 Borgerkrigens logik afdækkes i de apokalyptiske tider, vi lever i – de neofascistiske tendenser udfordrer forholdet mellem vold og institution, krig og gouvernementalitet, sådan som det eksempelvis ses med retsstatens og undtagelsestilstandens sammensmeltning. De neofascistiske tendenser viser, at der bag økonomiske, sociale og institutionelle såkaldte "innovationer" gemmer sig et klassehad og et voldeligt, strategisk sammenstød.

"Alting forandres mens revolutionen planlægges"[41]

¶24 DETTE ER FASCISMEN PÅ DEN ENE SIDE, MEN HVORDAN STÅR DET SÅ til med revolutionen, når vi læser Lazzarato? Læser man de forskellige opstande, som finder sted verden over, og som i mere eller mindre grad har et systemkritisk og altså anti-kapitalistisk islæt, i et internationalistisk perspektiv – eller med de "verdensrevolutionære" briller – kan det virke, som indtager man en yderst prætentiøs eller hallucinerende position, eftersom disse bevægelser langtfra udgør en samlet opposition mod kapitalen og, hvad værre er, slet ikke udgør en nævneværdig trussel mod den private ejendom.

¶25 Fra revolutionens perspektiv forsøger Lazzarato med endnu en benjaminsk tankefigur at redde den revolutionære position ved først at begri-

be de revolutionære bevægelsers historiske nederlag i 60'erne og, endnu vigtigere, derefter *ikke* at begribe disse nederlag som irreversibelt overstående, men som endnu-ikke-realiserede muligheder, hvis eksistens titter frem i farens øjeblik – her forstås i de apokalyptiske tider.

¶26 Lazzarato er meget interesseret i tiden omkring 60'erne som et vigtigt moment for de revolutionære bevægelser, fordi 60'ernes helt store udfordring, som også ledte til nederlaget, var konstruktionen af en anden revolutionær model end den, som blev åbnet med den russiske revolution i 1917.[42] Den leninistiske model forstod revolutionen som noget, der skulle virkeliggøres. Arbejderklassen var det historiske subjekt, som allerede var i besiddelse af midlerne til afskaffelsen af kapitalismen og således midlerne til kommunismens virkeliggørelse. Den berømte passage fra arbejderklassen "i sig" til en klasse "for sig" skulle virkeliggøres gennem en bevidstgørelse og magtovertagelse dirigeret og organiseret af et eksternt virkende *avantgarde*-parti.

¶27 Modsat den leninistiske model har den revolutionære bevægelse siden 60'erne taget form af en begivenhed. Det politiske og historiske subjekt er ikke på forhånd bestemt som en sådan klasse, det rummer ikke a priori en politisk essens, som skal virkeliggøres; men subjekter er som politiske subjekter *uforudsigelige*. Der er således et skift i at tænke det politiske subjekt fra at inkarnere og være bærer af en historisk nødvendighed, til at subjektet nu står for det politiske sammenstøds kontingens. Denne kontingens er karakteriseret ved at være et brud i et radikalt *her og nu* og har ikke et andet program end afvisningen af at blive regeret. Bruddet er destruktivt og altså ikke konstruktivt, der bliver ikke udkastet fromme forjættelser om en fremtidig retfærdighed og tilkommende demokrati.[43]

¶28 På trods af det revolutionære bruds kontingens har disse bevægelser dog årsager og forskellige målsætninger. De Gule Veste i Frankrig, som Lazzarato ofte refererer til, har forstået, at forholdet mellem produktion og cirkulation har ændret sig. Produktionen i Det Globale Nord er langt mindre arbejderintensiv end før 60'erne, mens cirkulationen af penge,

varer, mennesker og information indtager en mere afgørende rolle. Dette kan ses ved, at det ikke længere er fabrikkerne, der besættes, men rundkørslerne. Uforudsigeligheden ved nutidens bevægelser må dermed ikke romantiseres eller idealiseres i den forstand, at de opstår ud af ingenting. Lazzarato gør meget ud af at understrege, at bevægelserne altid er indlejret i og konfronteret med profitten, ejendommen og formuens grunde. Bevægelserne underminerer således kapitalens hegemoni, men konfronteres hurtigt med dens repressive statsapparater. Den massive modstand, som disse bevægelser møder, så snart de artikuleres og praktiseres, peger for Lazzarato på, at revolutionære bevægelser først og fremmest har et destruktivt arbejde foran sig.

Venstrepopulisme er populisme

¶29 LAZZARATO ER MEGET RADIKAL I SIN ANALYSE AF BEVÆGELSERNES destruktive arbejde, og han afviser derfor også nyere tendenser i retning ad venstrepopulistiske teoridannelser og praksisser. Den omstændighed, at revolutionære bevægelser fortsat eksperimenterer uden at kunne artikulere egentlige strategier for afviklingen af det moderne kapitalistiske samfund, kan ikke medieres af en venstrepopulistisk forestilling om, at magtens plads i et demokrati er tom, sådan som den franske filosof Claude Lefort ellers hævder.[44] Lazzarato skriver derimod, at denne forestilling er blevet grundigt dementeret siden 70'erne, og at denne magtens plads "er okkuperet af den egentlige suveræn, som er kapitalen."[45] Venstrepopulismen prøver derfor at puste liv i noget, som ikke eksisterer, nemlig et demokrati, der gennemfører folkets "ordrer" og ikke kapitalen og den private ejendoms. For Lazzarato er venstrepopulisterne (anført af Chantal Mouffe og Ernesto Laclau) reaktionære og mildest talt anakronistiske – især hvis man tager 60'ernes revolutionære bevægelser i betragtning og hvorledes disse gjorde op med uheldige begreber og forestillinger om "den karismatiske leder", "partiets transcendente position", "uddelegeringen af repræsentanter", "det liberale demokrati" og

"folket". Venstrepopulismen umuliggør en erkendelse af "fjenden",[46] som Lazzarato præsenterer det, fordi venstrepopulisterne kategoriserer på en moraliserende og konspiratorisk måde, og placerer ydermere kapitalens agens i hænderne på en mindre finansiel elite. Denne forklaringsmodel finder man også igen og igen i det franske parti *La France Insoumise*, hvor lederen, Jean-Luc Mélenchon, placerer årsagerne til alverdens problemer ved den finansielle elite, som i øvrigt er en "unaturlig overbygning" på den realproduktion, vi kendte den gennem *Les Trente Glourieuses*. Venstrepopulismen er ikke en mulig strategi for, hvordan vi kommer ud af denne politiske ørken, som har været domineret af halvtreds års neoliberal kontrarevolution.[47]

¶30 "Uden borgerkrig og fascisme, uden 'kreative destruktioner', ingen omstrukturering af de økonomiske, juridiske, statslige og regeringsmæssige dispositiver."[48] Det er dette, Lazzarato anklager de pacificerede teorier (Foucault, Luc Boltanski og Ève Chiapello) for at glemme, neoliberalismen og globaliseringens fascistiske rødder; de glemmer og udvisker den militær-politiske sejr, som er det bestående mulighedsbetingelse. Lazzarato understreger her endnu engang, at krig, dvs. den voldelige sejr over de subalterne klasser, ganske som penge, produktion, værdi, etc., er en konstitutiv del af kapitaldefinitionen.

Til revolutionær orientering

¶31 FOR LAZZARATO ER DET DOG SLET IKKE OPLAGT, HVORDAN BEVÆgelser efter 2011 bør orientere sig. Tag eksempelvis igen De Gule Veste. Her er det ifølge Lazzarato ikke længere muligt for et "udefrakommende" parti at tage teten videre og vise, hvad der må gøres og hvordan, sådan som bolsjevikkerne gjorde mellem februar og oktober i 1917. Politiseringen af De Gule Veste-bevægelsen må finde sted indefra, og dette "inde" udgøres bl.a. af bevægelsens viden, erfaring og forskellige perspektiver. De Gule Veste er ikke revolutionære i en systemkritisk forstand; de kan hverken repræsentere proletariatet eller kritisere det kapi-

talistiske maskineris herredømme i sin helhed. Lazzarato er derimod ude efter en bevægelse som har et internationalt tilsnit, fordi den interne kolonisering af det globale nord, hvormed vi ser en periferialisering af centrum (bl.a. i skikkelse af misrøgtelsen af større, europæiske lande og byers randområder),[49] væsentligt er forbundet med den internationale arbejdsdeling og udbytning af jordens ressourcer – menneskelige som ikke-menneskelige. Dette har De Gule Veste ikke; de er hverken tilstrækkeligt radikale eller internationale.

¶32 I kølvandet af 2011 har bevægelserne været *revolutionære* med hensyn til mobiliseringens former, eksempelvis har de været territorialt nytænkende i form af besættelser, temporalt nytænkende i forhold til konfrontationernes timing, radikalt demokratiske og fleksible i deres måde at organisere sig på, afvisende over for repræsentation og ledere samt centralisering og totalisering gennem et parti, etc. Men bevægelserne har været *reformistiske* med hensyn til de stillede krav og definitionen af fjenden. Eksempelvis har man fjernet Mubarak uden dog at ændre ved magtsystemet, og man har koncentreret sin kritik omkring Macron, på trods af at han blot er en komponent i kapitalens maskine. Bevægelsernes efemere brud medfører ingen nævneværdige forandringer i magten og ejendomsforholdenes organisering. Ifølge Lazzarato er udfordringen for alle bevægelser det, som 68 med al tydelighed bragte for dagen, nemlig at hvis den sociale revolution udgrænses fra den politiske revolution (hermed mener Lazzarato kapitalismens afvikling), så er det intet problem for den kapitalistiske maskine at integrere den sociale revolution som en ny ressource til kapitalakkumulation.

¶33 Det er ikke, fordi vi mangler eksempler på nødvendigheden af en international bevægelse, ej heller betingelserne – som Lazzarato nævner, er de "neo-koloniserede" migranter et legemliggjort eksempel på en sådan nødvendighed. Ligeledes må en ny internationale adressere racisme og sexisme som spillende en afgørende rolle for både det sociales reproduktion *og* distributionen af funktioner og sociale roller. En ny

internationale kan derfor ikke nøjes med at have "det sociale spørgsmål" som den akse, hvoromkring den drejer, men må også have en kritik af seksuel og racemæssig diskrimination som en essentiel del. Kapitalen skal således konciperes som en *global* og *social* maskine, der ikke stopper, hvor produktionsbåndet ender.

Nederlaget gentaget

¶34 KAPITAL ER SOM SAGT IKKE "ØKONOMIEN" I SNÆVER FORSTAND, men væsentligt magt, et politisk projekt, en strategi af politiske konfrontationer, en svoren fjende af politiske revolutioner udført af kapitalens "slaver" (arbejdere, fattige, kvinder, koloniserede). Kapitalen er på trods af sin omsiggribende dynamik ikke "kosmopolitisk", dens deterritorialisering, dvs. tilsyneladende ophævelse af og abstrakte forhold til territorier og grænser er helt igennem relativ. Selvfølgelig bestræber kapitalen sig konstant på at udvikle dets produktiv*kræfter*, men kun for så vidt, det kan skabe profit. Lazzaratos argument er, at profitmotivet gennemtvinger kapitalens reterritorialisering, dvs. at profitmaksimering nødvendigvis må finde sted via nationalstaten, racismen, sexismen og væsentligt gennem krige og fascisme, der er de eneste medieringer, som effektivt er i stand til politisk at garantere den fortsatte af ekspropriation (af mennesker) og plyndring (af jorden). Det er naivt at tro, at økonomiens, juraens og teknologiens immanente funktionsmåde underordner produktivkræfterne profitmotivet. Uden stat, uden krig, uden racisme, uden fascisme: ingen profit. Sejren over de subalterne klasser gælder ikke én gang for alle, men må stedse gentages og reproduceres.

Noter

1. Maurizio Lazzarato, *Le capital déteste tout le monde – Fascisme ou révolution* (Éditions Amsterdam, 2019). Alle referencer til denne bog vil efterfølgende blive foretaget med akronymet *CDM*, [sidetal], eks. *CDM*, 9.

2. Kritikken af menneskets mildest talt lidt selvhøjtidelige tendens til at projektere egne egenskaber over på Gud, natur og snart sagt hvad som helst, og således begribe disse gennem dets eget (selv)billede, er en i filosofihistorien kendt genganger. Se eksempelvis Spinozas anmærkning til læresætning 15 i første del af *Ethica*, hvor han meget nonchalant afviser at gå antropomorfismerne efter i sømmene: "Alle, som har kontempleret en smule over guds natur, benægter, at gud er kropslig" (Baruch Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung*, Felix Meiner Verlag, 2010, 33 – min oversættelse).
3. Karl Marx, "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals", i *Marx-Engels Werke, bd. 23* (Berlin: Dietz Verlag, 1962 [1867]), 169. Alle referencer til Marx vil efterfølgende blive foretaget med akronymet: *MEW* [bind], [sidetal], eks.: *MEW 23*, 169.
4. *MEW 23*, 529.
5. Denne indvending møder man tit, men for det meste fra teoretikere, der forestiller sig "økonomi" alt for snævert, og ikke som Marx (og Engels) gør, nemlig som "produktionen og reproduktionen af det virkelige liv", hvilket indebærer en bred vekselvirkning af forskelligartede momenter (*MEW 37*, 463 – min oversættelse). Man kunne her gentage Max Horkheimers spidsfindige præsentation af problemet: "Økonomismen, som den kritiske teori [og Marx' tænkning] mange steder reduceres til [...], består ikke i at tage økonomien for seriøst, men deri at man forstår den for snævert" (Max Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", i *Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 4 Schriften 1936–1941*, red. A. Schmidt (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag), 162–225 – min oversættelse).
6. Jf. også Marx' begreb om "oprindelig akkumulation", *MEW 23*, kap. 24.
7. *MEW 25*, 630.
8. *MEW 23*, 761.
9. Lazzaratos brug af betegnelsen "fascisme" kan afstedkomme en automatisk skepsis og delegitimerende reaktion ved læseren. Det at kalde nogen eller noget fascistisk fungerer alt for ofte som en art retorisk gummikugle, der skal skyde luften ud af modstanderen og diskussionen i almindelighed. Men det bliver dog hurtigt klart for læseren af denne bog, at betegnelsen "fascisme" tjener et analytisk og filosofisk formål til at tydeliggøre nogle konkrete historiske udviklingstendenser i et kritisk vokabular. For en god og kort overvejelse omkring brugen af "fascisme" som hhv. retorisk eller historie-analytisk betegner jf. Mikkel Bolt, "Ny fascisme", i *Trumps Kontrarevolution* (Forlaget Nemo, 2017), 51–64, og Enzo Traverso m.fl., *Fascisme* (Nebula & Antipyrine, 2020).
10. Jf. Pierre Machereys refleksion i *Hegel ou Spinoza* (Éditions La Découverte, 1990 [1970]).
11. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller. Anden del*, i *SKS 3*, 156.
12. Kierkegaard, Enten-Eller. Anden del, 165.

13. Det er senere blevet vist, at passagen, Luxemburg henviser til, ikke stammer fra Engels, men fra Karl Kautskys *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert* fra 1892, hvor det hedder: "...es heißt entweder vorwärts zum Sozialismus oder rückwärts in die Barbarei." Med efterkrigstidens fransk-marxistiske og anti-stalinistiske gruppe og journal, *Socialisme ou Barbarie*, vandt alternativet også indpas. Ligeledes pointerede den franske marxist Guy Debord i 1971, at alternativet mellem revolution og død var det 20. århundredes videnskabelige tænknings sidste ord (*La Planète Malade* (Gallimard, 2004)). I Danmark findes et lignende alternativ reformistisk udtrykt i Staunings politiske kampagne: *STAUNING ELLER KAOS.*
14. *MEW 8*, 115.
15. *CDM*, 9.
16. *CDM*, 156.
17. Jf. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Lawrence & Wishart, 2003), 276.
18. Hans-Jørgen Schanz, "Højskolen som prisme", i *Løgstrups mange ansigter*, red. Peter Aaboe Sørensen (København: Anis, 2005); Mikkel Bolt, *På råbeafstand af marxismen* (Antipyrine, 2019), 265.
19. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, Zweiter Band, Erster Teil*, red. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (H. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977), 186.
20. Her refererer Lazzarato til så forskellige tænkere som Louis Althusser, Carl Schmitt og Michel Foucault. Men i denne sammenhæng er de slået i hartkorn med hinanden, fordi Lazzarato anklager dem for at overse benævnte vold som en mulighedsbetingelse for deres centrale begreber.
21. *CDM*, 21.
22. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, 448. Lazzarato parafraserer ofte dette citat, men refererer ikke eksplicit til det, hvilket han dog har gjort i sine andre bøger, f.eks. *Gouverner par la dette* (Les Prairies Ordinares, 2014), 9.
23. *CDM*, 22.
24. Mikkel Bolt, *Trumps kontrarevolution* (Forlaget Nemo, 2017), 21–22.
25. *CDM*, 22.
26. *CDM*, 22.
27. *CDM*, 20.
28. "A group of economists known as 'the Chicago boys' because of their attachment to the neoliberal theories of Milton Friedman, then teaching at the University of Chicago, was summoned to help reconstruct the Chilean economy" (David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford University Press, 2007), 8).
29. Werner Bonefeld, "Adam Smith and Ordoliberalism: On the Political Form of Market Freedom", i *Review of International Studies*, vol. 39, no. 2 (2013): 233–50.
30. *CDM*, 20.
31. *CDM*, 36.

32. *CDM*, 37.
33. *CDM*, 37.
34. *CDM*, 40.
35. *CDM*, 35.
36. "The war debt deal negotiated in 1925 was the most generous that America concluded with any of its wartime associates. It set off a flow of American investment to Italy that only accelerated after 1927, once Italy stabilized on the gold standard" (Adam Tooze, "When we loved Mussolini", *The New York Review of Books*, 18. august 2016.
37. Asta Olivia Nordenhof, *Scandinavian Star. Del 1: Penge på lommen* (Basilisk, 2020).
38. Dvs. "en slags stille krig". Michel Foucault, "Il faut défendre la société ", i *Cours au collège de France (1975–1976)* (Gallimard, 1997), 16.
39. Citeret i *CDM*, 19 (min oversættelse).
40. *CDM*, 65.
41. Søren Ulrik Thomsen, "Som jeg sidder her ved gate C27", *Rystet spejl* (Gyldendal, 2011).
42. *CDM*, 163.
43. Det er tydeligt, hvor stor en rolle Walter Benjamin spiller for hele Lazzaratos forståelse af nye revolutionære bevægelser og hvordan den "historisk materialistiske" monologiske forståelse af historiens udvikling kritiseres. Emblematisk for denne forskel er Benjamins udkast til *Historieteserne*, hvor han skriver: "Marx sagde, at revolutionerne er verdenshistoriens lokomotiver. Men måske forholder det sig ganske anderledes. Måske er revolutionerne de i disse toge rejsende slægters greb efter nødbremsen" (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, Erster Band, Dritter Teil*, red. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974), 1232).
44. Claude Lefort, Essais sur le politique XIXe-XX siècles (Seuil, 2001), 70.
45. *CDM*, 85.
46. I samarbejdet med den franske filosof Éric Alliez åbner Lazzarato således også bogen *Guerres et Capital* (Éditions Amsterdam, 2016) med at "udpege fjenden".
47. *CDM*, 24.
48. *CDM*, 25.
49. "[O]nce capitalism has finished conquering, dividing up, and colonizing the world in the geographic sense (thus becoming 'planetary'), it begins to recolonize it or to colonize its own 'core.' " (Étienne Balibar, *Violence and civility – On the limits of political philosophy* (Columbia University Press, 2015), 91.

Frihed som begreb og erfaring. Med et appendiks om fri kærlighed

Per Aage Brandt

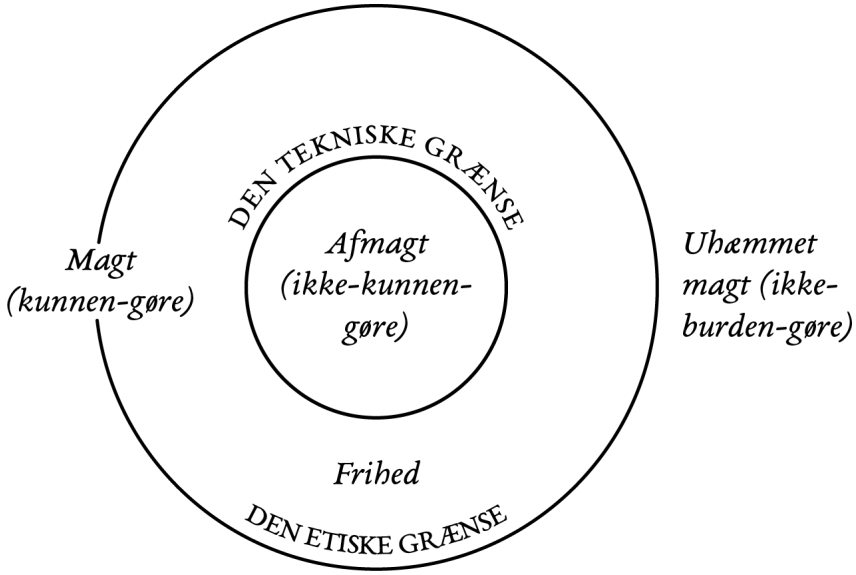
2. juni 2021

"Må jeg være fri!" – dette udråb udtrykker en elementær betydning af begrebet frihed, nemlig dets *negative skema*: at slippe ud af en ulidelig begrænsning, en tyngende pålagt pligt, en tvang, et fængsel. Modalt formuleret: en negation af en *skullen*. Jeg *skal* ikke længere være X, jeg *skal* ikke længere gøre Y. Jeg er sluppet fri. Sluppet løs. Nu har jeg så min frihed. Jeg er fri. Nu kan jeg gøre, hvad der passer mig, ikke? Nej, for nu er jeg havnet i frihedens *positive skema*: Jeg har nu fået lov til at gøre visse ting, fordi de omgivende mennesker stoler på mig, de stoler på, at jeg ikke gør noget galt. Jeg har for eksempel lyst til at flyve, så jeg sætter mig ind i en Fokker, trykker på knapperne, letter, flakser omkring og leger Den røde Baron. Jeg flyver![I] Men jeg har ikke certifikat, aner faktisk ikke, hvordan man styrer et luftfartøj, så jeg havner brat i et højspændingsnet, hvorfra jeg må klippes ned af et redningsmandskab. Takket være min frihed er strømmen desværre afbrudt i området omkring stedet i nogle timer. Jeg gjorde bare, hvad jeg havde lyst til; men jeg var ikke rigtig til at stole på. For at kunne gøre, hvad man vil, og i denne positive forstand være fri, skal man først teknisk *kunne*, eller *magte*, hvad man agter at gøre, og dernæst må man ikke bruge denne kunnende magt til at frembringe ulykker. Man må ikke gøre alt, hvad man kan; kun det, der ikke skader andre dyr, planter og mennesker. Man kan handle, indtil man rammer denne *etiske* grænse. Det positive frihedsskema har altså en *teknisk* indgang og en *etisk* udgang, så at sige.

¶2 Frihed er et socialt begreb. Fri er noget, man kun kan være i et socialt rum. Men i denne verden er alle rum sociale, også den umælende natur. Vi vokser op og ind i et samfund, der lærer os, hvad vi kan vide om forskellige gøremål; dermed kvalificerer vi os til en vis frihed. Måske lever vi

i et militærdiktatur, hvor meget få friheder eksisterer; i så fald længes vi efter frihed (via det negative skema), og det, vi længes efter, er et råderum, hvor vi kan bevæge os frit og træffe frie valg i indretningen af vores liv. Lykkes det os at slippe ud af den tvangsmæssige autoritære situation, ved en revolution eller ved flugt til et "frit land", befinder vi os i et samfund, der besidder et *rum for frihed*. Adgangen til et sådant rum opnår vi ved kvalificering, skoling, udvikling af de færdigheder, der forudsættes ved indgangen til frihedsrummet. Ingen *gøren* uden en dertil hørende *væren*; hvis vi vil deltage i det politiske liv, må vi først "sætte os ind" i den dermed følgende problematik og identificere os ved en stillingtagen herindenfor; hvis vi vil arbejde i landbruget, må vi hente viden i agronomi og økologi. Vi kan ikke frit improvisere, for vores handlinger rammer jo fællesskabet og "går ud over" andre mennesker. Alligevel kan det gå galt. Vi kan komme til at udløse en krig, forurene og forgifte et lands luft og drikkevand, ødelægge folks liv og slå mennesker ihjel på mangfoldige måder. Vi må også her forberede os via en vis personlig fornemmelse for ansvarlighed, en vis "dannelse". Det er det etiske aspekt; det begrænser frihedens udøvelse på en anden måde end kvalificeringen. Hvis man forestiller sig de to begrænsninger (den tekniske og den etiske) som koncentriske ringe, ligger frihedens rige midt imellem dem. Kortet over frihedens rige på et givet felt forener de to skemaer, idet den inderste ring svarer til tvangen i den negative frihed (frihed *fra* noget), og den yderste ring er grænsen for den positive frihed (frihed *til* noget).

Frihedens topologi:



¶3 Et subjekt (S) bevæger sig fra afmagt til frihed og bruger frit sin vundne magt, indtil det møder den etiske grænse, uden for hvilken magten etisk set misbruges. Hvis S ikke standser ved denne ydre grænse, bringer det sig i fare for at møde modstand, enten fra sine ofres eller konkurrenters side (som kamp eller hævn) eller fra den instans' side, vi kalder *loven*, som er et katalog over det fri samfunds ikke-accepterede former for magtudfoldelse, og som forbinder det med et katalog over tilsvarende former for bod eller straf. Det ydre felt er den blinde eller uhæmmede magts område, og det er, som man ser, uendelig stort; der er uendeligt mange måder at gøre fortræd på, mens loven kun kan frembyde endelige kataloger. Hvad loven ikke dækker, må S's samvittighed selv tage sig af.

¶4 Det sociale og kulturelle liv medfører naturligvis store kvantitative variationer fra domæne til domæne; på visse områder er der mere frihed end på andre, så hvert domæne har sit eget lille "frihedsrige". Frihedens omfang afhænger endvidere af, hvilke subjekter der får adgang til den gørende magt. *Diskrimination* handler i stort omfang om netop dette spørgsmål. Eftersom dette at blive "kunnende" og "gørende" er at nyde fællesskabets tillid, kan diskriminationer beskrives som ulige fordelinger af denne kollektive tillid. I et patriarkat nyder kvinder antagelig en tillid, som er mere begrænset end mænds, selv på felter, de har adgang til. I et kommunistisk samfund nyder partimedlemmer større tillid end alle

andre. I et racistisk samfund nyder kun folk af "samme race" tillid overhovedet. Overskridelser er dermed fænomener, der kan kaldes "tillidsvigt" eller "ansvarsforflygtigelse". Når bankdirektøren organiserer eller støtter hvidvask eller svindel med betroede midler, er det ikke alene beklageligt, men pinligt i denne etiske og moralske forstand. Her betegner det etiske aspekt det tab af værdighed, som den overskridende magtudøvelse medfører for gerningsmanden, mens det moralske aspekt er virkningen på fællesskabets evne til at tilskrive kompetente magthavere tillid. Hvis denne evne svækkes alment, risikerer den etiske grænse at blive udvisket, så man får almindelig depravation, korruption og ødelæggelse af den sociale livsverden. Det er aktuelt tilfældet i mange samfund.

¶5 Frihed er et helt centralt og relevant kritisk begreb i politisk tænkning, ligesom det er et vigtigt aspekt i den intersubjektive erfaringsverden, hvor vi meget nemt og konstant kommer til at gøre hinanden fortræd eller i det mindste genere og irritere hinanden. Skænderier handler ligesom politisk polemik ofte om netop de frihedsrum, som vi indbyrdes opretter og redigerer. Hvad har man ret til, og på hvilke betingelser? I hvilket omfang? Rummet genforhandles konstant, og denne anvendelse af sproget er en væsentlig side af friheden som sådan. Princippet frihed går som struktur og topologisk begreb forud for spørgsmålet om, hvor de to grænsekredse skal markeres, nogle presser indad, andre presser udad... Denne debat er en nødvendig ingrediens i enhver demokratisk kultur.

¶6 Selv når det drejer sig om intime intersubjektive forhold som fysisk kærlighed, dvs. sex, gælder topologien, og de implicerede må forstå, hvor hinandens "grænser" går – er partneren overhovedet kvalificeret til at foretage sig noget, og i så fald hvor langt kan denne partner gå, før der er tale om uacceptabel og overskridende adfærd? Også her dukker lovens idé op som underforstået eller udtrykkelig regulator, dog ikke uden praktiske vanskeligheder, medmindre partnerne besidder en tilstrække-

lig evne til at debattere og klargøre topologien i relevante tekniske og etiske termer, inden der sker skade og gøres fortræd. Især når kærligheden er "fri", og dens udøvere er "frigjorte" mennesker, som improviserer, bør en filosofisk afklaring som bekendt altid opnås på forhånd, hvis fatale misforståelser skal undgås. For kærlighed er i sig selv en slags frihed, og dén frihed er det svært at undvære. Der må filosoferes på sengekanten.

Appendiks om fri kærlighed

¶7 FRIHED BESTÅR SOM NÆVNT AF RUM, FRIHEDSRUM, HVORTIL VI kommer ad en indgang, og som vi kan forlade ad en udgang. Indgangen er en slags *kunnen*, som vi skal opnå for at udøve den pågældende frihed. Udgangen markeres af en *burden*, en ansvarlighed eller etik, som vi kan sætte os ud over, og som i så fald fører enten til udvisning eller til katastrofer.

¶8 Der er mindst tre frihedsrum (FR) inden for kærlighedens sfære, foreslår jeg, nemlig det seksuelle samkvem (FR1), det varige parforhold (FR2) og forældreskabet (FR3).

FR1: Det seksuelle samkvem

¶9 Lad os betragte det første (FR1), det seksuelle samkvem. Det er et rum fuldt af skønne muligheder, oplevelser og erfaringer, men der er en kaskade af adgangsbetingelser, ting, man skal opfylde for at kvalificere sig til sex. Man skal kende den menneskelige anatomi godt nok til at vide, hvad der gør ondt på partneren, og hvad ikke; man skal kunne være sikker på, at man ikke risikerer at smitte partneren med en overførbar sygdom; man skal kunne opfatte sin partners følelser, tilstand og reaktioner nogenlunde præcist og kunne reagere på dem;[2] man skal kunne mindst et af partnerens sprog og forstå, at man skal bruge det; kunne forvisse sig om, at partnerens alder gør samkvem lovligt; kunne og huske at forvisse sig om, at partneren virkelig ønsker seksuelt samkvem (juridisk udtrykt: "samtykke"); og man skal kunne undgå at påføre partne-

ren vold, kontrollere egne fysiske reaktioner og forblive ved tilstrækkelig og ansvarlig bevidsthed gennem forløbet. Hvad med magtforholdet? Foregår en teoretisk set fri kærlighed mellem mennesker uden nogen form for magtspil indbyrdes? Nej, men hvis magtforholdet mellem to potentielt elskovsforbundne gør seksuelt samkvem obligatorisk eller stærkt anbefalet for den ene, skal begge afstå. Det er en uomgængelig adgangsbetingelse at acceptere denne *magtregel*. Hvis mænd betragtedes som systemisk mere magtfulde end kvinder, eller omvendt, ville heteroseksuel FRI derfor ikke være mulig; det magtforhold, der skal betragtes, er imidlertid ikke det systemiske (generelle), men det empirisk givne sociokulturelle forhold i form af f.eks. ansættelse, præference, privilegium. Uanset sindelag fører brud på magtreglen til udnyttelse og diskvalificerer derfor FRI.

¶10 FRI er et frihedsrum, som også er begrænset ved udgangen: Når en af partnerne føler, at forholdet skal ophøre, skal den anden acceptere at afslutte det, hvor smertefuldt det end kan være. Det er uetisk at straffe den først-afsluttende part, f.eks. ved forfølgelse (*stalking*) eller chikane. FRI består af kropslig og mental intimitet, et værdifuldt aspekt af tilværelsen, for mange mennesker endda det mest værdifulde. Man kan dog alligevel beslutte at afslutte det, enten fordi "gnisten" forsvinder eller af hensyn til et nyt forhold (eller begge dele). Slutspillet, som det kaldes i skak, er her ofte meget vanskeligt og opleves som kompliceret. Hvis forholdet opfattes og opleves som eksklusivt, idet det er intimt, udelukker det naturligvis overlappende forhold; hvis partneren engagerer sig i andre forhold samtidig, kan intimiteten føles "forrådt", man føler sig "blottet", hvilket typisk medfører et ønske om afslutning. Her er endnu en kilde til etisk konflikt: Den "forræderiske" part kan ønske at undgå denne afslutning – for så vidt det er mentalt og fysisk muligt samtidig at elske flere personer dybt og intimt – ved at skjule "forræderiet" og vildlede partneren ved at tilsidesætte et elementært etisk krav om sandhed. Hvorvidt et FRI er eksklusivt eller inklusivt, bør partnerne overveje i fæl-

lesskab, mens forholdet udvikler sig, idet spørgsmålets svar ikke alene afhænger af en udtrykkelig beslutning, men i høj grad også af den biomentale binding, det enkelte forhold udvikler (såkaldt jalousi). Hvis et forhold udvikler stærk eksklusivitet, fører det videre til FR2, det varige parforhold.

FR2: Det varige parforhold

¶11 FR1 kan opleves som "uforpligtende". FR2 er derimod en forpligtende tidslig binding. Den første adgangsbetingelse er derfor afklaringen af selve overgangen fra FR1 til FR2. Skal forholdet være varigt? Uden udtrykkelig enighed er parterne ikke kvalificeret til adgang. Dertil kommer evnen til at opretholde samtale og samarbejde, koordination af tanker og handlinger langt ind i hverdagen. Siden FR2 i modsætning til FR1 er et "samliv", fungerer intimiteten ved siden af en mængde praktiske gøremål uden særlig erotisk aura, og denne ambivalens kan føre til identitetsusikkerhed; parterne bestemmer stadig mere af hinandens identitet ved at skulle aftale og "stole på" hinandens handlinger, og den indbyrdes afhængighed[3] medfører psykologiske bindinger, der kan udarte til psykisk partnervold (pervers narcissisme, sadisme). En god portion psykisk smidighed er et adgangskrav, ved siden af en tilsvarende portion humor og barmhjertighed. FR2 er faktisk en farlig tilstand. Man kan komme til at såre hinanden til døde. Dens ophør er tilsvarende en voldsomt forstørret udgave af FR1's. Parterne bringer hinanden i fare, ofte endda livsfare, når elementær etik ikke respekteres, mens de sårede lidenskaber raser. FR2 kan imidlertid faktisk være et livsvarigt eller i hvert fald langvarigt parforhold bygget på varme gensidige følelser og aktivt venskab. Det kan i så fald også være indgangen til FR3: forældreskabet.

FR3: Forældreskabet

¶12 Når et par bliver "gravidt", står parforholdet sin prøve, som FR2 kvalificerer til, men hvortil FR1 ikke er tilstrækkelig kvalifikation (en sådan potentiel FR1-fader flygter gerne i rædsel). Børn skal have dygtige, øvede

elskende som forældre. Børn forbliver nemlig identitetsknyttet til deres forældre i mindst femten år. FR3 rekrutterer derfor fra FR2, men ikke gerne direkte fra FR1. FR3 behøver imidlertid ikke at indeholde et fastholdt FR2, idet forholdet kan forvandle sig til et samlevende venskab uden sex; men evnen til at skuldre emotionel kontakt med børn og tage ansvar for deres trivsel og integration i det omgivende sociale liv, alt imens forholdet til den fastholdte eller ikke-fastholdte partner bevares fredeligt, er en yderligere forudsætning. Vordende forældre burde derfor tegne en 15-årig ansvarskontrakt indbyrdes, snarere end en rituel og hyperbolsk, så godt som uoverkommelig, evighedskontrakt (ægteskab). Naturligvis kan brud og opbrud ikke undgås, men en udtrykkelig aftale ville som udgangspunkt forberede til det krævende (og givende) forløb. Blandt de former for misligholdelse, som desværre forekommer, må nævnes mishandling af barnet ved afstraffelse, psykisk vold og pædofili. Men når intet af den slags sker, er FR3 rigtignok en dyb og rig menneskelig erfaringskilde og et fundamentalt aspekt af tilværelsen. Når ansvarlighedskontrakten udløber, er parterne "frit stillet"; det betyder ofte, at tilværelsens frihedsrum bliver redefineret. Man får "andre interesser"; men en tilværelse består altid af frihedsrum, dvs. der er altid et eller andet, man kan og vil, så længe psyken tillader deltagelse i samfundslivet, andre menneskers liv.

Noter

1. Der er ofte luft i vores forestillinger om frihed. Man kan være "fri som en fugl" snarere end som en skildpadde. Det er formentlig luftrummet, der giver os denne kropslige følelse af ikke at være i påtvunget nærkontakt med andre legemer. Man kan sammenligne med: "Som en fisk i vandet" – her er det behændigheden, der betones, ikke friheden. Derfor får vi ikke: "Fri som en fisk", trods allitterationen.

2. Seksuelle følelser determineres af bl.a. kønsidentiteten. Mennesker er vel at mærke udstyret med dobbelt kønsidentitet, nemlig *fysiologisk* og *mentalt*. Begge er biologisk givne, i den forstand at vi fødes med et *bio-kropsligt* køn, maskulint eller feminint, men desuden gennem barndom og ungdom udvikler et *bio-mentalt* køn (af grammatiske grunde også kaldet *genus*), som enten er homo-, hetero- eller pan-seksuelt (dette er vel at mærke lige så meget "skæbne" som det bio-kropslige køn); desuden kan det bio-mentale køn være identisk med det bio-kropslige eller være det modsatte: mandekrop med kvindesind, kvindekrop med mandesind. Hvilket matematisk set giver hvert individ seks elementære identitetsmuligheder for hvert bio-kropslige køn, det vil sige i alt tolv elementære biologiske muligheder. Det undrer mig, at genus- og kønsforskere ikke betoner det mentale køns biologiske status: Det er ikke en identitet, man "vælger", således som f.eks. rigide, ortodokse katolikker tror, men et erotisk "selv", man får udleveret af sin egen dobbelte biologi og er henvist til at opdage. Kønsdualiteten (det fysiologiske/det mentale køn) er måske vanskelig at acceptere rent filosofisk? At også vores sind er biologisk determineret? Hvis det ikke var det, ville vi heller ikke kunne lære eller tilegne os sprog.
3. Psykisk afpresning er således meget almindelig; Man truer med brud og stiller arbitrære betingelser: "Du er ingenting uden mig. Men hvis jeg skal blive sammen med dig, skal du ..." Virkningen afhænger naturligvis af modtagerens identitetsbinding til den talende. Magtspillet i parforhold er langt værre end i det blotte seksuelle samkvem. De psykiske skader påført ved ukvalificeret og langvarig FR2 er undervurderede.

Videnskab og politik

Henrik Kaare Nielsen

22. juni 2021

Den 1. juni 2021 vedtog et stort folketingsflertal bestående af de fleste borgerlige partier samt Socialdemokratiet en udtalelse henvendt til de danske universiteters ledelser. Heri understreges Folketingets forventning om, at universitetsledelserne sikrer, at den videnskabelige selvregulering fungerer, at forskere ikke producerer politik forklædt som videnskab, samt at det ikke er muligt for forskere systematisk at unddrage sig legitim videnskabelig kritik.

¶2 Udtalelsens formuleringer forekommer for en umiddelbar betragtning ukontroversielle – bortset fra, at de uden dokumentation insinuerer, at universiteternes ledelser ikke har levet op til disse indlysende forpligtelser, og at en politisk formaning derfor er på sin plads. Men set i sin kontekst udgør udtalelsen kulminationen på flere måneders politisk debat om såkaldt "politiserende" og "aktivistisk" forskning. Her har især politikere fra Liberal Alliance og Dansk Folkeparti generaliserende anklaget forskning i køn, migration og kolonialisme for at være uvidenskabelig og politiserende samt argumenteret for, at de forskningscentre og uddannelser, hvor denne type faglighed dyrkes, bør nedlægges. Det er på denne kontekstbaggrund vanskeligt at forstå Folketingets udtalelse som andet end en tilslutning til denne politisk motiverede inkriminering af bestemte forskningsområder og -miljøer.

¶3 Både før og efter vedtagelsen af denne udtalelse har officielle universitetsrepræsentanter og menige forskere taget til genmæle og pointeret, at universiteternes autonomi og forskningens frihed er garanteret i universitetsloven; at det videnskabelige samfunds egne kontrolmekanismer er fuldt tilstrækkelige til at tackle eventuelle problemer; at politikernes aktuelle kritik er helt ude af proportion med de angivelige problemer, den adresserer; samt at politikernes direkte udhængning af specifikke forskningsfelter og -miljøer repræsenterer et illegitimt politisk anslag

mod forskningsfriheden. Endvidere gøres det gældende, at denne indblanding er decideret kontraproduktiv, idet den snarere vil bidrage til at fremme en underdrejet frygtkultur blandt forskerne end den åbne debatkultur, politikerne efterlyser.

¶4 Bag disse medievirksomme positioneringer gemmer der sig imidlertid mere omfattende og principielle konflikter med hensyn til videnskabens samfundsmæssige status og rolle i forhold til den politiske proces. Den følgende fremstilling forsøger derfor at belyse denne konkrete, aktuelle strids problemstillinger i et større historisk-teoretisk perspektiv.

Videnskabelig og politisk diskurs

¶5 FORHOLDET MELLEM POLITIK OG VIDENSKAB HAR VÆRET KOMplekst i hele det moderne samfunds epoke. Der er i udgangspunktet tale om to distinkte, uddifferentierede diskurser, der skaber betydning og handlingsscenarier på hver sine præmisser – men som i den sociale praksis til stadighed danner dynamisk kontekst for hinanden og undertiden intervenerer i hinandens diskursive domæner.

¶6 Den politiske diskurs er rettet mod kampen om magten i samfundet og de hertil hørende konflikter om fordelingen af ressourcer og livmuligheder. Derudover er horisonten for den politiske proces kendetegnet ved formålsrationalitet og et stramt tidsregime: Der skal forhandles kompromiser, dannes alliancer, træffes beslutninger, indgås internationale aftaler, lægges strategi for næste valg etc. Udfordringen er med andre ord konstant at være målorienteret og kæmpe med andre aktører om at bestemme rammerne for den samfundsmæssige praksis og betydningsdannelse i form af formaliserede politiske beslutninger og lovgivning. Politisk diskursiv praksis står endvidere i et principielt legitimationsforhold til den løbende offentlige meningsdannelse, herunder mere eller mindre flygtige folkestemninger, samt samfundets erfaringsbaserede politiske kultur.

¶7 Den videnskabelig diskurs har derimod den kompromisløse, aldrig afsluttede produktion af ny viden som sit omdrejningspunkt. Universiteternes forskning er i denne basale forstand at betragte som samfundets laboratorium for eksperimenterende skabelse og afprøvning af nye ideer og erkendelser. Den lejlighedsvise formulering af vilde ideer, der i enhver anden diskursiv kontekst ville fremstå som rabiate udskridninger eller blot som syret hjernespind på frihjul, er både uundgåelig og nødvendig i dette laboratoriearbejde: Vilde ideer udvider det fælles refleksionsrum, og undertiden viser de sig sågar at holde stik og føre til forskningsmæssige gennembrud. Men selvom de oftest ender med at blive forkastet eller modificeret til ukendelighed, har den kritiske diskussion af dem ikke desto mindre bidraget til at kvalificere den videre videnskabelige proces. Her er således i udgangspunktet tale om et frirum for tænkning, hvor praksis ikke er forpligtet på eksterne formål og tidsregimer; horisonten for betydningsdannelse er principielt åben, og forskningsprocessens resultater skal udelukkende kunne legitimere sig over for den faglige offentlighed og dennes videnskabelige standarder, herunder krav om redelig og metodisk gennemskuelig omgang med empiri, kritisk dialog med den faglige tradition, fornuftsbaseret argumentation og fagfællebedømmelse.

¶8 I det moderne samfunds selvforståelse er det en hovedpointe, at det netop er i kraft af sin autonomi, at den videnskabelige diskurs kan skabe erkendelser, der rækker ud over dagen og vejen og kan bidrage til samfundsmæssig selvrefleksion og oplyst nytænkning i almenhedens perspektiv, som ellers ikke ville have fundet sted – eller som kun ville være blevet realiseret i fragmentariske former i regi af virksomheders, ministeriers, interesseorganisationers, tænketankes og civilsamfundsorganisationers partikulære og målorienterede vidensudvikling.

Diskursive interventioner

¶9 SOM NÆVNT ER REALITETEN I MODERNITETENS SOCIALE PRAKSIS imidlertid, at den politiske og den videnskabelige diskurs danner kontekst for hinanden og løbende søger at intervenere i hinandens betydningsdannelser: Forskere kritiserer vidensgrundlaget for konkrete politiske beslutninger, påpeger sandsynlige utilsigtede effekter af politiske initiativer eller introducerer helt ny viden, som efter forskernes mening omkalfatrer den hidtidige politiske dagsorden på det givne felt. Men den politiske proces tager vel at mærke disse interventioner til sig på sine egne præmisser: Den viden, der er kompatibel med den politiske konsensus, de gældende politiske prioriteringer, styrkeforhold og kompromisdannelser, indarbejdes i beslutningsprocessen – resten arkiveres lodret. Tilsvarende artikulerer det politiske system til stadighed forventninger til forskningen om at levere resultater, der er anvendelige i den politiske praksis, hvilket den videnskabelige praksis engagerer sig i på sine egne diskursive præmisser, hvor det giver videnskabelig mening – og ellers forbigår i tavshed.

¶10 Disse gensidige interventioner og grænsedragninger på tværs af diskursive domæner har spillet en central rolle i den moderne samfundsudvikling, og de er på ingen måde problematiske i sig selv – tværtimod kan de udfordre og stimulere domænernes selvregulering og tilføre dem vigtige dynamikker og vidensressourcer. Men en sådan produktiv udveksling forudsætter, at de respektive domæners diskursive autonomi kan holde stand imod interventionens eksterne pres, og at det givne domæne fortsat har albuerum til at skabe betydning på egne præmisser – og denne forudsætning har været i skred i en årrække.

¶11 Den aktuelle kontrovers, hvor politiske aktører gør krav på ikke blot at bestemme, hvilken videnskabelig viden den politiske proces kan eller skal bruge til noget (hvilket ville være helt legitimt), men langt mere vidtgående at afgøre, hvad der per definition er rigtig videnskab, er et tilspidset eksempel på dette skred. Her kan man tale om en genuin, aktivi-

stisk politisering af videnskaben i betydningen, at den videnskabelige diskurs' autonome betydningsdannelse helt tilsidesættes og erstattes af politisk definerede interesser i, hvad der skal have gyldighed som kvalificeret viden.

¶12 Det er her vigtigt at have in mente, at politisk diskursiv praksis nyder den særstatus, at det er den, der organiserer og formaliserer magten i samfundet og dermed definerer rammerne for andre diskursive praksisser. Folketingsvedtagelsens formalisering af de aktivistisk politiserende politikeres intervention i videnskabens domæne rummer således tillige et moment af magtdemonstration.

Strukturelt politiseringspres

¶13 DEN BREDERE BAGGRUND FOR SKREDDET SKAL SØGES I DE SENESTE årtiers globaliseringsproces og nationalstaternes forsøg på at omstille sig til en ny rolle som garant for det nationale erhvervslivs internationale konkurrenceevne. Ud over løbende at optimere internationale handelsrelationer og scanne verdensmarkedet for lukrative indsatsområder for den nationale kapital, har den konkurrencestatslige strategi hovedsagelig bestået i at reorganisere og trimme det nationale samfund i sin helhed til at matche og understøtte erhvervslivets strategiske behov i den internationale konkurrence: Infrastruktur, teknologiudvikling, beskatningsniveau, arbejdsudbud, arbejdsproduktivitet, offentligt udgiftsniveau, forskning, uddannelse, kulturliv, folkesundhed, idrætsliv – alt sammen er det i løbet af de seneste årtier blevet reformeret gennemgribende med henblik på at blive funktionelle aktiver for den nationale konkurrencestat.

¶14 Som det kom eksplicit til udtryk i daværende forskningsminister Helge Sanders opsigtsvækkende krav om kortere vej "fra tanke til faktura",[1] har denne udvikling medført et markant stigende politisk pres på forskningen for at levere viden, der på den ene eller den anden måde kan demonstrere nytteværdi i det konkurrencestatslige scenarium.

Forskningsbevillingerne går derfor hovedsagelig til politisk prædefinerede strategiske satsninger samt til teknisk-naturvidenskabelig og sundhedsvidenskabelig grundforskning, mens humanistisk og samfundsvidenskabelig grundforskning udsultes og animeres til at omstille sig til at tænke i umiddelbare nyttekategorier.

¶15 Der er vel at mærke ikke i sig selv noget i vejen med, at forskning relaterer sig til samfundsmæssige forhold og udfordringer, men det er afgørende, at dette sker med udgangspunkt i den videnskabelige diskurs' erkendelsesinteresser, problemdefinitioner og principper for skabelse af viden – og denne præmis bliver i tiltagende grad vanskelig at opretholde. Relevanskriterierne for, hvad politikernes strategiske satsninger definerer som samfundsnyttigt, er ikke til forhandling, og jo større dele af forskningen der orienterer sig i denne retning, desto trangere kår får den videnskabelige autonomi og den kritiske faglige offentlighed.

¶16 Det ultimative perspektiv i denne udvikling er, at den videnskabelige diskurs ikke længere vil være i stand til at skabe betydning og ny viden på egne præmisser, og at videnskabens diskursive domæne dermed vil ophøre med at eksistere som særskilt samfundsmæssigt praksisfelt. Den samfundsmæssigt organiserede vidensproduktion vil så i stedet som helhed være henvist til at udspille sig i regi af det målrationelle, instrumentelle nytteparadigme, som er velkendt fra industriens, interesseorganisationernes, centraladministrationens og diverse tænketankes udvikling af ideer. Den åbne, eksperimenterende afprøvning af radikalt nye tanker samt den kritiske refleksion af forholdet mellem den videnskabelige viden og samfundets almene vel vil ikke længere være institutionelt garanteret.

¶17 Helt så langt er vi ikke endnu, men det står allerede klart, at videnskabelige gennembrud af den kaliber, som f.eks. en Niels Bohr, en Louis Hjelmslev, en Inge Lehmann eller en Jens Christian Schou præsterede, ville være helt umulige at opnå på de gældende vilkår for videnskabeligt arbejde. Det politiske pres for umiddelbar, kortsigtet nytteværdi under-

graver med andre ord den videnskabelige diskurs' autonome udfoldelsesmuligheder og dermed dens evne til at skabe radikalt ny viden og bidrage til langsigtede, kvalitative nyudviklinger, som vi ikke anede, at vi havde brug for.

¶18 Det er uvist, om det politiske systems aktører er klar over rækkevidden af de samfundsskadelige implikationer i dette massive diskursive pres, men faktum er under alle omstændigheder, at presset støt og roligt forstærkes i kraft af politiseringen af de institutionelle rammer for forskningen og tvinger større og større dele af forskersamfundet til at tænke i nyttekategorier. De senere års skandaler, hvor eksterne partsinteresser har fået indflydelse på forskningsresultater, er tydelige symptomer på denne udvikling.

¶19 I dette større perspektiv er folketingspolitikeres aktuelle indblanding i, hvad der skal have gyldighed som rigtig videnskab, blot en krusning på overfladen – men alligevel en signifikant og ildevarslende krusning, for så vidt som der ikke som hidtil er tale om et politiseringspres, der opererer via strukturelle rammer og økonomiske incitamenter, men derimod om en eksplicit, indholdsmæssig intervention, der sætter navn og adresse på den politisk uønskede forskning og truer den med nedlæggelse. Helt spektakulært bliver det så, når en sådan illegitim intervention sanktioneres af en folketingsvedtagelse – også selvom denne i sig selv er indholdsmæssigt ukontroversiel.

¶20 Så længe universitetsloven – i overensstemmelse med hele den moderne universitetstradition – garanterer videnskabens autonomi, forskningens frihed og det videnskabelige samfunds selvregulering, må det fastholdes, at det er det videnskabelige samfund og kun dette, der afgør, hvad der gælder som videnskabeligt kvalificeret viden. Politikere kan helt legitimt kritisere den viden, forskere skaber, i et politisk relevansperspektiv og frit vælge, om de vil benytte sig af den eller ej. Men de kan ikke med nogen legitimitet gøre krav på at afgøre spørgsmålet om

dens videnskabelighed og dermed bestemte forskningstypers eksistensberettigelse. Det kan kun det videnskabelige samfund.

Videnskabsinterne forhold

¶21 LØFTER DET VIDENSKABELIGE SAMFUND SÅ DEN OPGAVE? JA, DET gør det, men med stor træghed og langmodighed – og sådan er det også nødt til at være. Mens det i den politiske diskurs er nærliggende at foretage hurtige nyttevurderinger og udvælge den viden, der for en umiddelbar, pragmatisk betragtning forekommer brugbar, maler videnskabens mølle langsomt og grundigt, den er kun forpligtet på kompromisløs sandhedssøgen, og dens proces implicerer altid gensidig kritik, uenigheder og konflikter mellem en mangfoldighed af videnskabeligt anerkendte paradigmer, skoler og traditioner.

¶22 Det er en proces, der aldrig ender, men som vi undervejs stille og roligt bliver klogere af. Set i dette overordnede perspektiv vil de ideer, som for dele af forskersamfundet i udgangspunktet fremstår som vilde og mere eller mindre fornuftsstridige, efterhånden enten overbevise tvivlerne og blive accepteret som gyldig, ny viden, undergå kritisk bearbejdning og i modificeret skikkelse blive indarbejdet i eksisterende, anerkendte vidensregimer – eller glide ud i glemslen, fordi de viste sig ikke at have videnskabelig bærekraft.

¶23 Denne proces kan tage lang tid, og dens træghed vil ofte blive forstærket af den sociale sammenhængskraft i det forskningsmiljø, der identificerer sig med en given idé. Her kan der periodisk udvikle sig "videnskabelige ekkokamre", som forekommer immune over for kritik fra det øvrige forskersamfund. En sådan udvikling kan være frustrerende at være vidne til, men den er et element i forskersamfundets dynamik, som ikke er til at komme uden om. Hvis nye ideer skal videreudvikles og afprøves, kræver det et dedikeret forskermiljø, der tror på og brænder for sagen, og det kan i en periode være nødvendigt at arbejde i et lukket rum, hvor en tanke uforstyrret kan sættes på spidsen og tænkes radikalt

til ende. Problematisk bliver det først, hvis døren forbliver lukket for kritik udefra, og forskningsmiljøet forvandler sig til en bekendende menighed, der kun taler med sig selv. Der er ingen tvivl om, at tendenser af denne art undertiden opstår, men den historiske erfaring er, at de på et tidspunkt enten åbner sig for kritisk dialog eller går i opløsning af sig selv.

¶24 Undtagelsen fra denne regel er, hvis der er tale om ideer, der er umiddelbart kompatible med politikernes, forvaltningens eller erhvervslivets dagsordener, og som via denne videnskabseksterne opbakning kan etablere sig i en samfundsmæssig og institutionel magtposition. I sådanne tilfælde kan kritik-immune ekkokamre være endog særdeles levedygtige. Det gælder f.eks. den strømning, der længe har været dominerende i statskundskabsfaget, som både i sin forskning og i sin uddannelse af samfundets indflydelsesrige stab af forvaltere baserer sig på *rational choice*-teoriens radikalt primitive forståelse af mennesket som et udelukkende egennyttemaksimerende væsen. Her er der i den videnskabelige offentligheds forstand tale om et gedigent ekkokammer, men det er stort og magtfuldt, og det nyder anerkendelse og opbakning fra det politiske liv, forvaltningen og erhvervslivet, så videnskabelig kritik af de teoretiske grundantagelser repræsenterer ikke nogen opmærksomhedskrævende udfordring. Et lignende billede tegner sig på den økonomiske videnskabs område, hvor de neoliberalistiske ideer, der har støbt kuglerne til den politiske proces, der har ledt os ind i både finanskrise og klimakrise, fortsat nyder tilstrækkelig opbakning fra erhvervsliv, politik og administration, til at de i praksis gælder som uanfægtelige. Her kan den videnskabelige kritik og diskussionen af mulige teoretiske alternativer tilsyneladende ligeledes helt legitimt ignoreres.

¶25 Som det fremgår af de sidstnævnte eksempler, udfolder den videnskabelige diskurs sig ikke kun i åndens rige. Den er i høj grad vævet sammen med institutionelle magt-, ressource- og prestigekampe og for den enkelte forsker endvidere med konkurrence om stillinger og karrieremulighe-

der. Denne dimension af interessekamp og de hertil hørende styrkeforhold kan undertiden øve en ikke ubetydelig indirekte indflydelse på, hvilke ideer der opnår de bedste muligheder for at blive videreudviklet – uden garanti for, at det i et større perspektiv nødvendigvis er de fagligt set mest kvalificerede, der tilgodeses.

¶26 Hertil kommer de akademiske modestrømninger som jævnligt opdukkende faktorer i den videnskabelige praksis. Her fusionerer unge forskergenerationers karriereaspirationer og behov for at markere forskel og distance til ældre generationers etablerede faglighed undertiden med bredere filosofiske, æstetiske eller politiske opbrud i tidsånden. De ideer, der formuleres på baggrund af en sådan fusion – hvad enten det drejer sig om gedigent nye eller om repremierer på historisk velkendte ideer – virker identitetsstiftende for nye faglige miljøer og kan i denne proces opnå en stærk kultværdi for de deltagende, hvorfor ekkokammereffekten typisk vil være stor.

¶27 Som andre typer af modestrømninger løber også de akademiske tør for dynamik, når de ikke længere er i stand til at etablere en fascinerende og prestigegivende forskelsmarkering i forhold til konteksten, og de oprindeligt identitetsstiftende ideer indgår herefter på lige fod med alle andre ideer i den løbende kritiske debat. Her vil det vise sig, at nogle af de tidligere kultideer er langtidsholdbare uden for ekkokammeret, andre vil skulle bearbejdes kritisk for at give mening på mindre højstemte vilkår, og atter andre må køres ud på historiens mødding til alle de andre døgnfluer.

Aktuelle problemer?

¶28 DE IDENTITETSPOLITISKE STRØMNINGER, DER HAR FORANLEDIGET den aktuelle strid, er i realiteten et ganske sammensat felt, hvis nuancer har været underbelyst i det billede, de politiske interventionister har tegnet i offentligheden. Men for en samlet betragtning kan de klassificeres som tidsåndsbårne modestrømninger, som disse blev karakteriseret

ovenfor, og som sådanne vil de uundgåeligt miste pusten på et tidspunkt og blive til noget andet – eller gå helt i opløsning. Meget vil her endvidere afhænge af udviklingen i og den politiske opbakning til de antiracistiske, køns- og seksualitetspolitiske m.m. sociale bevægelser, som udgør vigtige samfundsmæssige referencepunkter for disse akademiske positioner.

¶29 Som det ofte er tilfældet med akademiske modestrømninger, rummer også disse et aspekt af vilde ideer: De er eksponenter for en stærkt højnet retfærdighedssans og en ny sensibilitet for ulighed og diskrimination af enhver art, og de bringer interesser og behov, der hidtil har været marginaliseret, for dagens lys og giver dem mæle. Heri ligger et indlysende og vigtigt demokratisk potentiale og en tiltrængt udvidelse af både den akademiske og den politiske debat. Men samtidig rummer den akademiske identitetspolitik også tendenser, der forekommer stærkt betænkelige i såvel et videnskabeligt som et demokratisk perspektiv, hvis de forstørres op i samfundsmæssig skala. Eksempelvis tenderer megen identitetspolitisk tænkning til at forskyde forståelsen af både videnskabelig og demokratisk legitimitet fra spørgsmålet om, hvad der bliver sagt, og hvilke argumenter der præsenteres, til spørgsmålet om, hvem der taler, og vedkommendes gruppetilhørsbetingede adkomst til at udtale sig. Det er med andre ord den kollektive subjektposition som sådan og de omfattede kollektive subjekters affektive berørthed, der autoritativt afgør, hvad der er legitimt.

¶30 Men på trods af disse betænkelige træk synes der i en dansk akademisk kontekst indtil videre ikke at være grund til stor bekymring. De identitetspolitiske strømninger har også produktive effekter, for så vidt som de sætter væsentlige spørgsmål om ulighed og diskrimination på den faglige dagsorden, og livtaget med deres problematiske men udfordrende problemdefinitioner vitaliserer den bredere akademiske offentlighed og udvider og nuancerer dens horisont.

¶31 Strømningerne har heller ikke indtil videre antaget et omfang som i USA og Storbritannien, hvor *cancel culture* og andre identitetspolitiske magtteknikker til undertrykkelse af en fri og åben debat synes at høre til dagens uorden. Men så meget desto større grund er der for den danske akademiske selvregulering til at have et vågent øje for, om disse strømninger primært forbliver afgrænsede ekkokamre, eller om de med tiden breder sig koloniserende ud over den videnskabelige debat som helhed. I sidstnævnte tilfælde vil universitetsledelserne skulle på banen. Det vil stadig ikke være et anliggende for politikerne – selvom de naturligvis er velkomne til at have en mening om det.

Armslængde i begge retninger

¶32 AFSLUTNINGSVIS EN YDERLIGERE NUANCERING OG PRÆCISERING af forholdet mellem videnskab og politik: Værdifri videnskab findes ikke. Internt i den videnskabelige proces foregår der hele tiden værdimæssige afvejninger i valg af emne, forskningsspørgsmål, teori og metode, relevanskriterier, samarbejdspartnere i praksisorienterede projekter etc., og disse valg kunne i princippet være faldet anderledes ud, hvorfor der kan siges altid at være en videnskabsintern "politisk" problematik til stede.

¶33 Hvis forskningen går videre, end hvad dette almene vilkår indebærer, og søger at intervenere bestemmende i den politiske diskursive praksis, gør den sig skyldig i den samme udviskning af grænser mellem diskursive domæner som de tidligere nævnte folketingspolitikere – blot med modsat fortegn. Hvis forskere eksplicit formulerer sig ind i en målrettet politisk diskurs og tager stilling i samfundets kampe om magt og ressourcer, formulerer de sig samtidig automatisk ud af den videnskabelige diskurs og dennes autonome betydningsrum og frirum for radikale tankeeksperimenter og fagligt kvalificeret kritik. De placerer sig i politikkens diskursive felt, hvor deres indlæg – hvor fagligt kvalificeret det end måtte være – blot får status af én tilfældig politisk mening blandt alle de andre, der i

denne diskursive kontekst principielt gælder som lige så gode. I denne position inviterer man ligefrem politikere med symbolpolitisk profileringsbehov til at tage initiativer som det, der blev beskrevet indledningsvis, og man stiller sig forsvarsløst til rådighed som objekt for den diffuse vrede, der ytrer sig i shitstorme og chikane på de såkaldte sociale medier.

¶34 Armslængdeprincippet gælder naturligvis begge veje. Ligesom politikere helt legitimt kan kritisere forskning i et politisk anvendelsesperspektiv, men skal holde sig fra at blande sig i, hvad der er god videnskab, kan forskere helt legitimt kritisere det fagligt-saglige grundlag for politiske initiativer og beslutninger, påpege potentielle, ubelyste konsekvenser og fremlægge analyser, der blotlægger alternative muligheder og perspektiver. Som forskere er vi også deltagere i samfundsdebatten, men vi er det på den videnskabelige diskurs' præmisser, og vi skal ikke bilde os ind, at vi skal bestemme, hvilke beslutningsmæssige konsekvenser vores viden skal have. Det er op til den almene demokratiske debat og til syvende og sidst til den politiske beslutningsproces.

Noter

1. "Nye veje mellem forskning og erhverv – fra tanke til faktura" (Regeringen, 2003), https://ufm.dk/publikationer/2003/nye-veje-mellem-forskning-og-erhverv.

Viden og magt i det illiberale demokrati. Ni teser om videnskab og politik

Andreas Beck Holm

24. juni 2021

Man siger, at en gammel kinesisk forbandelse indledes med de ildevarslende ord "Må du leve i interessante tider". Det skulle vistnok være en skrøne, men alligevel sammenfatter udsagnet meget godt den oplevelse, man som fagfilosof står tilbage med efter foråret 2021. På den ene side er det i sandhed interessante tider, når en videnskabsteoretisk debat fylder dagsordenen i en sådan grad, at Folketinget føler sig kaldet til at give sit besyv med. På den anden side er det en forbandelse, at debatten domineres af folkevalgte dilettanter og føres på et konsekvent misforstået grundlag.

¶2 Diskussionerne handler om, hvad videnskab er og bør være, og de er rejst som en reaktion på, at liberale og konservative politikere og meningsdannere mener at vide, at visse forskere og endda hele forskningsområder ikke lever op til standarderne for god videnskabelighed. Kritikken går på, at især køns-, migrations- og Mellemøstforskningen er præget af faglige miljøer, hvor en bestemt politisk dagsorden definerer forskernes arbejde, og hvor der af samme grund i realiteten ikke bedrives forskning, men derimod politisk "aktivisme" forklædt som videnskab. Som det vil være de fleste bekendt, er det folketingspolitikerne Henrik Dahl og Morten Messerschmidt, der var initiativtagere ikke blot til debatten, men også til den folketingsvedtagelse, V137, der knæsætter denne forståelse af videnskaben.

¶3 Nu er det i sagens natur videnskabeligt uinteressant at diskutere vurderinger af fagområder, som man ikke selv har akademiske kompetencer inden for, og som kritikerne af disse fagområder afgjort heller ikke har akademiske kompetencer inden for. I stedet er det interessant at diskutere den implicitte præmis for kritikernes angreb på de nævnte forskningsfelter, nemlig at videnskab er grundlæggende kendetegnet ved at være

politisk neutral. Man kan enten objektivt, nøgternt og neutralt redegøre for verdens indretning, eller man kan lade sine undersøgelser påvirke af politiske dagsordener. Og vælger man sidstnævnte vej, bliver man "aktivist" i stedet for forsker, og ens arbejde mister enhver videnskabelig værdi. Vi har altså kendsgerninger på den ene side, holdninger på den anden, og videnskabeligheden står og falder med adskillelsen af de to.

¶4 Denne tilgang til forskningen er afgjort i overensstemmelse med udbredte fordomme om videnskab, og den kan endda hente støtte i forældede former for videnskabsteori, først og fremmest i den klassiske positivisme, ifølge hvilken videnskab er båret af en værdineutral rationalitet. Den er imidlertid også forkert. Og det siger en del, når man i en filosofisk diskussion kan tillade sig at fastslå det helt uden forbehold. I det følgende vil jeg præsentere ni teser om videnskab og politik, der hver for sig burde være nok til at undergrave den politiske kritik af videnskaben, som den aktuelle debat er båret af. "Burde", fordi kritikken vil fortsætte uanfægtet, ligegyldig hvor gode argumenter der måtte være for at afvise den som misforstået. Det er som bekendt et kendetegn ved ideologiske diskurser, at rationelle argumenter ikke bider på dem. Håbet er til gengæld, at de ni teser kan bidrage til, at fagfilosoffer kan minde sig selv, hinanden og hvem der ellers gider lytte om, at videnskab og politik de facto og med nødvendighed er uadskillelige.

De ni teser

¶5 *DEN FØRSTE TESE* ER, AT PÅSTANDEN OM, AT VIDENSKAB OG POLITIK er adskilte verdener, selv er politisk. Det er den, for så vidt som den baserer sig på en bestemt forståelse ikke blot af politik, men også af de roller, videnskab legitimt kan spille i relation til politik. Det er altså ikke sådan, at man enten er politisk "aktivist" eller også insisterer på videnskabens renhed, for begge positioner er politiske. Den videnskabsteori, der mere end nogen anden har understreget videnskabens politiske neutralitet, nemlig positivismen, er selv en god illustration, for når de

logiske positivister i 1920'erne og 30'erne insisterede på forskningens neutralitet, var det netop som et led i forsvaret for videnskaben mod ideologisk pres på den udefra, først og fremmest i Hitlers Tyskland. Af samme grund kan man heller ikke undre sig over, at de angreb på videnskaben, vi i dette forår har været vidne til, kommer fra politisk hold. Det rummer en egen ironi, at landets politikere vil sikre forskningen mod politik, men man skal nok være udstyret med et vist minimum af selvrefleksion for at begribe dette.

¶6 *Den anden tese* er, at påstanden om videnskabens politiske neutralitet er helt ude af trit med moderne videnskabsteori. Man kan her nøjes med at nævne nogle få eksempler. Et af dem er marxismen, ifølge hvilken der med nødvendighed vil være politiske interesser knyttet til såvel erkendelsen som manglen på erkendelse af det moderne samfund.[1] Et andet eksempel er Frankfurterskolen. Habermas fremhæver som bekendt, hvordan forskning altid er funderet i praktiske interesser, herunder politiske.[2] Nu er det klart, at såvel marxismen som Frankfurterskolen er venstreorienterede teoridannelser, men man kan også finde det samme argument hos videnskabsteorier, der ikke er venstreorienterede, eksempelvis pragmatismen. For de klassiske pragmatikere som eksempelvis Dewey er det selvindlysende, at formålet med videnskab er at gøre verden og samfundet til et bedre sted, hvilket naturligvis er en politisk målsætning.[3] Ikke engang Karl Popper, hvis videnskabsteoretiske forfatterskab ellers havde til formål at afvise marxismen som pseudovidenskab, brugte det som argument, at der var tale om "politisk aktivisme" snarere end forskning – hans argument var derimod som bekendt marxismens manglende falsificerbarhed.[4]

¶7 *Den tredje tese* er, at forskning inden for en lang række områder i human- og samfundsvidenskaberne altid har været opdelt i skoler, der følger bestemte politiske ideologier. Og det har aldrig forhindret de pågældende videnskaber i at producere fremragende resultater. Opdelingen i politisk-ideologiske skoler er med andre ord ikke et pro-

blem – tværtimod tillader den de enkelte skoler at skrive sig op mod hinanden. Det bedste eksempel er her den neoklassiske tradition inden for de økonomiske videnskaber, der er udtalt liberal i sin forståelse af individ og samfund. Det er klart, at der også er eksempelvis en marxistisk tradition her, men hele vejen op gennem det 20. århundrede har den neoklassiske skole været dominerende. Man kunne naturligvis nævne andre eksempler; også i filosofiens egen verden er det således velkendt, at liberalismen er dominerende på det felt, der er den politiske filosofi, selv om der naturligvis her tillige findes andre traditioner. Alligevel er den neoklassiske økonomi uden tvivl det bedste eksempel, hvis man gerne vil demonstrere hulheden og hykleriet i den politiske kampagne mod videnskaberne. For ingen politisk informeret videnskab har så massive og konstante realpolitiske og ideologiske virkninger som netop den, og alligevel er det ikke de økonomiske institutter, politikerne kræver nedlagt. En fællesnævner for de videnskaber, der kritiseres, er til gengæld, at forskerne er fremkommet med vurderinger, som Folketingets flertal er uenig i. Hvilket selvsagt ikke er tilfældigt og i øvrigt refererer tilbage til den første tese ovenfor.

¶8 *Den fjerde tese* er, at forholdet mellem videnskab og politik er meget mere komplekst, end kritikerne forestiller sig. Forestillingen synes at være, at der er en direkte oversættelighed mellem politiske positioner i videnskaberne og politiske positioner i praktisk politik. Der er imidlertid næppe noget 1:1-forhold mellem forskernes arbejde inden for rammerne af bestemte politisk definerede traditioner på den ene side og deres personlige politiske engagement på den anden side. For nu at tage det eksempel, jeg nævnte lige før, er der ingen grund til at tro, at alle dem, der arbejder inden for liberal politisk filosofi også stemmer liberalt, for mens praktisk politik skifter fra det ene partiprogram til det næste, er teoretiske positioner typisk kendetegnet ved en højere grad af stabilitet over tid – hvilket ikke gør dem mindre politiske.

¶9 *Den femte tese* er, at forholdet mellem forskning og politik er meget mere dynamisk, end kritikerne forestiller sig. Det, som den ene dag forstås som helt upolitisk, kan den næste blive opfattet som ekstremt politisk. Politiseringen af videnskaben kommer med andre ord ikke alene fra den selv, men i mindst lige så høj grad fra samfundslivet. Allerede for 80 år siden tematiserede den amerikanske videnskabssociolog Robert Merton, hvordan videnskab, der har konsekvenser for fordelingen af magt og rigdom mellem grupper i samfundet, vil blive set som politisk, også selv om politiske forandringer aldrig var denne videnskabs mål.[5] Det eksempel, Merton bruger, er de videnskabelige landvindinger, der muliggjorde den industrielle revolution; indførelsen af industriproduktion gjorde nogle grupper velhavende, men fjernede livsgrundlaget for andre, og gjorde derfor, at denne sidste gruppe kom til at se videnskaben som en fjendtlig politisk magt. Men vi kan også nævne mere aktuelle eksempler. For to år siden ville ingen have anset forskning i epidemiologi for at være politisk. Nu får forskerne imidlertid dødstrusler, fordi omstændighederne har ændret sig sådan, at deres faglige anbefalinger har direkte politisk betydning – betydning for, hvad der må åbne hvornår osv. Her er videnskaben den samme, men den er af omstændighederne blevet politiseret.

¶10 I forlængelse heraf er min *sjette tese*, at politisering af videnskaberne i mindst lige så høj grad kommer fra det omgivende samfund som fra forskningen selv. Her er det oplagte eksempel en af de videnskaber, som politikerne netop angriber. Gennem de seneste årtier har holdningen til og diskurserne om migration og udlændinge i Danmark ændret sig så dramatisk, at forskning, der tidligere ville blive set som apolitisk – og som stadig vil blive set som sådan i de fleste andre lande – pludselig bliver opfattet som ekstremt politiserende. Forklaringen er ikke, at forskningen er blevet aktivistisk, men at politikken er blevet ekstremistisk. Og det provokerer åbenbart nogle politikere, at forskningen ikke har rykket

sig sammen med politikken – hvilket jo i sig selv er en meget problematisk holdning.

¶11 *Den syvende tese* er, at den stadig større rolle, som vidensdeling og myndighedsbetjening spiller i forskningen i sig selv giver videnskaben en politisk rolle, som ikke udspringer af forskernes behov for at politisere, men derimod af det politiske systems ønske om at trække på videnskabelig viden. Det er en udvikling, der kun er blevet styrket af de seneste årtiers fokus på evidensbaseret politik,[6] og som ligefrem inviterer til sammenstød mellem en politisk og en akademisk elite, sådan som historien om den meget omtalte rapport fra RUC til integrationsministeriet sidste efterår eksempelvis illustrerer det. Også her er pointen med andre ord, at videnskaben spiller en vigtig politisk rolle – og at det er politikerne selv, der ønsker, at den skal spille en sådan rolle.

¶12 *Den ottende tese* er, at forskere de facto i århundreder har blandet sig i politik, og at de vel at mærke har engageret sig politisk i deres egenskab af forskere. Det er ikke noget, der pludselig er kommet ind på universiteterne på grund af "*woke* aktivister", og det er ikke noget, der har skadet forskningens kvalitet. Forskerne har endvidere blandet sig på tværs af videnskabsgrene. Inden for den politiske filosofi gælder det en perlerække af de største filosoffer i historien, eksempelvis Locke, Marx og Mill. Inden for sociologien er Max Weber et godt eksempel – han startede ligefrem sit eget parti. Og den måske største videnskabsmand herhjemme nogensinde er endnu et eksempel. For Niels Bohr var i sine forsøg på at undgå et atomkapløb også i den grad en politisk aktivist, og hans indsats var med til at lægge grunden til det, der i dag er Det Internationale Atomenergiagentur. Hans aktivisme fandt ikke sted uafhængigt af hans videnskabelige virke, tværtimod var det i kraft af dette virke, han for det første fik adgang til præsidenter og premierministre og for det andet besad den faglige indsigt, der fik ham til at råbe offentligheden op.

¶13 Eksemplet med Niels Bohr inviterer ligefrem til anvendelsen af den floskel, at det foregående jo ikke ligefrem er atomfysik. Faktisk burde det

være ret åbenlyst for enhver, der vil ulejlige sig med at reflektere bare en lille smule over spørgsmålet om videnskab og politik. Men når det nu er tilfældet, hvorfor fremturer politikerne så alligevel i deres angreb på videnskaben? En del af svaret på det spørgsmål findes sandsynligvis i min *niende og sidste tese*, nemlig at "højreorienteret" eller systembevarende forskning generelt går under radaren, fordi den ikke stikker ud fra de dominerende diskurser i samfundet. Det er venstreorienterede forskere, der provokerer, fordi de siger noget andet end det, vi er vant til og forventer. Og så opstår det falske narrativ, at det alene er venstreorienterede forskere, der politiserer en videnskab, der i sig selv er neutral.

Humaniora og den falske evidens

¶14 DET ER VIGTIGT AT UNDERSTREGE, AT OVENSTÅENDE IKKE ER ET argument for, at videnskaben skulle være ufejlbarlig eller for den sags skyld holde et højt ensartet kvalitetsniveau. Tværtimod vil forskningen uundgåeligt undertiden bevæge sig ad forkerte spor. Vi har et samfund, der følger videnskaberne og har brug for at lytte til dem, ikke fordi de aldrig kan tage fejl, men fordi de uden sammenligning er det bedste redskab, vi har at navigere efter. Videnskaberne har i *peer review*-systemet deres egen kvalitetssikring, som heller ikke er perfekt, og som derfor ikke kan udelukke, at forskningen griber fejl. Det er til gengæld afgjort ikke et alternativ, at man fra politisk hold går ind og korrigerer forskningen, for al historisk erfaring (og, fristes man til at tilføje, almindelig sund fornuft) viser, at når politiske dagsordener kommer til at definere videnskabelig lødighed, ødelægges videnskaberne umiddelbart. I stedet har det historisk set vist sig, at videnskabernes fejlskud med tiden er blevet luget ud. Tilgange og skoler, der ikke holder niveau, forsvinder efterhånden af sig selv i en form for naturlig selektion. Det er klart, at der kan gå lang tid, men i modsætning til politikernes er videnskabens tidshorisont også meget lang. Til gengæld rummer de ni teser et andet argument, nemlig at der er en asymmetri mellem videnskab og politik i den forstand, at

mens det som sagt er utilstedeligt, at politikerne griber ind i forskningen, er det fuldstændig meningsløst at kræve, at forskningen skal være apolitisk. Hvorfor respekterer politikerne ikke denne asymmetri? Det er der flere grunde til; fællesnævneren for de to første er, at politikernes ageren hænger umiddelbart sammen med det særlige felt, der angribes, nemlig videnskaberne om mennesker, samfund og historie.

¶15 For det første handler human- og samfundsvidenskaberne i høj grad om netop samfundet, og derfor er vejen fra videnskab til politik kortere end i mange naturvidenskabelige fag. Hvad man siger i migrations- eller kønsforskning, kan ofte umiddelbart oversættes til politiske anbefalinger, og det gælder ikke på samme måde forskning i astrofysik eller biokemi. Af samme grund er det også karakteristisk, at de naturvidenskaber, der så alligevel undertiden opstår politisk polemik omkring, er dem, der deler dette karakteristiske træk, at der er relativt kort fra videnskabelig undersøgelse til politisk anbefaling – eksempelvis agrobiologi eller klimavidenskab.

¶16 For det andet lider de humanistiske videnskaber under det, man kan kalde falsk evidens. Mange tror, at det er intuitivt indlysende, hvad eksempelvis køn er, og at de må være i stand til at bedømme kønsforskernes arbejde, fordi de selv er udstyret med et køn. Når humanistiske forskere så siger noget om emnet, som for lægfolk lyder mærkeligt eller urimeligt, finder de det voldsomt provokerende. De forstår ikke, at det sådan set er meningen at det, som forskere kommer frem til efter årtiers systematiske undersøgelser, skal lyde mærkeligt og urimeligt for personer uden særlig viden på feltet. Var det ikke tilfældet, ville der ikke være nogen grund til at have videnskab. De færreste lægfolk er så indbildske, at de vil gøre sig til dommer over forskning i biokemi eller partikelfysik, men det samme forbehold har man desværre ikke over for de humanistiske fag. Her er det videnskabelige samfund nødt til at insistere på, at forskning er noget andet end reality-tv. Den er elitær. Det er med andre ord faktisk meningen, at man ikke skal forstå videnskab, hvis man ikke

har gjort en grundig og ihærdig indsats for at sætte sig ind i den, eller hvis man ikke har evnerne til at forstå den. Det er et budskab, der provokerer, når videnskabens kontekst er et samfund præget af en altomfattende realitykultur, men det er et budskab, det som sagt er nødvendigt at insistere på.

¶17 En tredje årsag skal til gengæld findes uden for videnskaben selv, nemlig i den politiske kultur. Forskningsfrihed er et kerneelement i et frit samfund. Det har der historisk været en stor forståelse for i et politisk system, der definerede sig i modsætning til Sovjetunionens stalinisme og Hitlertysklands nazisme. Disse modsætningsforhold eksisterer ikke længere, hvilket kan være med til at forklare fremkomsten af illiberale strømninger inden for rammerne af det liberale parlamentariske demokrati gennem de seneste årtier. De aktuelle politiske angreb på forskningen kan udlægges som et eksempel på en sådan strømning. Den politiske elite har ikke længere nok i at have magt, den vil også have ret. Og den forstår ikke, at den i sit angreb på videnskaberne undergraver ikke blot tilliden mellem videnskab og samfund, ikke blot den frie forskning og det frie samfund, men i sidste ende også sin egen legitimitet, der netop afhænger af dette frie samfund.

Next stop Budapest?

¶18 SKRÆKSCENARIET PÅ LÆNGERE SIGT ER VIKTOR ORBÁNS AUTOKRATISKE Ungarn, hvor afviklingen af den frie forskning netop er gået hånd i hånd med afviklingen af det liberale demokrati. Der er vi heldigvis ikke endnu, hvor folkestyrets fremmeste ånder indtil videre nøjes med at gøre sig selv til grin med vedtagelsen af erklæringen V137. Afslutningsvis fortjener det imidlertid at blive understreget, at erklæringens utilsigtede komik og konsekvensløshed ikke skal skygge for, at debatten til gengæld allerede har fået vigtige og alvorlige konsekvenser.

¶19 Mange forskere føler sig stærkt intimideret og har allerede nu trukket sig fra den offentlige debat. De fortæller om, at de modtager trusler eller

ligefrem bliver chikaneret og derfor ikke selv tør deltage i diskussionerne. Denne grove intimidering rammer især kvindelige forskere, for kampagnen fra den politiske højrefløj rummer et stærkt islæt af misogyni – netop kønsforskningen er som nævnt et af de felter, der især er under angreb. Det siger sig selv, at det kræver en stærk reaktion fra et samlet forskersamfund.

¶20 Effekten bliver forstærket af, at der er så få penge i forskning generelt og i humanistisk forskning i særdeleshed, for især yngre forskere i midlertidige ansættelser føler sig presset til at gå stille med dørene. Hvis hensigten med debatten er at intimidere forskerne for at få dem til ikke at modsige politikerne, er det derfor allerede lykkedes. Debatten har med andre ord en disciplinerende effekt på det videnskabelige samfund. På længere sigt kan man endda frygte, at den vil kunne facilitere mere direkte indgreb over for forskningsfriheden. Den kan med andre ord være med til at normalisere en diskurs, inden for hvilken angreb på forskningen er acceptable, og det er som sagt farligt på længere sigt, både for samfundet og for universiteterne. Det kan sætte forskningsfriheden yderligere under pres, og det kan gøre det meget vanskeligt at rekruttere forskere fra udlandet.

¶21 Anden del af den kinesiske forbandelse lyder: "Må de, der har magt, lægge mærke til dig". Magtens opmærksomhed bliver en forbandelse, når den ikke respekterer den asymmetri, der blev fremhævet ovenfor, men vil annullere diskrepansen mellem viden og magt. For det er i den diskrepans, videnskaben udøves. Mens forskningen med nødvendighed er flettet sammen med politikken, må den med lige så stor nødvendighed holdes fri af magten.

Noter

1. Se eksempelvis Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse* (Paris: Éditions Stock/IMEC, 1993).
2. Jürgen Habermas, *Teknik og videnskab som "ideologi"* (København: Det lille Forlag, 2005).

3. John Dewey, *The Essential Dewey*, bd. 1 (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1998).
4. Karl Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (London & New York: Routledge, 2002).
5. Robert K. Merton, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973).
6. H.F. Hansen & O. Rieper, "The Politics of Evidence-Based Policy-Making: The Case of Denmark", *German Policy Studies*, 6, nr. 2 (2010): 87–113.

Stafet:
"Er filosofien død?"

Har videnskaben overflødiggjort filosofien?
Har "filosoffen" stadig en rolle at spille som offentlig intellektuel?
Hvilken værdi, hvis nogen, skaber filosofien?
Hvad gør den øgede akademisering og specialisering ved filosofiens relevans?
Kan filosofien overleve under de nuværende institutionelle rammer?
Hvis filosofien ikke er død, hvad er så dens fremtid?

"Why are we here? Where do we come from? Traditionally, these are questions for philosophy, but philosophy is dead. Philosophers have not kept up with modern developments in science. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge."

– Stephen Hawking

Filosofi i – og til – verden

Vincent F. Hendricks

1. juli 2021

Indtil for blot et år siden syntes en situation med en global pandemi som en mulig verden med en jævnt hen spinkel tilgængelighedsrelation i et modalt univers. Så blev det lige pludselig den aktuelle verden. Det startede som en lægevidenskabelig krise, blev inden længe en økonomisk krise, en politisk krise, en (mis)informationskrise og nu en social og psykologisk krise for internettets brugere også kendt som samfundets borgere.

¶2 Pandemikrisen er en interdisciplinær mosaik: Fra smitte- og kontaktal; epidemiologi-matematiske modeller; de psykologiske konsekvenser af isolation; statsfinansernes vilkår i forbindelse med nedlukning af erhvervsliv og hertil hørende iværksatte suppleringspakker; samarbejdsrelationer i Europa om coronabekæmpelse; legalitetsproblemer med de af regeringen udstukne direktiver; smitte i mink og et udbrud af fugleinfluenza; "infodemier", misinformation og konspirationsteorier, når det hidrører COVID-19; pandemier i historisk og/eller religiøst og/eller sociologisk perspektiv.

¶3 Med alle de bevægelige dele, der angår en pandemi, træder lægevidenskab således sammen med naturvidenskab, samfundsvidenskab, humaniora, jura og teologi i en fælles bestræbelse på såvel kvalificeret at forstå, præcist formulere og pålideligt forudsige, hvordan staten såvel som dens borgere skal forholde sig for at komme pandemien til livs. Og præcis denne interdisciplinære videnskabelige ambition angår også filosofien: Hvordan kan vaccineudrulningen foregå moralsk forsvarligt? Hvad er det epistemologisk signifikante ved (mis)-information, konspirationsteorier, fingerede nyheder, postfaktualitet, og hvordan opbygges epistemisk resiliens og tillid? Hvad er strukturen og dynamikken af informationsmarkedet og hertil hørende opmærksomhedsøkonomi? Hvordan skal der kommunikeres korrekt, ansvarligt og effektivt – og hvad ved vi om alt fra talehandlinger til rigid designation, der kan være behjælpelige

her? Hvad har filosofien at sige om afmagt, ensomhed, polarisering, social påvirkning, eksistens, håb og mobilisering, der kan ruste os til at stå såvel dette pandemiforløb igennem og være beredt til det næstes komme? Listen fortsætter med centrale filosofiske problemer og løsningsforslag, oplysende modeller og indsigter.

¶4 Filosofien som videnskabelig disciplin er for denne betragtning en civilsamfundsaktør med en samfundsforpligtelse og et fast, livslangt abonnement på, hvad der for nyligt er blevet kendt under betegnelsen *Scientific Social Responsibility* (SSR) – eller videnskabens sociale ansvar. I al væsentlighed angår SSR videns- og forskningsfællesskabets samfundsmæssige ansvar for at bidrage til løsning af de udfordringer, vi står over for globalt – og der er rigeligt at tage fat på videnskabeligt fra klimakrise, coronakrise, misinformation på nettet og voksende økonomisk ulighed til indfrielsens af FN's 17 verdensmål, World Economic Forums 10 udfordringer til verden og OECD's ambitiøse globale dagsorden.

¶5 I artiklen "Scientific Social Responsibility"[1] slår tre danske forskere, Povl Krogsgaard-Larsen, Peter Thostrup og Flemming Besenbacher, til lyd for, at forskningssamfundet har et ansvar for at adressere presserende problemer, som det bør tage på sig. De tre forskere definerer SSR som værende:

> ¶6 [D]et ansvar, der påhviler forskere fra alle videnskabelige discipliner, til at positionere og definere deres forskning inden for en kontekst, som gør det muligt for dem at bidrage positivt til samfundet og til at møde tidens store udfordringer.

¶7 SSR indskriver sig således i en oplysningsfilosofisk tradition, hvor videnskabens mål og rolle ikke alene består i at levere viden og forståelse af verden og det omkringliggende samfund, men ligeledes skal bidrage aktivt til at forandre disse til det bedre.

¶8 Filosoffen Francis Bacon formulerede tidligt et ideal for videnskaberne, som består i at være "til fordel og nytte for livet". For Bacon er det

væsentligt, at den viden og kunnen, som videnskaberne giver anledning til, kommer hele menneskeheden til gavn, og ikke kun dem, som gør opdagelserne. På Bacons tid var alkymi og forsøget på at udvinde guld udbredt, og Bacon var selv (som Sir Isaac Newton senere) optaget af alkymien. Hans store kritikpunkt over for alkymister, som forsøgte at udvinde guld med hemmelige (uvirksomme) opskrifter, er, at de holder deres viden og metoder for sig selv og ikke gør dem offentligt tilgængelige for hele forskningsfællesskabet og i sidste ende menneskeheden.

¶9 Videnskab skal ikke (alene) bedrives for egen vindings skyld, om den gevinst så består i rigdom på grund af en opskrift på guld, indbringende patenter eller citationer og publikationslister, men for hele menneskehedens, inklusive fremtidige generationers, skyld. Dét ideal er ikke blevet forældet, selv om det har en del år på bagen. Til enhver, der har tegnet et filosofiabonnement, er det værd at ihukomme sig, at videnskabens sociale ansvar egentlig er noget, der oprindeligt er født i den filosofiske have.

¶10 Hvis filosofi – herunder formel erkendelsesteori, hvor jeg selv oprindeligt stammer fra – opfattes som et interdisciplinært anliggende, der ligeligt praktiseres af dataloger, matematikere, logikere, samfundsvidenskabsfolk, kognitive psykologer og teoretiske økonomer, så er der en stor buket af væsentlige problemer, der skal adresseres og kan adresseres samtidigt, fra coronakrise til demokratiudfordringer, social påvirkning, opmærksomhedsbobler, ulighed …

¶11 Omvendt, hvis den filosofiske selvopfattelse forbliver en opblæst udlægning af modervidenskaben, Théoria, og dens hertil hørende selvbestaltede eksklusive særegenhed, megalomane lænestolsmetode, en sygelig forkærlighed for global underbestemthed og en ligefrem pinagtig trang til legetøjstankeeksempler, hvor æsler har påmalede striber, så de ligner zebraer, hjerner bades i nærende væsker, mosemænd træder op fra sumpen eller lader bygges af papmaché, har filosofien svære kår fremover.

¶12 To citater (som er blevet tilskrevet hhv. Charles Taylor og Alma Templeton-Teager) kan afslutningsvist gøre det bedre end jeg:

1) "I think that philosophy in most aspects is pretty well useless and hopeless unless it's done with other disciplines. And that is the way I like to do it."
2) "There is going to be absolutely no viable offspring in philosophy unless it gets knocked up by the sciences."

Noter

1. Povl Krogsgaard-Larsen, Peter Thostrup & Flemming Besenbacher, "Scientific social responsibility: a call to arms", *Angewandte Chemie International Edition* 50, nr. 46 (2011): 10738–10740.

Tænkning til tiden

Thomas Schwarz Wentzer

8. juli 2021

Videnskaben skal "møde tidens store udfordringer" og på denne måde udvise social ansvarlighed. Dette mantra, formuleret af Krogsgaard-Larsen et al., citeret og støttet af Vincent Hendricks i den første filosofistafet, kan man ikke være uenig i.[1] Hendricks påpeger, at koblingen mellem forskning og socialt ansvar er helt i tråd med oplysningsfilosofien. Jeg er så enig. Viden forpligter, siger mundheldet i sin adaption af Francis Bacon. Vi ved det godt, og vi har ikke glemt det.

¶2 Hvorfor minde om noget, vi allerede er klar over? Fordi der en gang i mellem sker det uventede; det, der forstyrrer velfærdssamfundets normaldrift med organiseringen af de forskellige økonomiske sektorer, sundheds- og plejeområdet, børnepasning, fredagsbarer og anlægsprojekter. Hendricks skriver da også under påvirkning af den krise, COVID-19-pandemien har affødt. Denne krise er pandemisk i mere end én forstand, for virussen spredes ikke blot geografisk i alle lande; den påvirker alle landes økonomiske og sociale infrastruktur. Den har sat sit præg på hverdagskommunikationen og udfordret det politiske system, også herhjemme, når regeringen ser sig nødsaget til at foretage indgreb i borgernes privatliv i et i nyere tid uset omfang. COVID-19 har endda affødt "infodemier", hvor konspirationsteorier og alskens *fake news* saboterer oplysningens og videnskabsfolkenes forsøg på at fremme sandheden (og dens nytte). En krise er en krise.

¶3 Også filosofien er og opfordres til at være en del af krisestaben. Men med hvilken opgave? Hvad er det, som filosofien skal tage sig af, fordi andre discipliner ikke vil eller kan? Hvad gavner det de andre discipliner, at filosofien går med i interdisciplinære klynger? Hvad er det, filosoffen kan bidrage med i disse klynger? Der må da være noget, en filosof bliver bedt om at bidrage med i et forskningsprojekt om ulighed, demokratiudfordringer og opmærksomhedsøkonomi (Hendricks' eksempler)?

¶4 Der er etikken – hvad er etisk forsvarligt eller påbudt, hvad er retfærdigt; der er epistemologien – hvad er viden, og hvordan fremmes "epistemisk resiliens"[2] – det er sikkert en del, men er det alt? Matcher vi derigennem "tidens store udfordringer"?

¶5 Hegel sagde, at filosofien er sin tid grebet i tanken. Dette udsagn spænder en smule bredere end formuleringen angående tidens store udfordringer. Men Hegels bud – tanken – synes ikke umiddelbart at leve op til det, udfordringerne kræver. Disse skal nemlig mestres, ligesom problemerne skal adresseres og løses. Man kunne således konkludere, at Hegel – som i øvrigt var ajour med datidens naturvidenskabelige forskning – giver endnu et eksempel på uvedkommende lænestolsfilosofi, der ikke bidrager til løsninger. Men hvad hvis krisen vitterligt kræver tænkning? Hvad hvis vi endnu ikke ved, om tidens udfordringer kan parcelleres i problemer, som så kan tilføres etisk ansvarlige teknologiske, politiske, økonomiske løsninger? Hvad hvis der alligevel skal tænkes?

¶6 Som filosof lever jeg op til mit ansvar ved at spørge ind til rammerne for den moderne dagsorden. For jeg er bange for, at det selvindlysende mantra angående social ansvarlighed alligevel siger for lidt. Oplysningsfilosofiens arv kræver i virkeligheden mere af os end blot at være nyttige for samfundet. Vi skal i dag forholde os til noget, som kun eufemistisk og i en alt for optimistisk tilpasning til oplægget kan betegnes som "global geohistorisk ansvarlighed". Jeg kalder det optimistisk, for jeg tror, at vi endnu ikke ved, hvad dette indebærer. Det er heller ikke klart, hvem der henvises til, eller burde henvises til, med "vi". Formuleringen og dens indhold peger hinsides den moderne filosofiske etik og imod et billede af mennesket, som med henvisning til den vesterlandske tænknings bukke- eller vuggevise kun kan betegnes som "tragisk". Også dette ord forsøger at pege på, at der er noget på spil, der overgår, hvad vi turde tænke i normaldriften. Men nu, i krisen, skal vi tænke tanken.

¶7 Vi lever i den antropocæne tidsalder. Betegnelsen "antropocæn" blev lanceret af nobelpristageren Paul Crutzen i 2000 for at sige, at ideen om stabile klimatologiske, atmosfæriske, hydrosfæriske og geologiske rammebetingelser, som planeten siden den sidste istid har været kendetegnet ved, og som man døbte "holocæn", skal opgives. Tiden kræver, at vi tænker anderledes om tiden. Vores tid er menneskets tid, altså antropocæn. For det er menneskene, der i tidens løb har vist sig at udgøre den afgørende geologiske faktor for livsbetingelserne på habitatet Jorden.

¶8 Filosoffen Clive Hamilton har i *Nature* mindet om, at "the Anthropocene was conceived by Earth-system scientists to capture the very recent rupture in Earth's history arising from the impact of human activity on the Earth system as a whole."[3] I denne sætning er der flere aspekter, der kræver at blive fremhævet. Earth System Science (ESS) er navnet på et interdisciplinært forskningsparadigme, der ser på klodens sfærer (hydrosfære (vand og is), atmosfære (gaslagene omkring planeten), geosfære (planetens solide lag), biosfære (organisk liv og dens evolutionære udvikling)) som en integreret helhed. Det er hele dette system, som er påvirket af menneskelig aktivitet i en sådan grad, at det har bevirket et brud eller en krise i Jordens historie. Dette brud var "very recent": Ifølge den antropocæne arbejdsgruppe (AWG), som hører under den internationale kommission for stratigrafi (ICS), skete det i midten af det forrige århundrede, dvs. ca. 1950, hvilket er mål- og daterbart igennem udpegningen af en mere end symbolsk begivenhed, da radioaktivt nedfald fra overjordiske atombombesprængningerne fra dette tidspunkt kan påvises overalt på klodens overflade.

¶9 Erkendelsen af, at vi lever i den antropocæne tidsalder, er endnu ikke fordøjet. Vi ved ikke, hvad det betyder. I lyset af denne erkendelse kan Hamiltons formulering om et "brud i Jordens historie" næppe adresseres som et problem, som videnskaben og filosofien kan bidrage til at "løse". Tænk, Jorden har vitterligt en historie – dvs. dens udvikling er ikke selvberoende, men påvirkes, forsinkes, fremskyndes, fortælles, over-

leveres, diskuteres, proklameres osv. af *mennesker*. Her er der virkelig tale om en krise, dvs. om noget, der forskyder koordinaterne af det, vi troede, der var, og som kræver, at vi rekalibrerer vores målestokke og ledende begrebsligheder.

¶10 Når jeg nægter at omtale proklamationen af det antropocæne som formuleringen af et problem, så er det, fordi jeg mener, at vi ikke har råd til at forklejne tiden og dens store udfordring. Jeg vil heller ikke gemme mig bag opgavens umulighed, for vi skal gøre noget, og det kan ikke gå hurtigt nok. Men filosofiens opgave er at gribe sin tid i tanken. At tænke betyder, at man prøver at skabe en intellektuel orientering, der tør tiltale det, som krisen er et udtryk for, i nye og måske hidtil ukendte begreber og tankemønstre. Herunder det utænkelige, der synes at ligge hinsides det hidtil forsvarlige og kendte.

¶11 En organisme, der ikke responderer på sin omverden, er død. Responsivitet er tegn på liv. Ordet "responsibility" er afledt af "response-ability"; dvs. at det at bære ansvar bygger på at kunne svare på omverdenens udfordringer. De fleste indoeuropæiske sprog kender til den etymologiske forbindelse mellem svar og ansvar. De fleste sprog skelner mellem "answer" og "reply", "Antwort" og "Erwiderung", "réponse" og "réplique". Deri ligger, at man ikke kan løbe fra sit ansvar, selv hvis man ikke kender svaret – man skal svare alligevel. Vi må sande, at vi også skal forholde os til det, der ikke kan oversættes til problemer og deres løsninger. Det fralægger os ikke vores ansvar.

¶12 Jeg nægter dermed ikke filosofien at skulle bidrage til problemløsninger i alle mulige, herunder pandemi-betingede eller antropocæne og særdeles interdisciplinære, forskningsprojekter. Jeg minder blot om, at der også skal skabes orientering i tanken, hvor der ikke findes løsninger. For svares og "ansvares" skal der alligevel. Jeg mener, at det er dette responsive overskud, som andre discipliner kan forvente af filosofien, når denne skal inviteres ind i interdisciplinære sammenhænge. Filosofien påpeger den responsive differens mellem det, vi skal forholde os til, og det, vi

med økonomiske, teknologiske, politiske, etiske og epistemologiske midler kan komme op med eller endda mestre. Filosofien er således *også* – og i min optik i allerhøjeste grad – en *responsiv* aktivitet i åndens rige. Den er særdeles levende, når den prøver at gribe sin tid i tanken.

Noter

1. Vincent F. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks*, 1. juli 2021, ¶6.
2. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶3.
3. Clive Hamilton, "Define the Anthropocene in terms of the whole Earth", *Nature* 536, 7616 (2016): 251.

Filosofi og fagfilosofi

Kirsten Hyldgaard

15. juli 2021

Filosof er ikke en beskyttet titel, filosofi er ikke en videnskab. Filosofi kan skelnes fra fagfilosofi. Fagfilosoffer er videnskabeligt uddannede specialister. Vi, der har papir på det, formodes at have et generelt kendskab til faget og at være eksperter på afgrænsede områder. Fagfilosofien er en videnskab med tidsskrifter og konferencer og en videnskabelig uddannelse med studieordninger svarende til litteraturvidenskab og teologi. Som man ikke bliver digter af at læse litteraturvidenskab, bliver man ikke filosof af at studere filosofi. Man kan blive specialist i logik og argumentationsteori, etik og politisk filosofi, erkendelses- og videnskabsteori eller filosofihistorie.

¶2 Filosofi er ikke nyttig, den har ikke et særligt socialt eller etisk ansvar. Fagfilosoffen, der er specialist i logik og argumentationsteori, kan til gengæld komme den offentlige debat til undsætning, kortlægge og udrede trådene i argumenter for og imod dette eller hint i samtiden påtrængende etiske, politiske eller eksistentielle dilemma og anbefale en løsning; fagfilosoffen kan være rejsende repræsentant udi fornuft og rationalitet; fagfilosofi som rådgivningsvirksomhed; fagfilosoffen som socialingeniør; fagfilosofi som terapi; fagfilosoffen som vismand.

¶3 Dette er nogle fagfilosoffer blevet rustet til i kraft af, at deres optræning minder om den imaginære rivalisering, man finder i fægteklubber, blot med argumenter som våben. Opmærksomheden er rettet mod at udpege den andens manglende konsistens, stringens og sammenhæng i argumentationsrækken, den sadistiske øvelse i at sætte ind med det endelige drabende argument. Og vel at mærke med opbud af aldrig hvilende vagtsomhed i forhold til at blotte egen bløde bug. Herved fungerer fagfilosoffen som konservator, som en forsikring imod, at noget nyt i tidens tanker skulle kunne få lov til at komme til orde.

¶4 Fagfilosoffens praksis kan også være historikerens, der fortolker kanoniske og skelsættende værker i en diskussionen med andre eksperter om

mulige måder at fortolke mestrene på – med særlig ekspertise i forhold til Platon, Kant eller Heidegger – og kan deltage kvalificeret i de pågældende videnskabelige selskabers diskussion af legitime måder at udlægge teksten på og være velbevandret i den hidtidige forskning på feltet – hvem har sagt hvad hvornår? – gerne afskåret fra andre genstandsområder i "selvbestaltet eksklusiv særegenhed" (som Vincent Hendricks skriver i sit bidrag til filosofistafetten)[1] og i selskab med andre specialister. Filosofihistorikeren kan gå til traditionen som et videnskabeligt objekt, sammenligneligt med en biolog, der måtte have regnormes fordøjelsessystem som videnskabeligt objekt med den ene forskel, at sidstnævntes forskning også har betydelig og umiddelbar praktisk betydning. Den såkaldt verdensfjerne fagfilosof er ikke en karikatur, men formentlig en uddøende race i kraft af tidens krav til også fagfilosofien om nyttighed og samfundsrelevans.

¶5 For filosofihistorikeren kan det historiske være fortidigt i form af det, vi spejler os i, det identitetsforsikrende, eller det historiske kan være det fremmedartede, der i dag er umuligt at tænke med. Når filosoffen læser og udlægger de klassiske tekster, er det snarere for at lytte efter det hidtil uhørte i det fortidige, dét der rækker ind i fremtiden, dét ved hjælp af hvilket filosoffen kan gøre opmærksom på, at der er sket noget nyt, at samtiden ikke længere er den samme. Filosoffer er skelsættende; fagfilosoffer er snarere vogtere af traditionen.

¶6 Filosoffer kan ikke umiddelbart "bidrage positivt til samfundet", som Hendricks citerer Povl Krogsgaard-Larsen et al. for, om end de nok kan "møde tidens udfordringer".[2] Filosoffer er negative snarere end positive; de er langt mindre sikre i sagen end alle andre. Snarere end klarhed skaber de tvivl om det grundlæggende, en tvivl der ikke skal forveksles med svaghed. Filosoffer er ikke eksperter, der ved, hvad de taler om, om end den enkelte også godt kan være det i kraft af at være uddannet fagfilosof. Filosoffer kan være teologisk, human-, samfunds- eller naturvidenskabeligt uddannede. Det er ikke fagekspertisen som sådan, der

autoriserer dem som filosoffer. Filosofi og filosofiske spørgsmål kan aldrig kun parkeres i institutter og uddannelser med dette navn.

¶7 Når filosoffer tænker, er det ikke, fordi de er særligt vidende. Viden, sågar encyklopædisk viden, kan være et forsvar mod at tænke. Tvivl er snarere den klassiske forudsætning. Filosoffer spørger snarere end svarer. Jeg kan kun være enig med Hendricks i hans afstandtagen til "megaloman lænestolsmetode" og "opblæst udlægning af modervidenskaben".[3] Snarere end arrogance må ydmyghed være filosoffens indstilling; snarere end at belære, må der lyttes.

¶8 Men hvad er det, filosoffen kan eller skal spørge om, have tabt visheden i forhold til? Først og fremmest grundlæggende antagelser, der for en tid har styret og ordnet måden, hvorpå vi skelner i verden, hvori virkeligheden består, og hvad vi betragter som væsentlige problemer. Filosoffer har tabt autorisationen.

¶9 Når filosoffen lytter snarere end udpeger mangler i den andens argumentation, så er det efter, om der skulle være en logik i den dunkle og forvirrende tildragelse eller tilsyneladende irrationelle tale, en lydhørhed i forhold til, om der skulle være sket noget nyt i den tænkning, der ikke holder på konventionelle former, om den forvirrende og foruroligende tildragelse skulle kunne ændre betingelserne for, hvad der er muligt at tænke, muligt at se som værende virkeligt, heri indbefattet en ændring af, hvorledes det er muligt at læse de klassiske værker. Filosoffen er, selvom han eller hun også måtte være faguddannet filosofihistoriker, ikke konservativ og traditionsbevarende.

¶10 Filosoffens ydmyghed beror ikke på en karakteregenskab, der kan være vanskelig at skelne fra falsk beskedenhed, men på det forhold, at filosofien ikke har et eget indhold, sit eget genstandsfelt og egne metoder, som videnskaberne har. Når filosoffen lytter, så er det efter, hvor eller om der finder tænkning sted i videnskaben, i kunsten, i politikken og i kærligheden – kærlighed her forstået i videste betydning som eros,

som begær, som forholdet til den anden (her under inspiration fra Alain Badiou).

¶11 Jeg er således både enig med Thomas Schwarz Wentzer i, at "filosofiens opgave er at gribe sin tid i tanken"[4] og enig med Hendricks i, at filosofien må være "interdisciplinær",[5] men vi er muligvis uenige, hvad angår tildeling af en privilegeret status til videnskab i forhold til politikken, kunsten og kærligheden. Man kan ikke på forhånd vide, om der tænkes i denne eller hin videnskab – eller ikke tænkes for den sags skyld. Der tænkes ikke, når der i nogle perioder akkumuleres viden om et sagsforhold, når den tekniske kunnen i forhold til undersøgelse af virkeligheden raffineres, når man ved, hvilke spørgsmål vi endnu ikke har besvaret, men ville kunne, hvis vi ellers fik midler til det og arbejdede metodisk på sagen. I perioder ændres situationens betingelser, så der ikke længere er ordnede forhold, under hvilke den kammeratlig-fjendtlige kappestrid om opdagelser og løsninger kan udspille sig.

¶12 Så må der søges tilflugt i filosofien. Når man ikke blot savner løsninger på tidens udfordringer, når der snarere ikke længere er sikkerhed i forhold til, hvad der er relevante problemer, når den hidtidige ordens dilemmaer og konflikter ikke står klare, når hvad der er virkeligt står til diskussion, så kræves der tænkning. Og det er netop det, filosoffen lytter efter, altså om og hvor der sker noget nyt, der kan give anledning til tænkning.

¶13 Når tænkning ikke drejer sig om at akkumulere stadig mere viden om et defineret felt, så er al tænknings begyndelse tab af sikkerhed, en fundamental negativitet. Vel at mærke ikke mangel i form af den banale form for uvidenhed, der kan rådes bod på ved at læse på lektien, sætte sig ind i sagen og den hidtidige forskning på feltet. Tænkning vedrører tabet af de grundlæggende antagelser, som hidtil har ordnet et videns- og praksisfelt – om dette felt så måtte være videnskabens, kunstens, politikkens eller kærlighedens. Tabet er ikke noget, den enkelte kan beslutte sig

for, det er ikke en attitude. Tabet overgår os, tildrager sig; "tidens tanker, der skal gribes" af filosoffen, er netop tidens, ikke filosoffens.

¶14 Tillad mig også den ubeskedenhed at bruge mit eget arbejde som eksempel. Hvad har psykoanalyse med filosofi at gøre? Er psykoanalysen måske ikke blot én psykologisk teori blandt så mange andre? Og har den forresten ikke kun historisk interesse, en høflig måde, hvorpå det kan kundgøres, at man betragter denne teori som værende forældet? Psykoanalyse er ikke filosofi, men har haft filosofiske implikationer. Og med det menes, at den har forandret måden, hvorpå subjekt, væren og sandhed kan tænkes, forandret måden, hvorpå kærlighed, begær og forholdet til den anden kan tænkes.

¶15 Når subjektet ikke længere er bestemt ved bevidsthed, men ved det ubevidste, er situationen en ny, så er moderne filosofis spørgsmål om, hvad bevidsthed er, ingenlunde blevet besvaret, snarere forladt til fordel for spørgsmålet om det ubevidstes ontologi og etik. Og så er situationen en ganske anden, så er de relevante problemer nogle andre, så taler man ikke længere om det samme og kan ikke længere tale sammen, deltage i de samme konferencer, udgive artikler i de samme tidsskrifter.

¶16 At situationen er en ny behøver fagfilosoffer og andre videnskabsfolk ikke at have opdaget, og videnskabelige institutioners magtforhold kan ekskludere fortalere for en begivenhed ved simpel diskvalifikation. Hvis alles uvidenhed må antages at være uendelig, så kunne man med fordel definere et fag, som her fagfilosofien, ikke kun ved, hvad det ved og kan, men snarere ved, hvilken form for uvidenhed det accepterer.

¶17 En begivenhed i tænkningen, der ændrer betingelserne for, hvad der kan ses og høres, kan gå i sin mor igen, hvis ingen holder den i live. Men det gør og har mange af det tyvende århundredes skelsættende filosoffer netop gjort; adskillige af det tyvende århundredes filosoffers tænkning forudsætter også et kendskab til og en anerkendelse af de problemer, spørgsmål og konflikter, som psykoanalysen udpeger.

¶18 Filosoffer er som nævnt ikke nødvendigvis autoriserede fagfilosoffer. Ofte har videnskabeligt uddannede og empirisk arbejdende tænkere artikuleret veritable begivenheder i en tids tænkning, og deres konkurrenter har kritiseret dem for at være netop filosoffer snarere end videnskabsfolk og, mest drabende, kritiseret dem for at være spekulative. Det tyvende århundredes psykologi, sociologi *og* filosofi ville ikke have været den samme uden den naturvidenskabeligt, neurologisk uddannede *og* spekulative Freud. Og omvendt: Skelsættende og skoledannende antropologer og sociologer som Lévi-Strauss, Bourdieu og Latour havde og har nok formelle uddannelser i fagfilosofi, de "har papir på det", men forlod fagfilosofien til fordel for empiriske videnskaber; kun for at vende tilbage for at rapportere om de filosofiske implikationer af deres empiriske, videnskabelige feltarbejde for begreber om subjektet og det sociale.

¶19 Også kunsten kan være med, hvad det filosofiske angår. Således er mange videnskabsfolk – litteratur- og filmvidenskabsfolk, kunsthistorikere – autodidakte udi i filosofiens klassiske spørgsmål og værker i deres arbejde med at vise den tænkning, der foregår i litteraturen, filmen og maleriet. Den litterære klassiker, filmklassikeren eller det klassiske maleri tematiserer typisk både de "store", universelle eksistentielle spørgsmål og undersøger, hvad litteratur, film og maleri overhovedet er. Kunst er en form for tænkning i materialet, altså det, der gør værket til noget andet og mere end repræsentation af virkeligheden, begavet underholdning, pyntelig dekoration eller fejring af de herskende. Og når disse grundantagelser – om eksistensen, perceptionen, det sociale – bliver bearbejdet, er det kunstneriske værk filosofisk. Man kan da også konstatere, at skelsættende filosoffer meget ofte også har lyttet til og fortolket kunsten.

¶20 "At gribe sin tid i tanken" er at kunne se, høre og artikulere den slags uforudsigelige begivenheder i videnskaben, politikken, kunsten og kærligheden, når de har fundet sted.

¶21 Filosoffer er nødvendigvis autodidakte, hvorimod det er overordentlig sjældent at høre om autodidakte videnskabsfolk; har man ikke gennemført den relevante uddannelse, er man forment adgang til stillinger ved forskningsinstitutioner og konferencer, og hindringen består ikke blot i, at man ikke får en løn, man kan leve af, for man kunne jo eventuelt blive finansieret af en ægtefælle, en arv eller en mæcen. Uden institutionel anerkendelse er man forment adgang til den offentlighed, som det videnskabelige samfund udgør. Videnskab er netop et "samfund".

¶22 Når en filosof kan eller må være "interdisciplinær", så er hans eller hendes praksis sammenlignelig med det, Freud kaldte "gleichschwebende Aufmerksamkeit", jævntsvævende opmærksomhed, dvs. den metodiske mangel på antagelser om, hvor en tids tænkning foregår, den metodiske mangel på metode. Det er med andre ord ikke muligt på forhånd at prioritere videnskaben frem for kunsten, det politiske eller kærligheden.

¶23 Så ikke bare er "megalomani" uforenelig med filosofien; filosoffen må også op af "lænestolen". "Feltarbejde" vil jeg foreslå som en mere passende metafor for filosoffens arbejdsmåde.

¶24 Feltarbejdet kan foregå blandt videnskabsfolk, kunstnere, politikere og psykoanalytikere. Selvom man ikke er praktisk udøvende, tillader dette ikke nogen form for dilettantisk uvidenhed; man må have viden om, hvorledes en form for tænkning udøves af dens praktikere på niveau med disse praktikere. Det er heri det autodidakte består for filosoffen. Man må kunne følge diskussionerne inden for dette eller hint felt, kunne skelne væsentlige kampe, forstå hvor og hvorfor vandene skilles. Og den viden kan man også opnå, når man som en antropolog sidder med ved eksperternes konferencer og seminarer, lytter til dem og stiller dem spørgsmål. Man er ikke deltagende observatør for at belære eller udøve konsulentbistand.

¶25 Måske stilles spørgsmålet om filosofiens mulige død, fordi filosoffer er en sjælden art, knap nok en art, snarere en singulær begivenhed.

Noter

1. Vincent F. Hendricks, Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks,* 1. juli 2021, ¶11.
2. Citeret fra Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶6.
3. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶11.
4. Thomas Schwarz Wentzer, "Tænkning til tiden", *Tidsskriftet Paradoks*, 8. juli 2021, ¶10.
5. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶10.

Findes filosofien om 50 år?

Jan Faye

21. juli 2021

"Findes filosofien om 50 år?" spørgsmålet synes nok lidt ude i hampen for os, der arbejder med filosofi til hverdag. Men det var det spørgsmål, min afdøde kollega Poul Lübcke stillede sig selv en dag, vi sludrede sammen. Og han besvarede det med at sige, at det troede han ikke. Lübcke var lidt af en provokatør, og man var aldrig helt sikker på, om han inderst inde mente, hvad han sagde. Måske havde han alligevel en pointe.

¶2 Naturligvis mente han ikke, at der om 50 år ikke ville være lærere og studerende, der beskæftiger sig med filosofihistorie. Dem vil der fortsat være mange af, uanset om det så er Platon, Aristoteles, Husserl eller Heidegger, man til den tid vil beskæftige sig med. En sådan beskæftigelse gør blot ikke udøveren til filosof. For som en af vor fælles lærere i filosofi, Carl Henrik Koch, engang understregede, da han blev omtalt som filosof: "Jeg er ikke filosof; jeg er derimod lærer i filosofi." Carl Henrik Koch gav dermed udtryk for lidt af den samme tankegang, som lå bag Lübckes pointe. Kirsten Hyldgaard udtrykker det samme synspunkt, når hun skriver her i *Paradoks*: "Som man ikke bliver digter af at læse litteraturvidenskab, bliver man ikke filosof af at studere filosofi."[1] Ganske rigtigt. At være lærer eller at have en uddannelse i filosofi, gør ikke en person til filosof. Sommetider kunne jeg derfor ønske, at unge med en uddannelse i filosofi ikke var helt så overmodige, når de underskriver sig som "filosof" i avisindlæg. Hvad med "cand.mag. i filosofi"?

¶3 Lad mig så alligevel bekende kulør, før jeg vender tilbage til det underliggende synspunkt hos Lübcke, Koch og Hyldgaard. Jeg vover at betragte mig selv som filosof. Ikke fordi jeg er uddannet i filosofi. Ej heller fordi jeg i mange år har været lærer i filosofi på universitetet. Men fordi jeg vedvarende har udgivet bøger og artikler, hvor jeg har advokeret for mit eget synspunkt vedrørende mange af de teoretiske problemer, som har optaget filosofien i 2.500 år. Så hvis det er rigtigt, at filosofi, som

vi kender den, ikke findes om 50 år, vil sådan nogle som mig ikke længere findes.

¶4 I øvrigt kunne det se ud til, hvis Lübcke havde ret, at jeg selv hører til blandt dem, der har gjort deres for at lægge filosofien i graven, da jeg i mange år har været fortaler for filosofisk naturalisme. For hvis man som jeg ønsker at naturalisere filosofien, må man tilsyneladende mene, at filosofiske spørgsmål alene kan og skal besvares med henvisning til naturvidenskabelige teorier, eller at filosofiens metoder i det mindste er de samme som dem, der anvendes i naturvidenskaberne til at besvare videnskabelige spørgsmål. Men sådan er det nu ingenlunde.

¶5 Den debat, jeg her har indladt mig på, kan synes ret futil uden en egentlig afklaring af, hvad vi skal forstå ved filosofi. Forestillingen om filosofi som kærlighed til visdom hjælper os ikke meget. Desuden er det i dag umuligt at opretholde forventningen om, at filosofi består af begrebsanalyse eller en fænomenologisk analyse. Ingen vil i dag påstå, at vi eksempelvis kan angive de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for, hvad filosofi er. De findes ikke. I det hele taget findes der ikke én bestemt metode, der kan hjælpe os til at besvare spørgsmål, vi intuitivt betragter som filosofiske. Er det denne metodiske principløshed, der kunne tænkes at tage livet af filosofien? Næppe! Og slet ikke udelukkende.

¶6 Den bedste måde at finde ud af, hvad filosofi er, er efter min mening at se på, hvilke grundlæggende problemer filosoffer har fokuseret på igennem filosofiens historie. Det være sig spørgsmål angående rum og tid eller lignende spørgsmål om liv, mennesket, bevidsthed, sprog, viden, sandhed, samfundet, det moralsk rigtige osv. Alle den slags "hvad er?"-spørgsmål er tilsyneladende filosofiske. Men, og her kommer så udfordringen: Er det ikke sådan, at videnskaberne helt har besvaret eller er i færd med at besvare alle disse "hvad er?"-spørgsmål? Har fysikken med relativitetsteorierne og kvantemekanikken ikke for længst fortalt os, hvad rum og tid er? Ligesom molekylærbiologien og udviklingslæren har

fortalt os, hvad liv er, og forskningen i kognitiv neurovidenskab nærmer sig det punkt, hvor videnskaben forklarer os, hvad bevidsthed er? Når videnskaben er nået så langt, skyldes det, at forskerne ikke alene har spekuleret, indtil de blev helt øre i hovedet. I modsætning til filosofferne har de kunne anvende videnskabelige metoder til at tæmme deres mest vilde fantasier. Empiriske observationer og eksperimenter har givet dem svar på mange spørgsmål, som ingen filosof kunne vide, var rigtige svar.

¶7 Der er ingen tvivl om, at de empiriske videnskaber har ædt sig ind på det, der før i tiden var filosofiens gebet. De emner, som filosofien igennem historien har undersøgt, er lidt efter lidt blevet overtaget af natur- og samfundsvidenskaberne. Og hvis det fortsætter, hvilket uden tvivl vil ske, kunne man nemt nå til en konklusion, som den Lübcke drog i løbet af vor samtale: Filosofi som akademisk disciplin vil ophøre med at eksistere. Filosofi kan ikke længere bidrage til at give os en forståelse af os selv og vort forhold til verden omkring os. Tænkere vil altid eksistere, men de vil ikke betegne sig selv som filosoffer; de vil betragte sig selv som fysikere, biologer, sociologer, økonomer eller kognitionsforskere.

¶8 Anledningen til Lübckes og min samtale var, at jeg på det tidspunkt lige havde skrevet en artikel til et tidsskrift, hvor jeg og en række andre europæiske filosoffer var blevet bedt om at kommentere et tidligere indlæg af Michael Dummett. I dette indlæg argumenterede han for, at store dele af filosofien efterhånden havde mistet sin kulturelle betydning, og at det, filosoffer havde at sige om videnskab og verden omkring os, ikke interesserede videnskabsfolket. Mit bidrag påpegede, at meget såkaldt filosofi er blevet så teknisk og indforstået, at problemerne og de foreslåede løsninger højst interesserer en håndfuld. Eller for at sige det bramfrit: Meget akademisk filosofi har udviklet sig til det rene flueknepperi. Det var i virkeligheden også grunden til Lübckes spådom om filosofiens snarlige død – en grund, som jeg ved, at Carl Henrik Koch deler. Der er sket en såkaldt "videnskabeliggørelse" af filosofien, hvorved filosofiens adelsmærke er forsvundet – tabet af evnen til at se de grundlæggende

filosofiske problemer i sammenhæng og i sin helhed. Med en sådan begrænset tilgang til filosofiske problemer bliver filosofi uinteressant for andre end dens mest indædte udøvere.

¶9 Det er derfor forståeligt, at en fysiker som Stephen Hawking helt afviste filosofi som relevant, fordi den ikke som tidligere kan bidrage til menneskers forståelse af universet. Den rolle har fysikken overtaget. Det er fysikken, kan man forstå, der ikke blot har de videnskabelige, men også de metafysiske bukser på. Betydningsfulde fysikere kan skrive populærvidenskabelige bøger om universet, som lægfolk river ned fra hylderne, fordi bøgerne sætter tingene i sammenhæng. Det samme gælder for biologer og kognitionsforskere. Men ikke for fagfilosoffer. En biolog som Steven Pinkers bøger er garanteret mere læst end nogen moderne filosofs.

¶10 Hvor bringer disse bemærkninger os hen, og hvor står jeg selv? Her kan et par biografiske bemærkninger være på sin plads. Som helt ung kandidat blev jeg interesseret i at forstå kvantemekanikken, og min første artikel var om Niels Bohrs filosofi. Og da jeg var omkring tredive, skrev jeg disputats om baglænskausalitet. Ingen af delene blev taget nådigt op på parnasset. En nu afdød professor i filosofi skrev en anmeldelse i *Politiken* af den danske udgave af disputatsen under overskriften "Videnskab eller science fiction?" Min efterfølgende bog var om Niels Bohr og kvantemekanikken. Siden kastede jeg mig over det generelle forhold mellem realisme og antirealisme i videnskaben. I den periode arbejdede jeg i USA. I samme periode blev jeg mere og mere tvivlende over for filosofiens rolle og dens muligheder for at kunne komme med definitive svar. Jeg kunne jo se, at der inden for de enkelte videnskaber efterhånden kunne opnås konsensus om vigtige teoretiske og empiriske resultater, men når jeg arbejdede med realisme-antirealisme-problemet, så var der stærke argumenter for videnskabelig realisme og stærke argumenter for videnskabelig antirealisme. Det gjaldt især med hensyn til fortolkningen af kvantemekanikken. På den baggrund var der intet tegn

på, at filosofferne nogensinde kunne blive enige. Hver især kunne de producere en ny artikel, hvor de kritiserede hinandens eksempler eller fortolkninger.

¶11 Samtidig oplevede jeg også de mangfoldige skoler inden for humanvidenskaberne. Her kunne enhver observere, hvordan biografiske, hermeneutiske, strukturelle, psykoanalytiske, marxistiske og dekonstruktive teorier efterfulgte hinanden i løbet af hvert tiår. Også inden for humaniora var der intet tjek på, om disse teorier nu kunne forklare det, som de forskellige tilhængere hævdede. Hvor kom den indsigt fra, som de forskellige menigheder bekendte sig til? Havde humanisterne blot udskiftet troen på Gud med troen på Marx, Freud, Saussure, Gadamer eller Derrida? Med andre ord var det filosofiske realisme-antirealisme-problem også uløst inden for humaniora.

¶12 I den periode manglede jeg ganske enkelt et klart ståsted, hvorfra jeg kunne begribe problemerne. Her kom så min barndoms interesser for biologi mig til hjælp. For biologien fortæller os, at mennesket er et biologisk væsen, før det er et socialt væsen. Men biologien fortæller os også, at mennesket er begge dele, eftersom dets stamformer har udviklet sig fra laverestående organismer til højtudviklede dyr. Alle højtudviklede dyr, der lever i flok, er i stand til at samarbejde og koordinere deres handlinger. Mennesket er et resultat af naturlig selektion, der igennem tilpasning til omgivelserne har formet vor fysiologi ud fra det, som allerede stamformerne havde til rådighed – og så bygget oven på. Det gælder også for bevidstheden og vor mentale evner. Evnerne sætter, efter min mening, alvorlige begrænsninger for, hvad mennesket kan have viden om. Vi kan kun have viden om de ting, som evolutionen har muliggjort. Begrænsningerne består ikke, som Kant antog, mellem det, vi kan erkende empirisk, og det, vi kan erkende transcendentalt, men i, hvad vi med rimelighed kan tælle som viden. Resten er blot en forbløffende opvisning af menneskets ukuelige fantasi.

¶13 Evolutionær naturalisme er en filosofisk teori, der bygger på en forståelse af, at mennesket er formet af den biologiske udvikling, og at evnerne for menneskelig erkendelse er bestemt af de omgivelser, som vi oprindeligt er tilpasset. Det afføder en overvejelse over filosofiens mulighedsbetingelser, hvis det er sådan, at filosofien netop er fokuseret på spørgsmål, som ikke kan besvares med viden. Det ligger i evolutionær naturalisme, at det, mennesket kan have viden om, kun er det, som kan gøres tilgængeligt for vor sansning. Den naturlige selektion har givet os sanseerfaring, der giver os viden om omgivelserne, og har givet os et sprog til at tale om disse sanseerfaringer, som derved har hjulpet os til at samarbejde, overleve og formere os. Modsat biologen består filosoffens opgave i at tænke over, hvor langt vore kognitive evner rækker, og hvordan disse eventuelt udelukker os fra at have viden om ting, som vore evner ikke er tilpasset til.

¶14 I den tidligere omtalte artikel, hvor jeg responderede på Michael Dummetts betragtninger over filosofien, karakteriserede jeg filosofi som en refleksion over de sider af videnskaben, der er empirisk underbestemte. Jeg er overbevist om, at genuine filosofiske spørgsmål ikke kan besvares med henvisning til videnskaberne. Men samtidig mener jeg, at filosofi skal lade sig informere af videnskaberne, fordi videnskaberne på et oplyst empirisk grundlag fortæller os, hvem vi er, og hvordan verden er indrettet. Den del af synspunktet svarer meget godt til det, der står i Vincent Hendricks indledende artikel i indeværende stafet-serie: "There is going to be absolutely no viable offspring in philosophy unless it gets knocked up by the sciences."[2] Omvendt mener jeg også, at filosofien består i at reflektere over spørgsmål i de enkelte videnskaber, som videnskaberne ikke selv kan besvare. En sådan filosofisk besvarelse forstår jeg som en, der inddrager videnskabelig viden uden selv at give os ny viden. Filosofiske overvejelser giver os indsigt og forståelse, men ikke viden. Efter min mening findes der ikke filosofisk viden, da vi kun kan have viden om det, vi kan erfare. Forståelse er derimod mere en blot viden.

¶15 Forståelse finder vi inden for alle områder af vort forhold til livet. På samme måde som der findes religiøs, moralsk, æstetisk forståelse og livsforståelse, findes der også filosofisk forståelse. Modsat vore meninger, overbevisninger eller formodninger kan vor forståelse hverken være sand eller falsk. Det er klart, at den person, der for eksempel har en religiøs forståelse af verden, selv vil mene, at denne forståelse siger noget sandt om verdens oprindelse og opretholdelse. Andre kan godt medgive, at personen har denne forståelse, uden at måtte medgive, at han eller hun ved, at Gud eksisterer. Derimod kan vi ikke medgive hinanden, at en person har viden, uden også at være parate til at sige om den person, at det, vedkommende mener, er sandt. Vi har alle meninger og formodninger, som vi umuligt kan vise, er udtryk for viden, selv om formodningerne måtte være stærkt forbundne.

¶16 Forståelse fremkommer ved, at en person er i stand til at forbinde sine meninger og formodninger, uanset set om de så er sande eller falske, eller hverken-eller. Evolutionært har det haft stor betydning, at vi har erhvervet evnen til at give forklaringer og til at lave slutninger, der skaber en sammenhæng og dermed forståelse af det, vi blot formoder; det, vi tror, vi ved, eller det, vi ved, vi ved. Enkeltstående formodninger, der ikke på en eller anden måde kan forbindes og derved understøtte hinanden, har ingen eller kun ringe kognitiv funktion. Sådanne formodninger hjælper os hverken til at orientere os eller til at handle. Det er de samme evner, vi overfører på vore formodninger, som ikke har rod i erfaringen. Netop fordi vi helt naturligt søger sammenhæng i det, vi kan erfare, bruger vi de samme mekanismer til at reflektere over det, erfaringen giver os viden om. Vi har i virkeligheden intet andet valg. For vore kognitive mekanismer er resultatet af selve den naturlige tilpasning af vore kognitive evner.

¶17 Så selvom filosoffen ikke producerer viden, og filosofiske overvejelser i stedet bygger på allerede erhvervet viden, betyder det ikke, at filosofien er død eller det, der ligner. Den påstand gælder, hvis filosofien vel at

mærke finder tilbage til sine rødder. Det er naturalisten, der kan fortælle os, at viden af biologiske grunde skyldes vor sanseerfaring, og at videnskabernes rolle er at skaffe os viden om ting, vi ikke umiddelbart kan se, på baggrund af teoretiske antagelser om det, forskerne kan iagttage igennem sanserne. Men samtidig er det paradoksalt nok også naturalisten, der kan fortælle os, at det ikke medfører, at filosofi er irrelevant. Hos mennesket er der en psykologisk trang til at finde sammenhæng og konsistens imellem det, man ved, eller det, man tror, at man ved. Denne trang har mennesker, fordi den har forbedret vor mulighed for overlevelse. Den har muliggjort, at vi kunne lægge strategier, og har forbedret vor mulighed for at forudse fremtiden. Så denne trang til forståelse overfører vi så på alle de områder, hvor sanserne eller videnskaberne ikke kan levere et entydigt svar på, hvordan tingene hænger sammen. Den filosofiske refleksion giver os et bud på, hvordan en sådan sammenhæng kunne se ud. Med andre ord søger filosofien at forbinde det, vi ved, sammen på en måde, så den forståelse, analysen afstedkommer, forekommer sandsynlig.

¶18 Naturalisten hævder med andre ord ikke, at videnskaben kan forklare, hvad rum og tid er, hvad en naturlov er, hvad emergens er (om sådant findes), hvad bevidsthed er, eller for den sags skyld hvad kunst er, eller hvilke handlinger der er rigtige eller forkerte. Sådanne spørgsmål kan ikke besvares med henvisning til erfaring. Men videnskabernes manglende ressourcer til at besvare disse spørgsmål udelukker ikke, at filosofiske overvejelser med direkte tilknytning til de forskellige videnskaber også kan udføres af fagfolk. På samme måde som en filosofisk uddannelse ikke gør en person til filosof, afskærer en manglende uddannelse i filosofi ikke en person fra at tænke filosofisk. Især når en videnskab er i krise, findes der ofte forskere, som vil begynde at tænke på nye sammenhænge.

¶19 Efterhånden som vor viden om verden og os selv forøges, vil de filosofiske spørgsmål delvist ændre indhold, og som vi har set igennem tænkningens historie, vil filosofiske antagelser i løbet af videnskabens

udvikling ophøre med at være filosofiske, fordi det efterhånden bliver muligt at udsætte dem for empirisk efterprøvning. Det mest berømte eksempel er de græske atomisters antagelse om, at alt stof bestod af udelelige dele, som de kaldte atomer. Kemien introducerede igen antagelsen i begyndelsen af 1800-tallet for at kunne forklare sammenhængen i de kemiske reaktioner, og hundrede år efter havde man samlet så meget empirisk evidens for deres eksistens, at meget af den fysiske viden, man har i dag, angår atomernes egenskaber, strukturer, sammensætning osv.

¶20 En sådan udvikling berører naturligvis ikke al filosofisk forståelse. Der vil fortsat være filosofiske spørgsmål, som er principielt empirisk underbestemte, og hvor det derfor til dels er op til filosoffens smag at bestemme, hvordan spørgsmålene kan besvares. Enhver tolkning af virkelighedens grundlæggende beskaffenhed har den karakter. Filosofi vil derfor også eksistere om 50 år.

Noter

1. Kirsten Hyldgaard, "Filosofi og fagfilosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 15. juli 2021, ¶1.
2. Vincent F. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks*, 1. juli 2021, ¶12.

Filosofien som institution og filosofien som tænkning

Søren Gosvig Olesen

29. juli 2021

Filosofi er en skoling i at tænke. Filosofi er et fag på de højere læreanstalter. Det er filosofiens dilemma til hver en tid. Nutiden er ingen undtagelse. Men denne tid har som alle andre sine egne betingelser.

¶2 Det verdensomspændende akademiske sprog er i dag engelsk. For ikke så længe siden rangerede tysk og fransk på linje med engelsk. Nu har vi monolingvisme. Det betyder monokultur.

¶3 Merleau-Ponty har sagt det, et sprog er *un rapport au monde*. Gadamer har sagt det, et sprog er *ein Weltverhältnis*. Et bestemt forhold til verden. Ét.

¶4 Med det engelske sprogs herredømme bliver dét naturligt, som er naturligt ifølge engelsk og amerikansk tradition. Horisonten indsnævres til én kulturkreds' tradition.

¶5 "*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt," skriver Wittgenstein i sin *Tractatus*. *Meine* Sprache. *Meine* Welt. Det handler ikke om sproget som sådan, men om, hvad der er mit. Hvad jeg gør til mit, hvad der er mit ansvar.

¶6 I dag bruger alle det engelske kommunikationssprog. Filosofferne accepterer en sproglig instrumentalisme, selv om al hæderlig filosofi taler imod den. Hvad Merleau-Ponty, Gadamer eller Wittgenstein har sagt, bliver noget, de mener. Dermed er filosofi reduceret til filodoksi. Filosofihistorie bliver doksografi.

¶7 På universiteterne samles man om en fælles kultur. På de forskellige fag lærer man grundlæggende de samme ting, og de forskellige fag måles også med samme målestok. Sådan lærer man *networking* og

fundraising. Og man lærer at supervisere og administrere og organisere. Man bliver målt via *peer reviews* og *ranking* og *benchmarking*. Undervisning og forskning underordnes planer og resultatmål. Sådan bliver den forudsigelig. Sådan kommer den filosofi i vælten, som giver løfte om resultater.

¶8 Filosofi skal dyrkes i forskerfællesskaber, som arbejder sammen på at løse problemer. Den såkaldt analytiske filosofi har vist sig særlig ihærdig med det. Ganske vist har den ikke løst andet end de problemer, der var problemer for analytiske filosoffer. Eksempelvis det, de kalder privatsprogsproblemet. Ingen filosof ved sine fulde fem har nogensinde antaget, at sprog kunne være noget privat. Hegel skriver det ligeud i *Encyklopædien*. Det står for den sags skyld også forklaret i Saussures *Cours de linguistique générale*. Men forskerfællesskabet kan rapportere, at her har man løst et problem. Det er ganske vist. Peer reviewsene siger det selv.

¶9 Og så vil man tage Wittgenstein til indtægt for at gøre filosofi til problemløsning. Forordet til *Tractatus* rummer da også en sætning om, at her er der løst problemer. Men den næste sætning siger, at den egentlige værdi af sådan et arbejde ligger i at vise, hvor lidt der er udrettet med det ("wie wenig damit getan ist").

¶10 Hvorfor mon Heidegger og Wittgenstein var lige gode om at foragte kongresserne og det akademiske miljø? Måske fordi det er næsten umuligt at bringe ud af sin tomgang. Også Heidegger og Wittgenstein har vi fundet en løsning på. I dag har vi Heidegger-forskning og Wittgenstein-forskning. Som om det var det, de var til for!

¶11 En professor er ikke så let at provokere, sagde Kierkegaard. Han holder bare endnu en forelæsning. Nu om det provokerende.

¶12 SÅDAN KAN EN BESTEMT FORM FOR FILOSOFI BLIVE HERSKENDE ideologi på filosofi – jeg mener institutionen. På Kierkegaards tid var det Hegels system. Senere blev det nykantianismen. I de østeuropæiske lan-

de var det marxismen-leninismen. Siden Anden Verdenskrig har det været den analytiske filosofi.

¶13 Én gang ved magten kan en filosofisk skole herske alene pr. magtarrogance. De analytiske filosoffer bruger argumenter. Altså som retorisk figur. Den filosofi, som ikke er "analytisk", kalder de uforståelig. Som om det var et argument!

¶14 Magtarrogancen ved en herskende ideologi viser sig ved, at det skal være så let at afvise de andre. For den analytiske filosofi er Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida, osv. uforståelige. Filosofiens historie standser ved konflikten mellem empirisme og rationalisme, indtil den lykkeligvis begynder igen med Frege og Russell.

¶15 Hvad ville man sige om en musiker, der komponerede, som om tolvtonemusikken aldrig havde fundet sted, eller om en kunstner, der malede uden at tage notits af udviklingen fra impressionismen og frem? Eller om en biolog, der ignorerede Darwin? Eller om en fysiker, der ignorerede Einstein? Det er ikke anderledes, når man vil diskutere ontologi, som om Heidegger ikke havde levet, eller etik, som om Nietzsche ikke havde levet. Ikke desto mindre kører den analytiske filosofi i tomgang på tredje generation.

¶16 Det er ikke filosofiens endeligt. Men det er et tegn på, at vi befinder os i en epoke, hvor filosofien trives bedre uden for institutionen. Hvis man lukkede de filosofiske institutter verden over, ville det ikke betyde noget for tænkningens betingelser, sagde Agamben engang i en samtale.

¶17 FILOSOFIEN HAR OFTE VÆRET I ANDRES VARETÆGT END INSTITUtionaliserede filosoffer. Det var tilfældet på Descartes' og Humes tid eller på Marx' og Kierkegaards. Hvorfor skulle det ikke også være tilfældet i dag? Det er en voldsom overvurdering af institutionen at tale om filosofiens død, blot fordi en herskende ideologi har fået filosofien til at gå i tomgang der. Alligevel er det et tab. For var der engang folk, i Danmark en Johannes Sløk eller en Villy Sørensen, man kunne betro at gennemgå

Aristoteles eller Kant, så er det i dag svært at få øje på teologer eller idehistorikere eller litterater, man med tryghed kunne sætte til det. Når også de professionelle filosoffer er blevet så amatøragtige at tro, at de er kommet videre og én gang for alle har fundet den filosofi, *die als Wissenschaft wird auftreten können*, bliver det vanskeligt at komme igen.

¶18 Amatøragtig bliver man i filosofien ved at behandle problemer uden at have tilstrækkelig problembevidsthed. Men hvor skal man få den fra? Ikke fra strømmen af peer reviewede artikler, så meget er sikkert; det er kun artikler godkendt af folk, der skriver samme slags artikler. Behandling af filosofiske problemer kan man kun lære der, hvor der er gjort erfaringer med den, dvs. i filosofiens tradition. Derfor er problembevidsthed det samme som traditionsbevidsthed. Man kan ikke behandle noget emne som filosof uden at være på omgangshøjde med, hvor filosofien er nået til.

¶19 Men i en periode, hvor det er nok at kunne en enkelt retnings slagord for at få stilling, nærmer man sig det, som min kollega Jørgen Dehs engang kaldte et kollektivt hukommelsestab. I sådan en tid bliver det sværere at se, hvorfor filosofien ikke bare kan være, hvad den har været. Der opstår der systemer ganske som tilforn, systemer for kommunikativ handlen, systemer for, hvornår noget er en begivenhed, og der opstår filosoffer, der så højtideligt, som var det Bergson, taler om "min filosofi". Og adepter, som kan de nye systemer samt alle kriterier og distinktioner og begreber og hele terminologien. Men hvis det er vigtigt at lære filosofi, så er det, som min ven Dehs også sagde, lige så vigtigt at komme sig over det. Tænkning er først tænkning, når den er selvstændig tænkning.

¶20 Der er først tænkning der, hvor der ikke har været nogen endnu. Men for at komme dertil må vi vandre ad de stier, som er tænkt af andre. Vi behøver ikke noget forskningsfællesskab eller tværfaglighed for at lære filosofi. For vi har filosofferne.

¶21 LYDER DET NEGATIVT, HVAD JEG SIGER HER? DET ER, FORDI FILOsofiens positivitet er den rene negativitet. Thomas Schwarz Wentzer minder om, at filosoffen ikke nødvendigvis er en, der skal bidrage med løsninger.[I] Jeg vil tillade mig at være mere negativ end min kollega fra Århus. Dvs. i virkeligheden mere positiv på filosofiens vegne:

¶22 Filosofien er i sin lange historie ikke fremkommet med et eneste svar eller resultat, som er blevet stående. Tværtimod har udviklingen bestået i at blive opmærksom på begrænsningen ved, det endnu uløste i, de løsninger, man er kommet frem til. Det gælder selv kontradiktionsprincippet, om hvilket Heidegger har pointeret, at når det gælder noget overhovedet, så er det, fordi det kun gælder *noget*.

¶23 Dengang Anselm modbeviste tåben fra Salmernes Bog ved ganske modsigelsesfrit at bevise Guds eksistens, var der én, der tog til genmæle på tåbens vegne. Anselm havde hævdet, at Gud er det, højere end hvilket intet er og derfor ikke ikke kan være. Men hvad nu, sagde Gaunil, hans samtidige, hvis det, højere end hvilket intet er, var en skatteø, som ingen endnu har opdaget, må vi så ikke også sige, at den er? Hvortil Anselm svarede, at Gud ikke er en skatteø, men derimod det, højere end hvilket intet er. Formlen kan ikke udfyldes. Først da Thomas Aquinas tog til genmæle, fik man vist, at selv denne løsning ikke holdt. For hvorfra ved vi, spurgte Thomas, at Gud er det, højere end hvilket intet er? Vi ved end ikke det.

¶24 Siden dengang Kant viste, at genstanden for vores erkendelse ikke er underlagt de bestemmelser, vores erkendelse tillægger den, har man protesteret og villet hævde muligheden for erkendelse af tingen i sig selv. Men det giver god mening som Kant at placere tingen uden for tid og rum, for hvad har terningen med sine seks lige store sider på én gang at gøre med "lige store" eller "på én gang"? Vi kommer ikke til at se terningens sider lige store på én gang af at hævde muligheden. Derimod kunne Hegel se problemet ved Kants måde at løse problemet på. For hvis *das Ding an sich* ikke kan erkendes af os, karakteriserer det så *das Ding an*

sich ikke at kunne erkendes af os? Nej, det karakteriserer kun vores erkendelse. *Das Ding an sich* er *nur für uns an sich*. Hvis der gives en *Ding an sich*, er den end ikke *an sich*.

¶25 Filosofiens bevægelse går hele tiden frem imod det, som endnu ikke er løst med vores løsninger, som endnu ikke er besvaret med vores svar. På den måde er den forblevet tro imod Sokrates hele vejen igennem. Filosofien skal ikke hævde andet end sit *end ikke*: At end ikke i det, vi er mest sikre på, at vi ved, undslipper vi det, som vi ikke ved. Det er derfor, filosofien kan være skepsis og tvivl og kritik og sætten i parentes og dekonstruktion. Og det er derfor, den ikke skal indgå resultatkontrakter.

¶26 Det gælder for øvrigt også den filosofi, hvis adepter stadig er ved magten på de filosofiske institutter verden over. Også grundlaget for den analytiske filosofi, lagt af Frege og Russell, også om det har man vist, at det ikke holder. End ikke opfattelsen af sproget som beskrivelse af virkeligheden. End ikke skellet mellem *Sinn* og *Bedeutung*. Hvis man tog Austins og Kripkes dekonstruktion alvorligt, kunne det være, man kom ud af filosofiens dødvande.

Noter

1. Thomas Schwarz Wentzer, "Tænkning til tiden", *Tidsskriftet Paradoks*, 8. juli 2021, ¶12.

Filosofiens institutionelle krise og evige overlevelse

Esther Oluffa Pedersen

5. august 2021

Om filosofien er død, spørger I? Nej. Filosofi som tænkning dør ikke, førend menneskearten uddør. Selvom det ikke kan udelukkes, at menneskeartens fremtid bliver kortere end dens fortid, idet klimaforandringer og internationale konflikter dystert præger horisonten, står filosofien ikke foran en mere nært forestående død end selve menneskeheden. Netop på grund af denne kontekst har Vincent Hendricks også ret i at påpege videnskabens sociale ansvar,[1] når talen er om universitetets uddannelse af nye generationer af "fagfilosoffer", som Kirsten Hyldgaard kalder os, der er uddannede eller under uddannelse i filosofi ved et universitet.[2]

¶2 Filosofiuddannelserne på danske statsuniversiteter, betalt af skatteborgernes penge, har både en forpligtigelse i forhold til videnskabens sociale ansvar *og* i forhold til, at de studerende kan få et arbejde efter endt studium. Og i den sammenhæng – altså på universitetsuddannelserne i filosofi – findes filosofiens krise. For ligesom alle øvrige fag, der ikke med tydelighed kan eftervise, at forskningen og uddannelsens kandidater hjælper til med at skæppe i kassen til landets BNP ved at gå fra forskning til faktura og fra studium til højindkomstarbejdstager, er filosofi som universitetsfag ikke i høj kurs hos beslutningstagerne. Det er desværre ikke et isoleret dansk problem, men en global tendens. I en stadig mere stramt økonomistyret samfundsorden er der mindre plads til uddannelser, der ikke peger direkte ind i et arbejdsmarked, ligesom der er mindre forståelse for, at mennesker kan vælge at læse en uddannelse, fordi det interesserer dem at blive klogere på uddannelsens indhold i sig selv.

Mellem samfundets krav og filosofiens egenværdi

¶3 KAN DEN KRISE LØSES VED, AT FILOSOFISTUDIERNE RETTES MERE mod arbejdsmarkedet og samtidens *grand challenges*? Jeg er tilbøjelig til at sige både ja og nej. Naturligvis skal vi, der uddanner andre mennesker i filosofi på landets universiteter, være opmærksomme på, hvorvidt den uddannelse, vi tilbyder, forbereder kandidaterne til et fremtidigt arbejdsliv, og hvorvidt vores undervisning lever op til videnskabens sociale ansvar. Men vi skal samtidig passe på, at undervisningen ikke kommer til at løbe efter de nyeste trends i samtiden. Vi har et ansvar over for filosofien som en lærdomstradition, der indebærer, at uddannelsen i filosofi især er en kompetent indføring i filosofiens historie og i filosofiske diskussioner, uafhængigt af, om de indgår i de dagsordenssættende debatter. Der er ikke en direkte linje fra læsning af filosofiens klassiske værker til deltagelse i løsningerne af samtidens problemer. Men der er en indirekte linje, idet arbejdet med at tilegne sig tænkningens historie vil kunne befordre evnen til at tænke over samtidens problemer, fordi man som uddannet i filosofi har stiftet bekendtskab med mangfoldige tankesystemer og lært at stille spørgsmål til det selvfølgelige. Den fleksibilitet i tænkningen, som en person, der er trænet i at læse filosofiske værker, opøver, kan bruges til at stille de nødvendige kritiske spørgsmål til vores indretning af samfundet og vores brug af klodens ressourcer.

¶4 Kandidater i filosofi kan ofte bidrage med et ekstra refleksionslag og en anderledes måde at stille spørgsmål på. Idealet er for mig, at kandidater i filosofi – i lighed med Sokrates, der i *Forsvarstalen* fremstiller sig selv som en hestebremse, der holder bystaten Athen vågen – kan spørge bagom de allerede fast etablerede former for undersøgelser af, om der er andre og bedre måder at indrette vores samfund på. Men det kræver naturligvis, at de filosofiske kandidater har selvtillid, faglig stolthed og ikke mindst sætter sig selv i spil som nogle, der kan tænke kritisk og stille relevante spørgsmål til størknede selvfølgeligheder. Det kræver også, at

spørgsmålenes begrundelse er klar, så de kan åbne op for vigtige normative diskussioner og hjælpe til at præge samfundet i retning af større indsigt.

¶5 Derfor er jeg ikke enig i, at vi skal kaste alle filosofiens "lænestolsmetoder" over bord.[3] Selvom det økonomistyrede samfund ikke ser med nåde på uproduktiv refleksion, er det en essentiel del af et oplyst samfund, at vi har mennesker, der filosoferer, og mennesker, der beskæftiger sig med filosofiens tankesystemer og righoldige historie for deres egen skyld og for at videregive disse til nye generationer. Og netop for tiden, hvor politikere som Henrik Dahl og Morten Messerschmidt har indvarslet og haft held til at få opbakning til et demagogisk stormløb på forskningsfrihed og specifik forskning, som ikke falder i deres smag, er det desto vigtigere, at vi holder filosofiens tradition for kritisk tænkning højt. Jeg er overbevist om, at alle os, der beskæftiger sig med filosofi som studerende, kandidater, undervisere og forskere, har en vigtig rolle at spille i at bidrage til samfundsdebatten med grundige analyser og gode argumenter som del i en mangesidet diskussion af, hvor vi ønsker at bevæge os hen som samfund, borgere og individer. En uddannelse i filosofi er blandt andet en uddannelse i at kunne analysere argumenter og selv at kunne argumentere konsistent og klart for sine synspunkter. Det er ikke en uddannelse til en bestemt normativ forståelse af samfund, men vi bør kunne bryste os af, at vi fagfilosoffer er en vigtig del af det demokratiske samfunds oplyste debatkultur.

¶6 Så for at afslutte denne tankerække om universitetsfilosofiens berettigelse vil jeg understrege, at vi, der har det privilegium at have kunnet uddanne os i filosofi, også har et ansvar for at balancere mellem på den ene side samfundets krav om nytte og bidrag til løsninger af tidens udfordringer (både i undervisning og forskning) og på den anden side forpligtelsen over for formidling af filosofien i sig selv.

Metafysik som naturanlæg

¶7 LAD MIG VENDE TILBAGE TIL, HVORFOR FILOSOFIEN SOM TÆNKning ikke er døende, uanset hvor trange kår filosofi som universitetsuddannelse og undervisningsfag har i dag. I *Prolegomena* fremhævede Kant, at metafysik er et naturanlæg i mennesket.[4] Dermed udsagde han umiddelbart blot en selvfølgelighed. Vi drives mod metafysiske spørgsmål, der ikke har empiriske svar. Vi spørger til livets mening og dødens betydning uden at komme nærmere en definitiv forståelse. Det geniale ved Kants påpegning af vores metafysiske trang er hans forslag til, hvordan vi bør indrette os med og konstruktivt bruge vores metafysiske spekulationer. Kant argumenterede for, at den menneskelige fornuft ikke er en monolitisk størrelse, og selve indsigten i fornuftens forskellige virkemåder blev en hjørnesten i hans kritiske filosofi, som netop en fornuftens selvkritik og samtidig en kritisk analyse af misbrug af fornuften.

¶8 Første skridt i Kants løsning var at sondre mellem forstandens begreber og fornuftens ideer og at indskrænke sandhedsfordringen til de førstnævnte, mens de sidstnævnte fik status af regulative idealforestillinger. Næste skridt blev taget med en kritik af den praktiske fornuft, hvor Kant gav sit bud på, hvordan vi bør forstå menneskelig frihed og moralsk handlen som sammenvævede måder at reflektere over egne handlinger på. Sidste skridt tog Kant i kritikken af dømmekraften, der viste endnu to menneskelige former for rationalitet, nemlig den æstetiske og den teleologiske refleksion. Dermed havde Kant udviklet et filosofisk redskab til at analysere vores metafysiske spørgsmål, som, set fra hans filosofiske ståsted, desuden kunne sætte tydelige grænser for metafysiske postulaters fordring på sandhed.

¶9 Uanset om man køber hele Kants transcendentalfilosofiske argumentation, kommer man ikke udenom, at selve hans analyse af forskellige former for rationalitet, og deres meritter og begrænsninger, har præget modernitetens diskussioner af rationalitet og metafysiske spekulationer. Kant analyserede – på modernitetens præmisser – hvordan vi kan forstå

menneskets trang til metafysisk spekulation, og han gav sit bud på, hvordan denne kan bruges konstruktivt, ligesom han kritiserede dogmatiske metafysiske postulater, der underminerer vores myndige brug af egen fornuft. Netop denne del af Kants diskussion af metafysikken som et naturanlæg begrunder både, hvorfor filosofi som metafysisk spekulation og tænkning ikke udtørrer, førend menneskeheden uddør, og hvorfor det er så utroligt vigtigt, at vi kritisk analyserer egne og andres (eksplicitte eller implicitte) metafysiske udsagn. For mig at se er den vigtigste pointe at tage med herfra, at vi i lighed med Kants ideal om oplysning hele tiden spørger nysgerrigt og kritisk ind til begrundelserne for ideologier, dogmer og selvfølgelige antagelser og dermed åbner for en plural diskussion af vores regulative idealer og deres implikationer.

Filosofi og fagfilosofi i forening

¶10 VI KAN SE DEN METAFYSISKE SPEKULATIONS BETYDNING I VORES analyse af udsagn. Når Thomas Schwarz Wentzer refererer tilbage til Hegels smukke beskrivelse af filosofien som sin tid grebet i tanken, åbner han indirekte op for en diskussion af, hvordan vi bør forstå dette billede.[5] For er ideen at fastholde filosofien som en refleksion over det, der allerede har fundet sted, eller er det et billede på, at vi kun er i stand til at udfolde idealer om vores fremtid med de redskaber, som samtiden bringer? Således befinder vi os ved det simple spørgsmål til formuleringen allerede midt i en større diskussion om vores muligheder for at svare på samtidens udfordringer. Skal filosofien forvalte fortiden eller opstille idealer for fremtiden? Og kan vi overhovedet tænke ud over egen samtid til egentlige utopier? Mens sådanne spørgsmål kan føre den spørgende ind i megaloman lænestolstænkning, hvor begrebssondringer indføres for deres egen skyld og derfor ender i det rene pindehuggeri, kan de også åbne vores selvrefleksion, både som enkeltmennesker og som fællesskab.

¶11 Fornuftens ideer og vores idealforestillinger om, hvordan noget *bør* være, kan ikke bremses af empiriske begrundelser. Filosofien kan altid

spørge til begrundelsens grund og dermed åbne op for den metafysiske spekulation igen. Og det er her, at fagfilosofien og filosofien som tænkning møder hinanden. Idet vi hæger om tænkningens tradition og stiller kritiske spørgsmål til dens begrundelser, kultiverer vi menneskets metafysiske naturanlæg. Vi risikerer naturligvis, at professionelle filosoffer for en tid primært diskuterer, hvor mange engle, der kan være på et knappenålshoved. Men selv bag sådanne umiddelbart skurrile diskussioner findes vigtige pointer om samtidens opfattelser af, hvad der eksisterer og hvordan. For optager engle, der ikke har en fysisk fremtrædelse, egentlig rum? Og hvordan kan vi vide, at vi ikke er hjerner i kar? Hegels beskrivelse af filosofien som sin tid grebet i tanken viser sig også i disse eksempler fra Thomas Aquinas og Hilary Putnam. I 1200-tallet var engle en del af verdens beskaffenhed, og i 1980'erne kunne man forestille sig en lægevidenskab, der var i stand til at inducere oplevelser til en hjerne i et kar.

¶12 Jan Faye argumenterer for, at filosofi er en "psykologisk trang til at finde sammenhæng og konsistens".[6] Det er, som han også selv påpeger, i god tråd med Kants tanke om metafysik som naturanlæg. Men hvor Faye argumenterer for, at dette naturanlæg skal forklares og tøjles naturalistisk af robust viden fra naturvidenskaberne, særligt den evolutionære biologi, insisterede Kant på, at vores metafysiske overvejelser er regulative både for den fortsatte udvikling af naturvidenskaberne og for vores tanker om vores personlige og fælles eksistens. Det dybt frustrerende og vanvittigt smukke ved filosofien er, at der kan argumenteres for begge dele og stilles velbegrundede kritiske spørgsmål til begge synspunkter. I den forstand indeholder filosofi som tænkning både en risiko for at fare vild i alle udsagns relativitet og en reel mulighed for at orientere sig. Jeg er overbevist om, at de fagfilosofiske uddannelser bidrager til at skabe tankemæssig orientering, og derfor er det så vigtigt at kæmpe for deres overlevelse og for uddannelsernes kvalitet.

Noter

1. Vincent F. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks*, 1. juli 2021, ¶4.
2. Kirsten Hyldgaard, "Filosofi og fagfilosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 15. juli 2021, ¶1.
3. Se Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶11.
4. Immanuel Kant, *Prolegomena*, AA IV: 279.
5. Thomas Schwarz Wentzer, "Tænkning til tiden", *Tidsskriftet Paradoks*, 8. juli 2021, ¶5.
6. Jan Faye, "Findes filosofien om 50 år?", *Tidsskriftet Paradoks*, 21. juli 2021, ¶17.

Filosofiens fortsatte opgave og overlevelse

Jonas Holst

12. august 2021

Stephen Hawking har som bekendt erklæret filosofien død og begrundet det med, at filosofferne ikke har fulgt med i videnskabernes moderne udvikling, hvorfor de ikke længere er i stand til at svare på fundamentale spørgsmål om tilværelsen.[1] Nu er det næppe rigtigt, at moderne filosoffer ikke har holdt sig ajour med den videnskabelige udvikling, omend de fleste givetvis har gjort det og fortsat gør det på nogle mere ydmyge betingelser end på grundlag af den eksakte og eksperimentelt efterprøvbare viden, som videnskabsfolk formodes at bygge deres *scientia* på.

¶2 En vigtigere indvending mod Hawkings dødsdom over filosofien er dog, at han i sin fremstilling ikke selv giver indtryk af at have noget indgående kendskab til filosofiens vidt forgrenede virkningshistorie, som langt fra lader sig genskrive som en uafbrudt "søgen efter viden" (*quest for knowledge*), da filosofisk tænkning sjældent munder ud i nogen klare svar på grundlæggende metafysiske spørgsmål. En del filosoffer, heriblandt Søren Kierkegaard,[2] ville med glæde overlade det til videnskaberne at føre vidensfaklen videre – hvem skulle ellers gøre det, hvis ikke videnskaberne selv? – og både Kirsten Hyldgaard og Jan Faye gør i deres stafetindlæg opmærksom på, at filosofi hverken er leverandør af nyttig viden eller selv en videnskab.[3]

¶3 Der er ganske vist andre, eksempelvis to så forskelligt tænkende filosoffer som Francis Bacon og Hegel, der hver på deres måde bifalder, at filosofien aflægger sig sin "patetiske" prætention om at være kærlighed til visdom og i stedet lever op til et videnskabeligt ideal om at basere sig på virkelig, begrundet viden. Vincent Hendricks påberåber sig i sit stafetindlæg det baconske videnskabsideal og angriber den filosofi, der "forbliver en opblæst udlægning af modervidenskaben, Theoria", for sin

"selvbestaltede eksklusive særegenhed" samt "megalomane lænestolsmetode".[4]

¶4 Det fremgår ikke af Hendricks' tekst, om han sigter til en bestemt gruppe filosoffer, og om det skal læses som en opfordring til helt at opgive at bedrive *theoria*, der oprindeligt for Platon og Aristoteles udgjorde hovedvejen til opnåelsen af visdom. De forstod rigtig nok noget forskelligt ved dette begreb, men for ingen af dem betød udøvelsen af *theoria* og *sophia* en selvisolerende tilbagetrækning fra verden, men snarere at få mulighed for at opnå indsigt i de ikke umiddelbart synlige sammenhænge, som knytter fænomener sammen i verden, og med denne indsigt at kunne handle og tænke bedre. I lyset heraf kunne man spørge, hvad der ville ske, hvis filosofien helt holdt op med at efterstræbe det mål, som igennem historien har udgjort dens hovedanliggende, nemlig visdom, og hverken vil være *philos* eller *sophia* mere? Ville den ikke dermed give afkald på sit eget navn og hovedanliggende og først rigtig begynde at isolere sig?

¶5 Når Hendricks vil have filosofien til at tage et videnskabeligt og socialt ansvar for "at bidrage til løsning af de udfordringer, vi står over for globalt",[5] så siger han noget, der kan virke indlysende, men samtidig truer hans hårde udskældning af enhver form for unyttig teoretiseren med at underminere de bidrag, som filosofien kan yde i form af kritisk at spørge til og gennemskue de sammenhænge i tiden, der har ført os frem til hele den misere, vi står midt i. Den langvarige COVID-19-pandemi lægger uden tvivl op til filosofiske undersøgelser af den megen misinformation, for ikke at sige uvidenhed, der har floreret om virusvarianter, smittespredning og mundbind; men samtidig vil en filosof, der bevarer sin kritiske dømmekraft og helhedssans, fortsat have blik for ikke kun enkeltproblemer, men den samlede sum af sagsforhold samt tilgrundliggende faktorer og vil med en eller anden form for *theoria* arbejde på at kortlægge sammenhængene mellem disse. Som Slavoj Žižek formulerede det i begyndelsen af COVID-19-pandemien:

¶6 Vi må rejse det afgørende spørgsmål: Hvad er der galt med vores system, siden katastrofen fangede os med paraderne nede, også selvom videnskabsfolk havde advaret os i årevis?[6]

¶7 I forhold til et system, der er dysfunktionelt og ødelæggende, har den filosofiske tænker en opgave, der består i at stille spørgsmålstegn ved det og måske sågar stille en diagnose uden nødvendigvis at have en entydig løsning eller et helbredelsesmiddel på hånden. I andre sammenhænge er det ikke et system, som filosoffen forholder sig til, men det kan være viden, sproget, verden eller livet som sådan, kort sagt komplekse, uhåndgribelige og omfattende begreber og fænomener, som den filosofiske tænker imidlertid ser det som sin opgave at rette sine spørgsmål mod for at gøre indholdet og omfanget af dem begribeligt.

¶8 Med hensyn til den filosofiske tænknings aporetiske natur, dét at filosofien rejser spørgsmål uden nødvendigvis at ligge inde med eller nå frem til endegyldige svar, er Platons fremstilling af sokratisk dialogkunst fortsat et mønstereksempel herpå. Platons dialoger minder os om, at de spørgsmål, som filosofiske tænkere stiller, sjældent er nyttige i nogen ligefrem forstand. De efterlader ofte læsere og tilhørere mindre vidende tilbage, hvilket imidlertid giver den enkelte plads til selv at tænke videre. Snarere end udtryk for socialt ansvar lader filosoffers spørgsmål sig oftere udlægge som kritiske, ligefrem spydige og tendentielt set samfundsomstyrtende antydninger og bemærkninger til deres samtid om, at mennesker, som vi er flest, lever bortvendt fra det, som det egentlig kommer an på i livet, og vi mangler som regel blik for vores egne erkendelsesmæssige grænser og for det, der måtte findes hinsides disse grænser.

¶9 Denne indsigt i ens egne erkendelsesmæssige begrænsninger betegnede Sokrates i *Forsvarstalen* "menneskelig visdom",[7] og den kan ingen prale af, fordi den snarere end viden er en form for ikke-viden eller en ikke-objektiverbar indsigt i … ja, i hvad? I mange af Platons dialoger går dette vanskeligt identificerbare fænomen under navnet *psykē*, og enkelte

steder forbinder Sokrates sjælelig indsigt med det delfiske orakelord: "Kend dig selv". Selverkendelse udgør for de få, der ligger inde med den, ikke et bestemt, afgrænset genstandsfelt, da selvet ikke er nogen genstand, men selverkendelse giver indsigt i grænser, først og fremmest ens egne eksistentielle og erkendelsesmæssige grænser. I det omfang ens egne grænser støder op til andres og ens omverdens grænser, gør enhver form for selvindsigt samtidig, at man i større eller mindre grad kommer i berøring med og bliver klar over disse.

¶10 COVID-19-pandemien har vedvarende stillet os over for en række spørgsmål om, hvor grænserne går eller skal drages, det være sig mellem lande, byer og deres beboere, herunder både dyr og mennesker; men spørgsmålet kan også stilles mere filosofisk og udstille den grænseoverskridende adfærd og dertilhørende mangel på indsigt, som vi mennesker ikke blot i det 21. århundrede, men i en del århundreder efterhånden har udvist over for livet på jorden i al dets diversitet. Det rejser naturligvis yderligere spørgsmål af eksistentiel, etisk, økologisk, økonomisk, kulturel og religiøs karakter, men filosofien kan på tværs af alle disse vidensfelter pege på, hvorledes den alt for menneskelige tendens til tankeløst at overskride grænser og til at skære det forskelligartede over samme læst går igen de fleste steder, hvor mennesker kommer frem. Set fra et filosofisk synspunkt, der i sagens natur er begrænset, kunne det tyde på, at vi mennesker stadigvæk ikke er nået til nogen dybere erkendelse af os selv og af meningen med vores gøren og laden her på jorden.

¶11 Jeg skal lade det være usagt, om filosofisk tænkning kan lede én hele vejen frem til et sublimt, oplyst selverkendelsesstadium. Filosofien synes i højere grad at arbejde og ende med afklaringer og dragninger af grænser. For nogle lyder det måske af for lidt, mens det for andre lyder for højtideligt, selvsmagende eller bare *altmodisch* at omtale filosofi som kærlighed til visdom eller som fødselshjælper for selvindsigt. Mindre kan sikkert også gøre det, men vi løber en risiko, hvis vi begynder at skille os af med eller skifte ord som "kærlighed", "visdom", "sjæl" og "selv" ud

med andre ord, for så står vi sandsynligvis endnu mere tomhændede tilbage, end hvis vi tager vare på dem og fortsætter med at udlægge deres righoldige betydningsindhold.

¶12 Faren er til at få øje på, når eksempelvis filosoffer undlader at tale om visdom, eller andre udtaler, at der ikke findes noget selv, og selv hvis det gjorde, ville det ikke være særlig kønt at se på. De kan have ret, men det er en temmelig selvsikker afvisning af selvet, som det ville kræve en længere filosofisk argumentation at underbygge, såfremt den lader sig underbygge, og selvom det ikke er nogen særlig køn erkendelse, vi måtte nå frem til, så kunne det skyldes, at vi ikke har taget særlig godt vare på os selv.

¶13 Mange psykologer er ligeledes holdt op med at bruge ord som "psyke" og "selv" og taler hellere om "hjernen" eller "*the mind*", hvilket forekommer at være mere håndgribelige og målbare størrelser. En lignende tendens til at undlade at sætte ord på den uhåndgribelige og umålelige dimension inden for et givet fagfelt kan spores inden for moderne arkitektur, hvor det i dag er de færreste arkitekter, der kender til "det tektoniske", som er en indbygget del af deres egen disciplin, navn og tradition.[8] I stedet lægger mange arkitekter sig efter ingeniørerne og overlader det til andre at betænke det, der ikke er blevet tænkt tilstrækkeligt over, og som udgør en del af sjælen i deres eget fag, nemlig det tektoniskes betydning for arkitekturen.

¶14 Martin Heidegger tog for en kort bemærkning dette begreb op i *Bauen Wohnen Denken* og bemærkede, at "det tektoniske i arkitekturen er det sted, hvor teknikken (*technē*) har skjult sig siden de ældste tider."[9] Hvad enten Heidegger har ret eller ej, gør han et forsøg på at gentænke og fremhæve en dimension, der for et fagfelt som arkitektur enten har været skjult eller ikke tilstrækkelig belyst. Ansporet af Heideggers tænkning, som hun ikke var ukritisk over for, gik Hannah Arendt et skridt videre og forsøgte i sine refleksioner over det onde at tænke selve det utænkelige, altså det som den menneskelige tanke har vanskeligt ved at

tænke eller nødig vil i berøring med og derfor kun yderst sjældent skænker en tanke.

¶15 Så længe filosofien strækker sig i sin bestræbelse på at tænke alt fra det uigennemtænkte over det endnu utænkte til det utænkelige, holdes den i live og skal nok overleve. På netop det punkt forblev Arendt en filosofisk tænker, og jeg er på linje med Thomas Schwarz Wentzer, som i sit stafetindlæg ligeledes nævner "det utænkelige" som en del af det felt, filosofien stræber efter at indlemme i sin tanke.[10] Hvis ikke filosofferne går til grænsen for, hvad der vides og tænkes på et givet tidspunkt i historien – og måske overhovedet kan vides og tænkes – hvem skulle så gøre det?

Noter

1. Hawkings udtalelse, som også er citeret i problemformuleringen til denne stafetserie, faldt i 2011 og lyder: "Why are we here? Where do we come from? Traditionally, these are questions for philosophy, but philosophy is dead. [...] Philosophers have not kept up with modern developments in science. Particularly physics. [...] Scientists have become the bearers of the torch of discovery in the quest for knowledge" (Matt Warman, "Stephen Hawking tells Google 'philosophy is dead' ", *The Telegraph*, 17. maj 2011, https://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html).
2. I *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, udgivet under pseudonymet Johannes Climacus.
3. Kirsten Hyldgaard, "Filosofi og fagfilosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 15. juli 2021, ¶1–2; Jan Faye, "Findes filosofien om 50 år?", *Tidsskriftet Paradoks*, 21. juli 2021, ¶14.
4. Vincent F. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks*, 1. juli 2021, ¶11.
5. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶4.
6. Slavoj Žižek, *Pandemic! COVID-19 Shakes the World* (OR Books, 2020), 4. Egen oversættelse.
7. Platon, *Apologia Sokratous*, i *Werke* 2 (WBG, 2001), 20d.

8. Endelsen "-tektur" i den latinske term "arkitektur" stammer fra det oldgræske begrebspar "tektonik" og "tektonisk", der oprindeligt henviste til den kunnen og kundskab, som bygge- og håndværksmestre, *tektones*, var i besiddelse af. I hele den oldgræske tradition fra Homer til senantikken ansås de fremmeste af disse mestre for at være vise, og at dømme efter de evner, de første "filosoffer", særligt Thales og Anaximander, havde til henholdsvis at bygge, måle og bemestre visse naturfænomener, kan begge have trukket på den tektoniske tradition. Odysseus kaldes for en tektonisk mester i Homers *Odyssé*, Platons verdensskaber, Demiurgen, beskrives i *Timaios* som udfører af et tektonisk mesterværk, og når det ofte refereres, at Jesus i *Bibelen* er tømrer, er det en ikke helt nøjagtig gengivelse af *tektōn* på oldgræsk, se min artikel "The Fall of the Tektōn and the Rise of the Architect: On the Greek Origins of Architectural Craftsmanship", *Architectural Histories* 5, 1 (2017).
9. Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", i *Vorträge und Aufsätze* (Neske, 2000), 154. Egen oversættelse.
10. Thomas Schwarz Wentzer, "Tænkning til tiden", *Tidsskriftet Paradoks*, 8. juli 2021, ¶10.

Er filosofien blot død?

Frederik Boris Hylstrup Olsen

19. august 2021

Er filosofien død? eller er den også liv? i denne artikel vil jeg spørge til det forhold, at den vestlige filosofi i sin søgen efter den højeste form for væren traditionelt har fundet sine svar i det absolutte: ved begyndelsen og ved afslutningen. Når filosofien har søgt at "gribe sin tid i tanken", som Thomas Schwarz Wentzer skriver det med en formulering fra Hegel,[1] har mange tanker således rettet sig mod tidens absolutte yderligheder: begyndelsen og afslutningen, med andre ord døden. Både den død, som før fødslen var ikke-liv, og den gængse forståelse af død, som det, der sker efter livet.

¶2 Den franske filosof Gilles Deleuze har som bekendt spurgt: "Hvad er filosofi?"[2] Hvad er filosofiens rolle? En måde at læse Deleuzes spørgsmål på er at forstå det i konteksten af, hvordan man *kan* leve. Dette spørgsmål er dog forskelligt fra den filosofi, der har været gennemgående fra den antikke græske tradition til Oplysningstidens tænkning, og som har spurgt til, hvordan man *bør* leve – leve i overensstemmelse med en transcendental orden eller idealformer eller ifølge Kants kategoriske imperativ. Fra filosofiens begyndelse til eksistentialismens dødsdom over Gud og dermed enhver objektiv moral har det normative *bør* forandret sig til et deskriptivt *kan* eller *er*. Deleuze indfører altså i den poststrukturalistiske og postmoderne filosofiske tradition et spørgsmål til menneskets livsførelse, som ikke tager form af en manual til livet. Men historisk har filosofien taget sig ud på en måde, som kan karakteriseres som en manual til døden.

¶3 Ånd, *Geist*, *nous*. Fra Aristoteles til Hegel har disse begreber repræsenteret værens idealstadier. Den *telos*, som Aristoteles tilskrev al menneskelig handlen, betyder netop mål, endemål og slutmål, og Hegels begreb om bevidsthed handler ligeledes om en bevidsthed, som er på vejen til det endeligt ophøjede, på vej mod et slutmål. Den empiriske

verdens materiale findes således i dens negativitet – i opløsningen, i den sluttede cirkel, i viljen, der falder til ro, som Schopenhauer ville sige. Døden har i filosofien taget karakter af det freudianske nirvanaprincip, en tilbagevenden til den symbiotiske relation i livets moder, dér, hvor al lyst er tilfredsstillet, idet den absolutte opfyldelse af lysten skaber lystens og drifternes endelige ophør. Den tyske filosof Peter Sloterdijk beskriver denne "føtale kohibation" således:

¶4

> First of all one must conceive a phase of fetal cohabitation in which the incipient child experiences the sensory presence of liquids, soft bodies and cave boundaries: most importantly placental blood, then the amniotic fluid, the placenta, the umbilical cord, the amniotic sac and a vague pre-figuring of the experience of spatial boundaries through the resistance of the abdominal wall and elastic walling-in. A foretaste of what will later be called reality presents itself in the form of an intermediate fluidal realm that lies embedded in a dark, spheric spatial factor softly cushioned within firmer boundaries.[3]

¶5 Det vordende barn befinder sig i kraft af sin væren-i-moderen i denne svævende, flydende tilstand, som et fludialt mellemrige, der kommer til at være "en forløber for, hvad der senere vil hedde virkelighed".[4] Nirvanaprincippets dødsdrift søger en idealtilstand i dette svævestadie, som det føtale førsubjekt havde sin oprindelse i. Mennesket søger ifølge den freudianske driftsteori altid tilbage til denne erindring om verdensforholdets oprindelse, som ontogenetisk skulle ligge i menneskets hukommelse.[5] Døden før livet bliver med andre ord til et ideal for tilfredsstillelse, et ikke-gravitetisk, flydende og svævende, responsivt og elastisk rum, før virkelighedens tyngdekraft og kolde, hårde flader modsætter sig individet i genstridig friktion.

¶6 Den israelske forfatter Amos Oz har skrevet: "Tiden før fødslen og tiden efter døden er fuldkommen ens. Det indebærer: Jeg'ets ophævelse. Hele virkelighedens ophævelse. Livets ophævelse. 'Jubel' ".[6] Idealets gennemførelse er altså en nedbrydelse af nuet i fortidens og fremtidens

navn: døden før og efter livet – og den verdslige virkelighed som blot et forkammer til den næste verden. Jubelen er driftsbehovets tilfredsstillelse, den stillede dødsdrift.

¶7 Thomas Schwarz Wentzer har tidligere i denne filosofistafet påpeget, at filosofiens opgave er at "skabe en intellektuel orientering, der tør tiltale det, som krisen er et udtryk for, i nye og måske hidtil ukendte begreber og tankemønstre". Tænkningen må ifølge Wentzer turde tænke det utænkelige, det ukendte "hinsides det hidtil forsvarlige og kendte",[7] og Wentzers definition er rammende, for filosofien har i høj grad gjort netop det. Spørgsmålet er bare, om filosofiens bevægelse i "det hinsides" blot har skabt et løfte om Evigheden som trøst for den virkelige verdens lidelser? Det er et løfte, som historisk har holdt mange mennesker i den repressive ordens trældom, slid og udbyttende arbejde.

¶8 Den tysk-amerikanske filosof Herbert Marcuse har sagt om denne problematik, at "i et repressivt samfund, bliver selv døden til et middel til repression".[8] I denne forstand er den fremmedgjorte tilværelse udholdelig, netop fordi menneskets virkelige lykke forvises til en transcendental verden, hvor en uvirkelig belønning venter for den virkelige lidelse.

¶9 Er filosofien da blot Evighedens og himmerigets fatamorgana? Som Wentzer skriver, er en organisme, der ikke responderer på sin omverden, død. Der skal således altid svares og "ansvares" på omverdens udfordringer, også selvom disse ikke dikterer nogen umiddelbare løsninger.[9] Døden som svar på livet er altså ikke en responsiv, levende filosofi, for her findes svaret ikke i den verdslige omverden, men i en transcendental over- eller underverden. Men den er dog et slags svar, når man ikke kender svar*et*. Hvad den ikke er, er en løsning på, hvordan livet kan leves.

Noter

1. Thomas Schwarz Wentzer, "Tænkning til tiden", *Tidsskriftet Paradoks*, 8. juli 2021, ¶10.
2. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Hvad er filosofi?* (København: Gyldendal, 1996).

3. Peter Sloterdijk, *Bubbles: Spheres Volume I: Microspherology* (New York: Autonomedia, 2011), 293–294.
4. Sloterdijk i citatet ovenfor.
5. Herbert Marcuse, *Eros og civilisationen* (København: Gyldendal, 1970), 40.
6. Amos Oz, *Den sorte kasse* (Odense: Samleren, 1990), 137.
7. Wentzer, "Tænkning til tiden", ¶10.
8. Herbert Marcuse, *Eros og civilisationen,* 213.
9. Wentzer, "Tænkning til tiden", ¶12.

Filosofiens død i historien

Johan Poulsen

24. august 2021

I løbet af denne stafet er spørgsmålet om filosofiens død blevet vendt og drejet på mange forskellige måder. Ét spørgsmål, der endnu ikke er blevet stillet, er dog: *Har filosofien nogensinde været død?* Indledningsvist kan vi sige et par ting om dette nye spørgsmål: For det første er det et historisk spørgsmål, idet det omhandler eksistensen af filosofiens død i historien. For det andet er det to spørgsmål i ét, idet "filosofiens død" kan forstås på i hvert fald to forskellige måder, enten som en *begivenhed* eller som en *tilstand*.

¶2 Forstås "filosofiens død" som en begivenhed, så spørges der til, om det i filosofiens historie nogensinde er hændt, at den har været død, og i givet fald ville det give anledning til – med tanke på den nutidige tilsyneladende eksistens af filosofien – at spørge ind til, hvad betingelserne er for filosofiens genkomst. Forstås "filosofiens død" derimod som en tilstand, så retter spørgsmålet sig imod muligheden for, eller eksistensen af, en tid *efter* filosofien. Hvis man tillige tillægger "døden" den endelighed, som vi sædvanligvis tillægger den, så bliver spørgsmålet om en post-filosofisk tid endnu mere presserende. Der er altså tale om to forskellige dødsfald, et lille og et stort.

¶3 Til det historiske spørgsmål vil jeg give et historisk svar og begive mig ud i en fortælling om to filosoffers livsforløb og de omstændigheder, der ledte hen deres teoretiske nybrud. I filosofiens historie findes der nemlig et mærkeligt sammentræf, som forhåbentlig kan fortælle os noget om de historiske betingelser for filosofiens fremkomst, overlevelse og død. Her tænker jeg på opgøret med kirkelig skolastik og hævdelsen af fornuften som uafhængig og tilstrækkelig grund for erkendelsen af universel sandhed, som skete samtidigt på to forskellige kontinenter, uden der var nogen direkte indflydelse imellem dem. Ophavsmanden til det første tilfælde er et velkendt ansigt i enhver lærebog om filosofi, nemlig den

moderne europæiske filosofis fader, René Descartes. Ophavsmanden til det andet tilfælde er Zera Yacob, en afrikansk filosof, der aldrig fik noget nær den samme historiske indflydelse som Descartes, og som nu kun omtales i de særkredse, der specifikt giver sig i kast med afrikansk filosofi.

To filosofiske tilfælde

Zera Yacob

¶4 I 1599 nær Aksum i det nordlige Etiopien blev Zera Yacob født ind i en bondefamilie.[I] Efter at have overlevet en ulykke som ung viede han sit liv til kristendommen, hvilket var den etiopiske ortodokse tro. Yacob brugte ti år på sine studier, hvilket inkluderede traditionel etiopisk religiøs praksis samt både etiopisk ortodoks og europæisk katolsk teologi, og fandt sidenhen arbejde som lærer.

¶5 I 1626 bekendte den etiopiske konge Susenyos sig imidlertid til den katolske tro, hvilket satte gang i en periode med religiøse forfølgelser i landet. Yacob ville ikke tilskrive sig hverken den katolske eller ortodokse fortolkning af bibelen, hvilket gjorde ham upopulær blandt hans fagfæller og ledte til, at han blev anklaget for at opildne til oprør mod kongen. Med sin opsparing og sin salmebog gik Yacob i eksil og bosatte sig i en grotte nær Tekeze-floden, hvor han over de næste to år mediterede over de samfundsmæssige uroligheder og de forskellige teoretiske standpunkter, han havde oplevet.

¶6 Resultatet var udformningen af en rationalistisk kritik af den religiøse dogmatisme, som havde domineret det intellektuelle miljø i både Afrika og Europa. Startpunktet var en dyb skepticisme over for Guds intelligens, godhed og sidenhen også eksistens, som han imidlertid modsvarede gennem et kosmologisk gudsbevis a la Thomas Aquinas' argument for Gud som første-bevæger. Med baggrund i den fundamentale idé om, at menneskets rationalitet kan fatte guddommelige sandheder, anfægtede Yacob ikke blot den skolastiske lære og andre religioner, men

også dele af Bibelen, såsom Moses' fordømmelse af sex og Bibelens og Koranens fasteregler.

¶7 Den universelle besiddelse af fornuft i hele menneskeheden betød for Yacob også, at alle mennesker bør anses for at være lige, hvilket gør sig gældende uanset køn, race eller religion. Slutteligt præsenterer Yacob en praktisk etik, som kan ses som en *common sense*-udvidelse af de bibelske forskrifter i linje med hans syn på menneskets evne til at erkende naturens orden. Da Susenyos døde, begav Yacob sig tilbage til civilisationen, hvor han fik arbejde for en rigmand og giftede sig. På opfordring fra rigmandens yngste søn Walda Heywat nedskrev Yacob sine erindringer og sine meditationer i 1667. Han levede et langt liv med sin egen og sin herres familie og døde 91 år gammel.

René Descartes

¶8 I 1596, kun få år før Yacob kom til verden, blev René Descartes blev født i La Haye i en velhavende familie af jurister.[2] Hans moder døde i barselssengen, en måned efter hans første fødselsdag, og René blev derfor opfostret af sin bedstemor sammen med sine to søskende. Som tiårig startede Descartes sin klassiske uddannelse ved en jesuitskole, hvor han, ud over latin, græsk og klassisk poesi, studerede oldgræsk filosofi med udgangspunkt i Aristoteles.

¶9 På trods af familiens ønske om, at han skulle være jurist, valgte den unge Descartes at blive soldat. Samtidig med sin militærkarriere fandt Descartes tid til at revolutionere matematikken ved at opfinde den analytiske geometri. I 1619 berettede Descartes, at han havde haft tre drømme, som havde åbenbaret en ny metode til at erhverve sig sikker viden ved kun at acceptere det, som kan udledes fra viden, man allerede er sikker på. Han havde tidligere udtrykt sin frustration over den inkonsistens, som, han mente, eksisterede i det herskende verdenssyn, som var gennemsyret af antik, særligt aristotelisk, filosofi samt af den kirkelige skolastik, som havde hersket siden middelalderen. Dette ledte til en skepticisme, som blev stadigt større i hans udgivelser.

¶10 Descartes mente, at den aristoteliske erkendelsesteori slog fejl i dens totale overgivelse til sanserne. I tråd hermed starter hans metafysiske meditationer med en radikal skepticisme, som sår tvivl ved alt, der ikke er begrundet i sikker viden. Tankens eksistens er imidlertid et sikkert faktum, og ud fra dette udledte Descartes sin egen og Guds eksistens samt sin sjæl-legeme-dualisme, ifølge hvilken det mentale er en selvtilstrækkelig substans. Efter at have udfoldet sin metafysiske teori, gik Descartes over til fysik og fysiologi, som gik ud fra idéen om, at udstrækningen er essensen af det fysiske, og at dette er adskilt fra det mentale forstået som bevidst tanke. I 1649 flyttede Descartes til Sverige, hvor han døde kort efter.

¶11 HER HAR VI TO PERSONER, SOM UAFHÆNGIGT AF HINANDEN SÅR radikal tvivl om den herskende skolastik og i modsætning til den hævder, at guddommelige sandheder kan indses alene ved fornuftens kraft. Yacobs konklusioner skubber ved grænserne for, hvad der i hans tid (mentes at) kunne vides, og han når dertil gennem en umiskendeligt filosofisk metode, og vi må altså tildele hans tænkning samme status som Descartes. Det, som gør begge værker filosofiske, er netop dette, at de åbner et nyt begrebsrum, og at de udfolder det på en måde, der fordrer læseren til at tage stilling til dem på en tilsvarende måde. Vi har altså set, hvordan den samme tanke om fornuftens selvtilstrækkelighed kunne gribes uafhængigt på to forskellige kontinenter. Det var dog ikke af ren og skær tilfældighed, at dette skete, men som resultat af konkrete materielle omstændigheder i deres liv, som var tilstrækkeligt ens, til at de nåede til den samme tanke.

¶12 Der er en mytisk forestilling om filosoffen som talerør for umiddelbar guddommelig inspiration, som de ovenstående historier giver anledning til at anfægte. Når vi filosoferer, så åbner vi for nye forståelsesrammer for vores liv og omverden. Der er dog ingen metode som man på forhånd kan være sikker på vil levere sådanne indsigter. Oftest bliver de

kun tilgængelige, når tidens forhold fordrer nye former for forståelse, og de kommer kun til udtryk i filosofien, når omstændighederne i et menneskes liv tillader dem at gribe tidens tanke og give dem den form, der kræves, for at de kan stå på egne ben.

Filosofiens materielle betingelser

¶13 DENNE MATERIELLE FILOSOFIFORSTÅELSE STÅR I MODSÆTNING TIL Esther Oluffa Pedersen, som hævder, at filosofien er en essentiel del af et oplyst samfund, og at filosofien aldrig kan dø, så længe der er mennesker:

¶14 > Filosofien kan altid spørge til begrundelsens grund og dermed åbne op for den metafysiske spekulation igen. Og det er her, at fagfilosofien og filosofien som tænkning møder hinanden. Idet vi hæger om tænkningens tradition og stiller kritiske spørgsmål til dens begrundelser, kultiverer vi menneskets metafysiske naturanlæg.[3]

¶15 Ifølge Pedersen er det filosoffernes rolle at stille disse spørgsmål på en måde, der tøjler den metafysiske spekulation og vender den mod konstruktive formål. Jeg kan godt gå med på Pedersens kantianske forståelse af, at mennesket har et naturanlæg for metafysisk spekulation, men jeg mener ikke, at dette er tilstrækkeligt for at sikre filosofiens faktiske eksistens. Der er god grund til at være kritisk over for en så hurtig affejning af de problematikker der udfordrer den faktiske udøvning af filosofisk praksis. Det er netop i den anden del af Pedersens filosofiforståelse, i arbejdet med at tøjle den metafysiske spekulation, at filosoffens materielle forhold spiller ind. Menneskets naturlige tilbøjelighed til spekulation er ikke i sig selv tilstrækkelig til at udforme de radikalt nye forståelsesrammer, som det er filosofiens rolle at nå frem til. Fokuserer man kun på denne transcendentale betingelse, glemmer man de materielle betingelser, hvoraf to står klart frem:

¶16 For det første kræver filosofi tid, og en bestemt slags tid. De oldgræske filosoffer var slaveejere og behøvede derfor ikke at bruge deres tid på at arbejde for deres egen overlevelse. Ligeledes kunne Yacob bruge sine dage i fred i sin grotte på at betænke årsagerne til, at han var havnet der. Descartes' status gav ham rigeligt med fritid – det er alment kendt, at han først stod op sent på formiddagen, og at han ofte arbejdede i sengen. Ingen af disse kunne have udtænkt og gennemtænkt deres filosofiske standpunkter, hvis ikke de havde haft lange perioder, som de kunne udfylde med aktiviteter, som de kunne gøre for deres egen skyld. Jacques Rancière kalder en sådan form for tid, hvor man ikke forventer noget, og hvor tiden passerer ensformigt, for "otium".[4] En sådan tid er per definition forbeholdt dem, der ikke behøver at arbejde (eller kun behøver at gøre det i et begrænset omfang), hvilket historisk har været gældende for overklassen.

¶17 For det andet kan filosofien ikke bevæge sig fremad, hvis ideer ikke kan deles og spredes, så de efterhånden kan kritiseres og danne grobund for nye filosofiske gennembrud. Descartes og Yacob var begge højtuddannede mænd med kendskab til en bred vifte af standpunkter og discipliner. Her finder vi også svaret på et andet spørgsmål, nemlig hvorfor én filosof fik så stor indflydelse, og den anden gik i glemmebogen. Yacob skrev sin traktat på *ge'ez*, et liturgisk sprog som på det tidspunkt var dødt, hvorfor det var de færreste lægfolk, som kunne læse det. Etiopien led aldrig den samme grusomme skæbne, som det meste af Afrika, idet landet beholdt sin suverænitet gennem koloniseringen af kontinentet, men det led stadig under det europæiske syn på afrikansk kultur som noget, der i bedste fald havde værdi som kuriosum og i værste fald var i en tilstand af forfald, som skulle korrigeres. Indflydelsen af Yacobs tænkning sluttede derfor med hans elev Walda Heywat, og hans værk nåede ikke i kontakt med resten af verden før starten af det 20. århundrede.

¶18 Lad os afslutningsvist forsøge at besvare spørgsmålet fra indledningen til denne artikel: Har filosofien nogensinde været død? Når det

kommer til filosofiens lille død, mener jeg, at svaret er ja. Filosofien dør, når dens mulighedsbetingelser tørrer ud, enten ved at folk nægtes den tid, som det kræver at praktisere filosofi, eller ved at adgangen til skrifter og viden forhindres. Der er utallige eksempler i historien på sådanne begivenheder. Selvom filosofien kan forsvinde, er det dog også muligt for den at vende tilbage, hvilket de to filosoffer, som jeg har diskuteret i denne artikel, er eksempler på. Kunne man forestille sig filosofiens store død, et samfund efter filosofien? Med bevidstheden om, at filosofien har materielle betingelser, kan det ikke udelukkes, om end det mere end noget andet ville ligne en *science fiction*-dystopi.

Noter

1. Claude Sumner, *The treatise of Zär'a Ya'ḗquo and of Wäldä Ḥḗywåt. Ethiopian Philosophy II* (Addis Ababa: Addis Ababa University, 1976).
2. Gary Hatfield, "René Descartes", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), red. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/.
3. Esther Oluffa Pedersen, "Filosofiens institutionelle krise og evige overlevelse", *Tidsskriftet Paradoks,* 5. august 2021, ¶11.
4. Jacques Rancière, *Aisthesis: scenes from the aesthetic regime of art,* oversat af Zakir Paul (London: Verso, 2019), 46.

Implikationer bag spørgsmålet om filosofiens død

Jakob Foli

25. august 2021

Såfremt vi faktisk tager det så alvorligt, som et spørgsmål om liv og død i sagens natur fordrer, må spørgsmålet om filosofiens eventuelle død begribes som et spørgsmål vedrørende den filosofiske undersøgelses fortsatte mulighed. Vi spørger således, om filosofien stadig besidder uindfriet *potentialitet;* om filosofien stadig evner at udfolde sig på en "levende" måde.

¶2 Uanset hvad et eventuelt *svar* på spørgsmålet så ellers måtte rumme, må det i sagens natur manifestere sig, *ikke* som en observation, en konstatering af et "sagligt forhold", en polemisk gestus, eller som en endog nok så stærk intuition i den ene eller anden retning, *men* som et resultat af et *genuint filosofisk forsøg.* Spørgsmålets karakter, dets alvor og dets eksklusivt *filosofiske* relevans byder os med andre ord, at vi ikke nøjes med betragtningen af sagen på afstand, at vi afstår fra det dovne forhør hos mere eller mindre arbitrære eksterne autoriteter, ligesom hverken følelser eller en postuleret erfaring slår til. Vi må kaste os ud i filosofien selv *og mærke, om den stadig er i live.*

¶3 Denne indledende betragtning modificerer tilgangen til spørgsmålet på afgørende vis. Det følger nemlig, at spørgsmålet om filosofiens eventuelle død ikke efterspørger status på en fra os selv adskilt "disciplin"; filosofien er i dette tilfælde intet ydre, afgrænset "væsen", der på nogen entydig måde giver livstegn fra sig uafhængigt af vort faktiske engagement *i* den. Her drejer det sig snarere om, hvorvidt vi *som filosofisk undersøgende kan holde os i live i spørgsmålets nærvær;* om den filosofiske undersøgelse viser sig levedygtig *qua* filosofi, *eller om det allerede er for sent.*

Den mulige død i praksis

¶4 AT FILOSOFIEN UMULIGT KAN LEVE UDEN AT BLIVE *PRAKTISERET,* og at den manglende praksis altså ækvivalerer døden, er åbenlyst. Af samme årsag vil en undvigelse fra den faktiske filosofiske undersøgelse i denne sammenhæng ikke alene være upassende, men en decideret indrømmelse til bedemændene og retsmedicinerne iblandt os; vi kan ikke forlade os på rygter eller skråsikre forsikringer om, at filosofien skam lever og har det godt *andetsteds*. Vi må opsøge filosofien selv og løbende tjekke vor egen puls, i og med vi helhjertet søger at *udleve den i undersøgelsens udfoldelse.*

¶5 Allerede her støder vi dog på en fundamental vanskelighed, for hvordan afklarer vi en mulighed, som i sagens natur hverken er givet eller udelukket, *så vidt vi ved*; men som *stadig* i sin faktiske enten-eller-realitet *nødvendigvis* er udslagsgivende for vort eget postulerede forehavende *i udgangspunktet*? Hvis filosofien *er* død, følger det jo som det berømte amen i kirken, at det filosofiske forsøg er dødfødt; og hvis forsøget er dødfødt, så kan det i sagens natur ikke fortælle os det fjerneste om filosofiens *faktiske* tilstand, da vi jo i så fald intet har med den levende filosofi at gøre. Vanskeligheden består med andre ord i, hvordan nærværende undersøgelse finder sikker grund under fødderne i forsøget på at udrede en sag, der *måske* allerede er afgjort definitivt, og hvis eventuelt allerede eksisterende afgørelse er af skæbnesvanger betydning for forsøgets egen legitimitet.

¶6 Vanskeligheden følger ingenlunde af en upassende undersøgelsesmetode; kilden til problemet er spørgsmålets egne implikationer: Hvis døden er indtruffet, er den sidste irreversible mulighed passeret; at spørgsmålet overhovedet opstilles, åbner for mulighedens eventuelle realitet; og endelig anvises filosofien altså som dødens eventuelle "sted". På spørgsmålets foranledning at opspore og følge vejen mod dette "sted" er af samme årsag at risikere at løbe ind i, hvad der på engelsk så rammende

kaldes for en "dead end": en blindgyde, hvor prætentionen løber ud i det prætentiøse.

¶7 Selvom det filosofiske forsøg altså ikke rummer nogle iboende garantier, men snarere fra begyndelsen synes svøbt i adskillige lag af usikkerhed, vinder vi alligevel et vigtigt pejlemærke for den videre undersøgelsesgang ved at opholde os en stund ved denne konstatering alene: at der ultimativt ikke hersker nogen nødvendig sammenhæng mellem, hvad vi *kalder* for filosofi, og hvad filosofien i bund og grund *er*. Hvis filosofien med andre ord *er* død, gør det ingen forskel, om vi antager den for levende; og hvis den omvendt lever og har det godt, betyder det intet, om vi nok så højlydt proklamerer dens død. Vores mere eller mindre vellykkede selviscenesættelse som "filosoffer" gør ingen forskel i denne sammenhæng, da filosofien i sidste ende forholder sig ligegyldigt til, hvordan vores bestræbelser *opfattes* – af os selv eller af andre.

¶8 I lyset af distinktionen mellem filosofien som den *kan opfattes* på den ene side, og filosofien som den vitterligt *er* på den anden, er det åbenlyst, at undersøgelsen så vidt muligt må stræbe efter at tilnærme sig det sidste: Det er *filosofiens* liv og eventuelle død, der interesserer os; *ikke* om der er liv i diverse mere eller mindre rodfæstede forestillinger om den.

¶9 Alligevel kommer vi aldrig til hovedsagen uden at adressere forestillingerne om denne løbende, da disse i sagens natur er den eneste mulige kilde til uklarhed; hvis der ikke herskede divergerende opfattelser, ville sagen jo være ligetil. Selvom formuleringen af en "blot forestilling" om filosofien altså er ude af trit med undersøgelsens ultimative mål (at nå ind til filosofien selv), melder netop forestillingerne sig alligevel som vort eneste umiddelbart tilgængelige materiale; som det eneste vi reelt har *at undersøge*.

¶10 Men hvad konstituerer så "en forestilling om filosofien" i denne sammenhæng? Hvorhenne skal en sådan lokaliseres? Og hvordan skal vi udspørge og undersøge den for så vidt muligt at "nå bag om den" og ind til "sagens kerne"?

De filosofiske forestillinger

¶11 TIL AT BEGYNDE MED MÅ VI VÆRE VARSOMME MED AT FORSTÅ "DEN blotte opfattelse af filosofien" som noget rent eksternt; altså som noget, der primært besiddes af *andre* end os selv. For det første selvfølgelig fordi der kun er ringe risiko for at blive vildledt af fejlopfattelser, som vi helt umiddelbart genkender og udpeger hos vores næste; men tager vi spadestikket dybere, er sådanne idéer ("hvad *de andre* mener") strengt taget slet ikke forestillinger om filosofien i en direkte forstand. Der er snarere tale om "forestillinger om forestillinger (om filosofien)", dvs. vores *egne* idéer om, hvad andre mennesker (fejlagtigt) tror og mener. De forestillinger, der må udgøre undersøgelsens genuine materiale, må således være af en anden type; "noget", der melder sig for os selv *qua* undersøgende, som *vore egne* forestillinger slet og ret.

¶12 Den alvorligste trussel mod vort forehavendes legitimitet stammer således fra eventuelle kimæriske opfattelser, der går upåagtet hen som "selvfølgelige", "urokkelige" grundpræmisser for undersøgelsen selv. Samtidig er og bliver sådanne opfattelser imidlertid også vores eneste mulige undersøgelsesmateriale. Vi må derfor bestræbe os på den stadige refleksion over det filosofiske forsøgs *udgangspunkt,* og så meget desto mere hvis dette forskyder sig i løbet af undersøgelsens udfoldelse. Det kritisk-udadrettede blik er først berettiget, såfremt der hersker fuldstændig klarhed om vor egen positions muligheder og begrænsninger; og på undersøgelsens nuværende stade er det ingenlunde tydeligt, om en sådan position ("den genuine filosofiske betragtningsmåde") overhovedet lader sig etablere: Filosofien er stadig *måske-død.*

¶13 At forsøget selv er et greb efter formuleringen af en måske-allerede-umuliggjort position, et forsøg hvis eneste mulige legitimitet hviler på den usikre positions faktiske (men uafklarede) realitet, bestemte vi netop ovenfor som undersøgelsens primære vanskelighed: En vanskelighed der er selve spørgsmålet om filosofiens eventuelle død *iboende.*

¶14 Efterspørger vi nu en mere præcis afgrænsning og specificering af denne vanskelighed (hvor stammer den fra?) med distinktionen mellem forestilling og realitet som rettesnor, kan vi som det første udelukke den binære proposition som suveræn kilde til vore kvaler, for denne er ikke til at misforstå: Filosofien er *enten* død *eller* levende; det "siger sig selv" i kraft af spørgsmålet. I stedet kan vi tage skridtet videre og sige, at vanskeligheden snarere består i *afklaringen* af, *hvad* det, der "siger sig selv", så rent faktisk "*siger*"; om det ene eller det andet, mulighed A eller B, *døden eller livet*, så rent faktisk *er tilfældet*. Dette er ikke decideret forkert, men kalder stadig på yderligere uddybning; for afklaringens vanskelighed hænger nemlig *ikke*, som vi nu kunne forledes til at tro, på vor uigennemtrængelige *uvidenhed* om spørgsmålets endelige afgørelse, men snarere på den dertil komplementære *viden* om, at afgørelsens karakter (svøbt, som den er, i principiel uvished) er udslagsgivende for afklaringens *egen* mulighed og umulighed. Det er hverken, hvad vi ved, eller hvad vi ikke ved, der eksklusivt volder besvær, men netop *det*, vi ved, at vi ikke ved, nemlig *at* vi ved, at vi ikke ved det.

¶15 Vi aner groft sagt ikke, om vi overhovedet *filosoferer*; om betingelserne for et adækvat begreb om en filosofisk praksis overhovedet er tilgængelige; *og alligevel gør vi forsøget og bestræber os i samme bevægelse på at danne begreb om, hvad et sådant forsøg implicerer*.

¶16 For at holde sig i live i forlængelse af den således skitserede grundpræmis må undersøgelsen bevæge sig i mindst to retninger på én gang, for spørgsmålets karakter og fordrede filosofiske tilgang udelukker "tilsammen" enhver forestilling om undersøgelsesgangen som en entydig progression *ud af* uvishedens mørke og *ind i* den sikre videns stråleglans. I stedet opererer vi med noget så uhåndgribeligt som en mulig, dunkel, "underjordisk" forbindelse imellem selve undersøgelsesgangen *(afklaringen)* på den ene side og undersøgelsens endelige mål *(afgørelsen)* på den anden. Denne forbindelse mere end antyder, at undersøgelsesgangen selv ikke er definitivt afgrænset fra sin "genstand", men at vi snarere med

hhv. "afklaring" og "afgørelse" taler om *to sider af samme sag*; og at disse "to sider" altså ikke kan have karakter af i-sig-selv hvilende "dele" af en teori "bag ved" undersøgelsen (i form af et entydigt skel mellem hhv. metode og genstandsområde). Den kategoriske skelnen, hvor "det, vi ved i forvejen", udstikker sikre koordinater til, hvor og hvordan vi lokaliserer og erhverver "det, vi endnu ikke ved", *eksisterer i denne sammenhæng overhovedet ikke*.

¶17 Spørgsmålet bliver nu, hvordan konstateringen af dette obskure komplementære forhold, hvor spørgsmålets afklaring i lige så høj grad synes at vokse ud af dets afgørelse som vice versa, påvirker den filosofiske fremgangsmåde. Er der overhovedet manøvrerum for en sådan specificering?

Den komplementære formulering

¶18 PÅ DEN ENE SIDE SYNES UNDERSØGELSEN FANGET I EN MEDITATIV-tautologisk kredsen om dødens fatale uvished, der af helt principielle årsager umuliggør ethvert "fremskridt"; vor manglende viden om spørgsmålets afgørelse ("undersøgelsens genstand") intensiveres blot i skæbnesvanger potentialitet, desto mere vi lægger os dødens reelle mulighed på sinde. Denne kredsen manifesterer sig som en kritisk-refleksiv skepsis, der forfulgt til yderste konsekvens truer med at reducere undersøgelsen til den enerverende cirkulært-destruktive spørgen: "Eksisterer filosofien *overhovedet*? Og er *dette* overhovedet et *filosofisk spørgsmål*?"

¶19 Men på den anden side manifesterer *formuleringen* af den selvsamme kredsende bevægelse, at *livet* (dødens såkaldte "uforenelige modsætning") er tilsvarende muligt; at livet er en eventualitet, der eksisterer side om side (men ingenlunde "ligestillet") med dødens mulighed.

¶20 Selve konceptualiseringen (dvs. formuleringen, "sprogliggørelsen") af den kritisk-refleksive skepsis implicerer nemlig en omhyggelig, gradvis graduering af uvisheden om sagens afgørelse. Stillet ansigt til ansigt med

dødens eventualitet må den filosofiske undersøgelse altså nok anerkende sin egen grundpræmis som principielt uvis; men i den kvalificerende *undersøgelse* af uvishedens uudgrundelighed pibler en hel verden af små og store visheder frem mellem linjerne, og spørgsmålet melder sig nu, om disse visheder-*i*-uvisheden så *de facto* er filosofiske livstegn; vidnesbyrd om at undersøgelsen alligevel "har fat i noget".

¶21 Ved udkrystalliseringen af denne mærkværdige, "symmetriske" tankefigur af gryende vished som en "vished om uvished", der ekspanderer i begge retninger, synes undersøgelsen at etablere en sluttet horisont omkring sit eget potentielle udsigtspunkt. Men før vi bevæger os videre imod en så lidet muliggjort perspektivering, der på sin side må tjene til at afprøve undersøgelsens hypotetiske "relevans", udgør den løbende afklarings nuværende plateau et nødvendigt pusterum, der passende kan rumme en summarisk oplistning af de foreløbige "resultater". Følgende punkter tjener således den dobbelte funktion dels at fiksere den hidtidige undersøgelsesgang og dels at indskærpe en retning for det filosofiske forsøgs videre udfoldelse:

1) Spørgsmålet om filosofiens eventuelle død stiller filosofien ansigt til ansigt med muligheden af sin egen allerede-væren-afsluttet; vi præsenteres således for den eventuelle mangel på fortsat potentiale for levende udfoldelse af en filosofisk undersøgelsesgang som sådan.
2) Muligheden består i en definitiv enten-eller-realitet, der qua reelt spørgsmål må begribes som *principielt uafklaret*.
3) Den principielt uafklarede enten-eller-realitet åbenbarer en transcendent "relation" mellem undersøgelsesgangen (afklaringen) og undersøgelsens genstand (afgørelsen): Den filosofi, der måske er "død i sig selv", eksternt for undersøgelsen, må *nødvendigvis* også være død "i" undersøgelsen *som* filosofi, såfremt døden er tilfældet; men såfremt filosofien *ikke* er død, må den levende filosofi tilsvarende *potentielt* være til stede i hjertet af undersøgelsen selv.
4) Det er dette eventuelle potentiale, som vi nu begriber i en dobbelt forstand; nemlig som spørgsmålets hhv. afklaring og afgørelse.

Undersøgelsens "genstand" er således sammenfaldende med den principielle uvished, der udgør en grundpræmis for udfoldelsen af undersøgelsesgangen som sådan. Som "afklaring" formulerer vi uvisheden om vor "genstand" som "noget", der (såfremt "det" overhovedet *er*...) i én eller anden forstand må være til stede *i* undersøgelsen; og som "afgørelse" forstår vi selvsamme uvished som "noget", der ligger definitivt hinsides undersøgelsens udfoldelse alene, dvs. som "noget" definitivt *andet* og *mere* end den blotte undersøgelsesgang alene; "noget" der nødvendigvis enten må være eller ikke være.

¶22 Afklaringens *mulighed* (dvs. filosofiens stadige potentialitet, det eventuelle liv) er således kontinuerlig med afgørelsens *nødvendighed*. På den ene side determinerer afgørelsen afklaringens status ganske entydigt; men på den anden side er afklaringens grundpræmis, at afgørelsen her bliver formuleret som "noget" principielt endnu-uvist.

¶23 De to gensidigt udelukkende *muligheder*, "døden" og "livet", må qua uvished bestå side om side i *afklaringen*, der vekselvis vægter dem imod hinanden; men i *afgørelsen* vil den ene mulighed *nødvendigvis* udelukke den anden i en absolut forstand. Hvis det sidste ikke var tilfældet, ville distinktionen mellem liv og død, filosofiens hhv. mulighed og umulighed, miste enhver begribelighed; men hvis afklaringen ikke vægter de gensidigt udelukkende muligheder som eventuelt-allerede-værende-tilfældet i én og samme bevægelse, er undersøgelsen *de facto* ophørt (eller alternativt: aldrig påbegyndt).

¶24 Afgørelsen rummer på sin side løftet om en endelig dom; et absolut "resultat" der én gang for alle åbenbarer undersøgelsens "værdi" og viser os, "hvad vi kan bruge den til". Men såfremt undersøgelsen stadig er undervejs, er afgørelsen suspenderet *in medias res*. Dette betyder ikke, at afgørelsen hermed bliver til intet, men derimod at den "faktor", der ultimativt bestemmer undersøgelsens faktiske filosofiske potentialitet, dvs. dens ultimative "væren-enten-levende-eller-død-filosofi", er *transcendent*.

¶25 Når vi spørger, om vores filosofiske bestræbelser ultimativt er berettigede eller ej, stiller vi ingenlunde et meningsløst spørgsmål, da "det", der skal levere stof til svaret (om svaret så måtte være positivt eller negativt), nødvendigvis må være til stede *i* undersøgelsen og i én eller anden forstand "kan læses ud af den"; men samtidig stiller vi et spørgsmål, som undersøgelsen umuligt kan give svar på "i og for sig selv". *Hvis* vi altså her taler om en genuin filosofisk undersøgelse, må undersøgelsen være filosofi *såvel* i kraft af styrken i sin egen udfoldelse *som* i kraft af denne udfoldelses kontinuitet med noget andet og mere, der helt principielt falder hinsides, hvad vi kan begrebsliggøre eller overhovedet tænke inden for rammerne af undersøgelsen selv.

¶26 Helt formelt kan vi udtrykke dette forhold som følger: *Hvis dette er filosofi, så må filosofien være noget andet og mere end dette alene.* I mangel på bedre vil vi omtale denne formel som vor *konklusion* (med det nødvendige forbehold, at ordet i denne sammenhæng forstås *definitivt foreløbigt).* Og med vor konklusion *in mente* – en konklusion der vel at mærke ikke besidder nogen værdi eller mening som et løsrevet "resultat", der kan dissocieres fra undersøgelsesgangen som sådan – vender vi os nu imod den lovede diskussion af undersøgelsens mere udadvendte "relevans".

Perspektiver på undersøgelsens relevans

¶27 NÆRVÆRENDE SKRIV ER (SOM LÆSEREN GIVET VIL VÆRE BEKENDT med) udarbejdet som en del af en "filosofisk stafet"; *Tidsskriftet Paradoks* har udstedt en åben invitation til alle interesserede om at formulere en refleksion over spørgsmålet om filosofiens eventuelle død, og dette er blot ét af mange forsøg på at adressere spørgsmålet på en filosofisk meningsfuld måde. Ét kriterium for alle bidrag har været, at de forholder sig aktivt til mindst ét af de tidligere indlæg, og vi vil nu lade den således fordrede dialog udfolde sig som undersøgelsens anden halvdel, idet vi fremdrager og diskuterer vor konklusion i lyset af dét tidligere

indlæg, der eksemplificerer den mest markante kontrast til nærværende indfaldsvinkel.

¶28 I "Filosofi i – og til – verden" formulerer professor i filosofi Vincent F. Hendricks et anderledes skarptskåret bud på, hvad der skal til for at sikre filosofiens fortsatte overlevelse. Hendricks' idéer om hvad der må karakterisere fremtidens levende filosofi, kan opsummeres under følgende tre punkter:

1) Filosofien skal være interdisciplinær og aktivt samarbejde med og lære af andre videnskaber.[1]
2) Filosofien skal tage socialt ansvar, skal adressere globale udfordringer såsom pandemier, klimaforandringer og ulighed og skal bidrage aktivt til at løse de problemer, der følger med sådanne.[2]
3) Filosofien skal fralægge sig alle aspirationer imod *theoria*; dvs. undlade at udlægge sig selv som en eksklusiv søgen efter sandhed uden om praktiske eller produktive hensyn.[3]

¶29 Det er åbenlyst, at disse tre pointer hænger snævert sammen: Filosofien skal være *relevant og resultatorienteret,* hvilket for Hendricks er det modsatte af at være prætentiøs og navlebeskuende; og med et polemisk bid, der er en dreven retoriker værdig, kobler Hendricks så disse sidstnævnte, lidet beundringsværdige kvaliteter op på det traditionelle begreb om den filosofiske praksis, *theoria*, der går hele vejen tilbage til Platon.

¶30 I lyset af strukturen i Hendricks' argument vil vi her undlade at diskutere, hvordan Hendricks systematisk "glemmer" ethvert tilløb til egentlig refleksion over spørgsmålets implikationer for at hoppe direkte ind i dets afgørelse. Det synes jo at følge naturligt af Hendricks' indfaldsvinkel, at en sådan refleksion kun kan være til skade for filosofien, og denne antagelse skal vi ikke lade ham ligge til last. I stedet nøjes vi med at adressere de tre pointer enkeltvist og udlægge dem i lyset af vor egen undersøgende tilgang, der om noget er præget af netop *den* kredsende refleksion, som Hendricks så eksplicit afviser.

¶31 I forhold til filosofiens interdisciplinære potentiale må vi forholde os principielt åbent. I lyset af vor konklusion, om at den filosofiske undersøgelse må være kontinuerlig med "noget andet og mere", der principielt transcenderer undersøgelsen selv, kan vi jo ikke udelukke, at dette "andet og mere" også berører andre videnskaber og på sin egen måde gør sig gældende her. Dette forklarer da også, hvordan to af den danske filosofis vægtigste skikkelser i det 20. århundrede, Knud Ejler Løgstrup og Niels Bohr, kunne have hhv. teologi og fysik som hovedmetier og stadig præstere levende filosofi "på trods" heraf. Faktisk styrker det kun vores konklusion at konstatere, at filosofien kan holdes i live med god hjælp fra filosofisk inklinerede repræsentanter for andre videnskaber.

¶32 Hertil bør imidlertid anføres den historiske bemærkning, at filosofien ingenlunde er underlagt et videnskabeligt-disciplinært monopol. Som lektor Søren Gosvig Olesen pointerer i sit indlæg, er filosofien ganske hyppigt blevet holdt i live af filosoffer, der har tænkt og skrevet helt eller delvist uafhængigt af tidens videnskabeligt-akademiske institutioner.[4] Vores konklusion holder dette *outsider*-perspektiv tilsvarende åbent, hvor det hos Hendricks forbliver en blind vinkel: For du kan ikke arbejde interdisciplinært med mennesker, der ikke repræsenterer en prædefineret videnskabelig disciplin i nogen formel forstand. Hendricks' filosofi udelukker med andre ord bidrag fra folk, der er institutionelt "usynlige"; men for vores vedkommende kan filosofien være i hænderne på *enhver*, der aktivt eksemplificerer en kontinuitet med "noget andet og mere" i vedkommendes filosofiske praksis, ligegyldigt hvilken ydre form denne eksemplificering så måtte antage.

¶33 Som sidste bemærkning til dette punkt skal der lyde det forbehold, at *alt*, hvad der går under den formelle betegnelse "videnskab", *ikke egner sig for filosofisk samarbejde af den grund alene*; for selvom der givet findes videnskabsfolk inden for en bred vifte af discipliner, der er helt eller delvist filosofisk inklinerede, og som inkorporerer denne inklination aktivt i deres videnskabelige praksis, *findes der utvivlsomt mange flere,*

der ikke besidder denne inklination overhovedet. Selvom potentialet for frugtbart samarbejde mellem filosoffer og videnskabsfolk af alle typer altså eksisterer i en meget bred forstand, bør det ikke forlede os til at tro, at de videnskabelige institutioner *som sådan* er principielt åbent land for filosofien; præcis ligesom vi bør vare os for at antage, at de "filosofiske institutioner" (universiteterne, "fagfællesskaberne") varetager den levende filosofi, bare fordi de repræsenterer den formelt. Kontinuiteten med "noget andet og mere" kan *kun* eksistere i den *praksis*, der eksemplificerer den, og ingen institutioner har hverken monopol på eller kan stille garanti for denne. Det kan kun det filosofisk inklinerede individ; filosoffen selv i og med sin faktiske filosoferen.

En mulighed for theoria?

¶34 HERMED VENDER VI OS MOD FORDRINGEN OM VARETAGELSEN AF filosofiens sociale ansvar; og igen må vi konstatere, at vor konklusion forholder sig principielt åben. Hvis den levende filosofi må være kontinuerlig med "noget andet og mere" end den konkrete filosofiske undersøgelsesgang, udelukker dette selvsagt ikke, at filosoffen tager socialt ansvar i og med sin praksis. Snarere synes konklusionen forsigtigt at antyde, at den genuine filosofi hverken skal – eller overhovedet *kan* – praktiseres på en uforsvarlig måde, da uansvarlighed i sig selv synes at implicere en destruktiv adfærd, der udfolder sig i diskontinuitet med *netop* "noget andet og mere end sig selv".

¶35 Vi vægrer os imidlertid ved at acceptere en prædefineret skabelon for, præcis *hvad* social ansvarlighed implicerer. Sådanne reservationer har Hendricks ikke; her drejer det sig om at komme i gang med at få løst de globale problemer *pronto.* Om end denne iver for at gøre verden til et bedre sted måske nok er "sympatisk", vidner den samtidig om en påfaldende mangel på refleksion over, om disse uhørt komplekse og mangefacetterede "problemstillinger" overhovedet lader sig forstå *uden* den tilbagetrukne og i sagens natur mere forsigtige kontemplation af deres dif-

fuse oprindelsesmuligheder. I Hendricks' verden er det eneste, der forhindrer filosofferne i at springe op af lænestolene og løse verdens problemer i en håndevending, tilsyneladende, at filosofferne ikke har *besluttet sig* for at gøre det endnu.

¶36 Men sæt at de efterspurgte bidrag til "løsninger på globale problemer" *slet ikke* er kontinuerlige med den betingelsesløse accept af deres gængse definitioner? Eller med en betingelsesløs samarbejdsvilje med de institutionelle kræfter, der allermest højlydt og med allerflest penge i ryggen proklamerer, at de arbejder "uselvisk" på at løse dem? Sæt at der er "noget andet og mere" på spil? Muligheden synes slet ikke at eksistere for den gode Vincent F. Hendricks!

¶37 For nærværende perspektiv er det netop dette, at den transcendente faktor ("noget andet og mere") i den filosofiske praksis tilsyneladende er komplet usynlig for Hendricks, der ligger bag professorens indtrængende afvisning af *theoria.* Hendricks polemiserer mod en filosofisk praksis, der vender ryggen til virkeligheden, men kommer dermed til at konstruere sin egen rigide "definition" af virkeligheden som alternativ; en "virkelighed" der består af globale problemer på den ene side, af institutioner og discipliner der skal løse problemerne på den anden og derudover ... ikke af så forfærdeligt meget "andet og mere".

¶38 At filosofien forpligter sig betingelsesløst på denne "virkelighed" er groft sagt, hvad Hendricks mener, når han siger, at filosofien bør tage "socialt ansvar". For vores part søger vi ikke at anfægte Hendricks' opfattelse, men spørger blot forsigtigt (om end konsekvent), om muligheden for noget "andet og mere" måske alligevel stadig eksisterer; en virkelighed der ikke er færdigdefineret som "noget", vi enten vender os definitivt hen imod eller væk fra, og hvor socialt ansvar ikke lader sig reducere til én af to muligheder.

¶39 Hvis "vores" mulighed er andet og mere end tom spekulation, har *theoria* måske stadig en levende rolle at spille for filosofien – og i så fald har vores undersøgelse måske haft fat i noget. Men hermed er vi tilbage

ved det indledende spørgsmål, hvis ultimative afgørelse og betydning ligger definitivt hinsides, hvad vi kan udtale os om, og som vi af samme årsag kun kan besvare resolut med en principiel og indforstået tavshed.

Noter

1. Vincent F. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks,* 1. juli 2021, ¶3.
2. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶4.
3. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", ¶11.
4. Søren Gosvig Olesen, "Filosofien som institution og filosofien som tænkning", *Tidsskriftet Paradoks*, 29. juli 2021, ¶17.

Længe leve den kritiske og konstruktive eftertanke om det almene!

Hans Fink

26. august 2021

Da jeg begyndte at læse filosofi i Aarhus i 1964, var der vel omkring 10 ansatte og 50 fagstuderende i alt på de to eneste filosofiske institutter i Danmark. I dag er der syv institutter eller afdelinger med mere end 100 ansatte og i nærheden af 1.000 studerende. En tilsvarende voldsom ekspansion i antallet af folk, som beskæftiger sig professionelt med filosofi, er sket internationalt. Filosofifaget er samtidigt blevet langt mere bredspektret og fraktioneret, og kandidater i filosofi finder nu ansættelse mange andre steder end på universiteterne, som i mellemtiden også er blevet langt mere topstyrede og blevet indrettet efter at tiltrække ekstern finansiering til kortvarige forskningsprojekter. Den udvikling har sprængt den selvtilstrækkelige filosofiopfattelse, der var herskende i min studietid, men har altså også ført til, at der i denne stafet kan stilles spørgsmål ved, om faget overhovedet har en fremtid og en bare nogenlunde veldefineret kerne.

¶2 Jeg plejer gerne at fremhæve, at filosofi taget i videste forstand er eftertanke, *Nachdenken*, som Hegel kalder det i §2 af *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Enhver, der standser op i sin hidtidige tankegang og reflekterer over dens forudsætninger og principielle karakter, er dermed i gang med at filosofere i denne meget brede betydning. Det er et selvfølgeligt og integreret led i enhver videnskab og ethvert tænksomt liv og er ikke noget, der kræver en særlig uddannelse eller ekspertise, men noget, som nogle har mere tilbøjelighed og frirum til end andre. "Det er nu min filosofi", kan hvem som helst sige om sine mere eller mindre idiosynkratiske overbevisninger, og selv børn kan sidde og filosofere over tingene.

¶3 I mere prægnant forstand er filosofi bidrag til traditioner for specialiseret og systematisk eftertanke vedrørende de mest almene træk ved ver-

dens indretning og vilkårene for menneskers liv, erkendelse og handling. Man kan tale om traditioner for filosofi i denne forstand langt tilbage i historien og i mange kulturer. Der er noget, der hedder verdensfilosofi. Det er dog ikke til at komme uden om, at det er den klassiske, græske forestilling om *philosophia* – stræben efter viden og visdom – der især i Platons og Aristoteles' principielt åbne udformning af den har givet sit navn til alt, hvad der kan regnes for filosofi i en mere forpligtende form. Der er blevet gjort mange forsøg i Vesterlandet på at begynde filosofien på en frisk. Eftertænksomme opgør med al hidtidig tænkning er en ældgammel filosofisk bestræbelse, men på grund af forbilledets udogmatiske karakter kommer alle opgør med det til at eksemplificere det. Filosofihistorien kan således stilles op som en række traditionsbrud, der alle blot viderefører en tradition for begrundede traditionsbrud. Virkeligt at skrive sig ud af filosofihistorien ville være den sikreste vej til at skrive sig ind i den. Man kan ikke erklære filosofien død uden at gøre det fra en filosofisk position. Det er og bliver derfor et omstridt, filosofisk spørgsmål, hvad der er det særlige ved filosofien, og hvordan filosofi mere præcist adskiller sig eller ikke adskiller sig fra religion, kunst, videnskab og politik. Det er der omtrent lige så mange opfattelser af, som der er filosoffer.

¶4 Filosofisk eftertanke er uhjælpeligt personlig, men aldrig blot en privatsag. Historien igennem har den været forbundet med mere eller mindre institutionaliserede skoledannelser, hvor elever bliver skolet i filosofi af lærere, som engang selv er blevet skolet i filosofi og nu har videreudviklet deres skoling i lyset af de erfaringer, de har gjort sig i mellemtiden. I antikken og middelalderen var "filosofi" en bred betegnelse for al principiel og videnskabelig tænkning. På de første universiteter kunne "filosofi" bruges som fællesbetegnelse for de sprogteoretiske, matematiske, samfunds- og naturvidenskabelige emner, der blev undervist i på fakultetet for *Artes Liberales,* "de frie kunster", som forberedelse til professionsuddannelsen af præster, jurister og læger. I 1600-tallet var Newtons

fysik udtrykkeligt naturfilosofi. Efterhånden hævdede flere og flere enkeltvidenskaber dog deres autonomi i forhold til det fælles udspring, således at filosofien fra begyndelsen af 1900-tallet kom til at stå tilbage på universiteterne som et enkeltfag blandt enkeltfag, der måtte forsvare sin egen autonomi og plads på universitetet.

¶5 Fagfilosofi er noget, der kræver en bestemt uddannelse og ekspertise defineret ved de områder, der holdes eksaminer i, og som kandidater ansættes til at forske i. Filosofi er mere end fagfilosofi. (Det har Kirsten Hyldgaard ret i).[I] Bidrag til filosofien kan komme mange steder fra. For fagfilosoffer er det måske en smule beskæmmende, at de mest indflydelsesrige danske filosoffer i det 20. århundrede nok var fysikeren Niels Bohr og teologen K.E. Løgstrup. (De var nu begge to ret grundigt filosofisk skolede). Når vi spørger til filosofiens fremtid, må det dog ikke mindst være faget filosofi, der er tale om. Det er et på mange måder atypisk universitetsfag, ikke mindst fordi det med sin uhørt store bredde stadig deler problemer og genstandsområder med alle andre fag. Alle enkeltvidenskaber har således sine grundlagsproblemer med dertil knyttet filosofi. Matematikkens, fysikkens, biologiens, psykologiens, pædagogikkens, samfundsvidenskabernes, historiens og de øvrige humanistiske videnskabers filosofi er hver for sig veletablerede discipliner, der kræver dobbeltkompetence. I øvrigt kan alle områder af tilværelsen gøres til genstand for filosofisk refleksion og forskning. Livsfilosofi, eksistensfilosofi, bevidsthedsfilosofi, handlingsfilosofi, samfundsfilosofi, politisk filosofi, sprogfilosofi, kunstfilosofi, naturfilosofi, videnskabsfilosofi, religionsfilosofi er ligeledes veletablerede filosofiske discipliner. Tidens mange eksternt finansierede projekter har desuden skabt en vildtvoksende underskov af mere eller mindre tværfaglige forskningsområder med filosofisk indhold, alt sammen med en eller anden forbindelse til de traditionelle kerneområder: metafysik, erkendelsesteori, logik og etik. Filosofifaget er således en blandet landhandel af forskellige former for specialiseret eftertanke, som ofte er i indbyrdes modstrid, men som alle

på en eller anden måde kan ses i forlængelse af tidligere filosofi og dens bestræbelse på større begrebslig klarhed, bedre begrundelse og mere omfattende forståelse.

¶6 Jeg har betonet, at filosofi er former for specialiseret eftertanke, dels for at understrege fællesskabet og den umiddelbare forbindelse mellem filosofisk, videnskabelig og dagligdags tænkning, og dels fordi der er nogle helt almene træk ved al eftertanke, som jeg tror, det er vigtigt at have i baghovedet, når man er professionelt beskæftiget med filosofi. Tanker er abstraktioner, og eftertanken er selv tanke og som sådan abstraktion over abstraktioner. Den er i den forstand på to trins afstand af det, tanken er om. Denne ekstra afstand giver en mulighed for både at se tanken i forhold til det, den stiller skarpt på, og det, den ser bort fra og slører, og er derfor også en hjælp til at huske på, at en sag aldrig går restløst op i de tanker, vi gør os om den, og at der altid er mange andre tanker, vi kunne have god grund til at gøre os om den. Netop i kraft af sin fordoblede abstraktion kan eftertanken være sig tankens indbyggede abstrakthed bevidst og dermed i bedste fald fungere som dens jordforbindelse, som dens samvittighed og som et eminent praktisk korrektiv til dens indbyggede illusion om at være lige så konkret som sin genstand.

¶7 Den fordoblede abstraktion kan imidlertid også føre lige ud i det rene tankespind, som meget vel kan tage form af ultravidenskabelig stringens og formalisme. Filosofisk anlagte gemytter er berygtede for at mangle forbindelse til de faktiske forhold i jernindustrien, hvad mere praktisk anlagte typer kan være hurtige til at gøre grin med. Eftertankens ophøjede distance og formelle strenghed kan ikke desto mindre give sine udøvere en behagelig fornemmelse af intellektuel beherskelse, som også praktikere kan lade sig imponere af. Eftertanken har således sin egen tillokkelse og ikke mindre der, hvor dens intellektuelle suverænitet kompenserer for en faktisk afmagt. Der er betydelige sekundærgevinster ved at forblive på eftertankens principielle niveau og finpudse dens resultater på sikker afstand af distraherende kendsgerninger. Fordi det er

eftertanken, vi bruger til at finde frem til det grundlæggende og principielle i en sag, kan vi bilde os selv og andre ind, at det er den, der er grundlæggende og overordnet. Den filosofiske tanke er imidlertid som eftertanke aldrig den første tanke, og heller aldrig den sidste og endegyldige. Det er kun i den videre tænksomme sociale praksis, at en eftertanke kan have værdi og vise, at den har den.

¶8 Løsrevet fra ikke-filosofiske problemer indbyder eftertanken således til enten at blive undervurderet som uden praktisk betydning eller at blive overvurderet som fundamental og styrende. I begge tilfælde er grundproblemet, at eftertanken kører friløb. Det er kun i vekselvirkningen mellem tanke og kritisk eftertanke, at eftertanken er på sin plads, og det er kun, fordi vores tanker altid allerede har deres grundlag og mål i det liv, de er en del af, at eftertanken sommetider kan korrigere dem, når de i deres ensporede opslugthed af det, de stiller skarpt på, overser noget andet og måske betydningsfuldt i sammenhængen. Tanke uden eftertanke risikerer at blive fanget af sin egen abstraktion. Eftertanke uden tilbagekobling til det, tanken er om, risikerer at blive ligegyldig, selv i sine strengeste og mest selvtilstrækkelige former.

¶9 Jeg har fremhævet disse generelle træk ved eftertankens måde at være tanke på, fordi de for mig at se både peger på, hvad det gælder om, og hvad det gælder om at undgå i den fagfilosofiske specialisering. I samfund domineret af eksperter er det fristende at dyrke sin ekspertise, og det skal fagfilosoffer da også. Filosoffer skal være fortrolige med filosofihistorien og kende fagets nyeste udviklinger. Det er et arbejde, der er helt legitimt, stort, spændende og krævende, og som derfor let bliver hovedsagen. Men hvis filosofi kommer til først og fremmest at bestå i at holde styr på, hvad andre har tænkt, er der gået noget galt. Filosoffer skal løse filosofiske problemer, men hvis problemerne løsrives fra de bredere sammenhænge, de er opstået i, og gøres til et repertoire af standardproblemer, kommer den filosofiske aktivitet uvægerligt til at blive så skolastisk som åbningsteorien i skak. Filosoffer skal udvikle redskaber til

begrebs- og argumentationsanalyse, men hvis redskabsudviklingen bliver et mål i sig selv, og hvis analysen ikke bliver brugt til noget, er vi lige vidt. Den fagfilosofiske ekspertise må derfor gøre en særlig indsats, hvis den skal undgå at isolere sig fra anden tænkning på måder, der dømmer den til saglig irrelevans og retningsløshed, uagtet hvor arrogant den kan slippe af sted med at føre sig frem.

¶10 Der er tale om et ægte dilemma her. På den ene side truer enhver selvstændiggørelse af filosofien med at overflødiggøre den. Fagfilosofien skærer sin livsnerve over, hvis den bliver selvtilstrækkelig og ikke holder en forbindelse ved lige til de problemer, som samfundsudviklingen og fagudviklingen i andre fag giver anledning til. (Her er jeg enig med Vincent Hendricks).[2] På den anden side vil fagfilosoffer intet have at bidrage med, hvis de ikke opdyrker en ekspertise, som andre ikke uden videre har; og ekspertise lader sig ikke udvikle, uden at eksperterne har et rum for sig selv, hvor de kan prøve tanker af på hinanden. (Selv har jeg længe arbejdet med former for naturfilosofi, som har et vist fællesskab med Jan Fayes naturalisme[3] og Thomas Schwarz Wentzers tanker om det antropocæne).[4] For filosofien som fag er det derfor vigtigt, ikke bare hvad og hvordan den enkelte fagfilosof tænker, men hvordan de fagfilosofiske miljøer og uddannelser fungerer som mere eller mindre frugtbare rammer for åben og respektfuld diskussion.

¶11 Der er her tre gængse opdelinger af filosofien, som jeg gerne til sidst vil advare imod, at man lægger alt for tung vægt på i den interne organisering, nemlig en modstilling mellem historisk og systematisk tilgang, mellem teoretisk og praktisk filosofi og mellem analytisk og ikke-analytisk (ofte misvisende kaldt: kontinental) filosofi. Især mener jeg, at tendenser til at udgrænse filosofihistorien, praktisk filosofi og ikke-analytisk filosofi bør modvirkes aktivt. Det er selvfølgelig mere end i orden, at danske fagfilosoffer hver for sig eller i grupper tilslutter sig dominerende internationale retninger, men det er meget uheldigt for fagfilosofiens

fremtid, hvis miljøerne bliver meget ensrettede og uden bevidsthed om filosofiens mangfoldighed og principielle åbenhed.

Noter

1. Kirsten Hyldgaard, "Filosofi og fagfilosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 15. juli 2021.
2. Vincent F. Hendricks, "Filosofi i – og til – verden", *Tidsskriftet Paradoks*, 1. juli 2021.
3. Jan Faye, "Findes filosofien om 50 år?", *Tidsskriftet Paradoks*, 21. juli 2021.
4. Thomas Schwarz Wentzer, "Tænkning til tiden", *Tidsskriftet Paradoks*, 8. juli 2021.

Paradoks

TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI