Filosofisk-teoretisk årbog 4

Udgivelser i Paradoks 2023/2024

Asbjørn Gammelgård
Asger Sørensen
Cathrine Bjørnholt Michaelsen
Dominique Routhier
Esther Oluffa Pedersen
Freja Værnskjold Dzougov
Gert Sørensen
Ida Lehrmann Lykkegaard
Jacob Dahl Rendtorff
Jacob Klitmøller
Jone Haug Køhler
Kate Soper
Lise Isabella Meistrup
Niels Wilde
Rithma Kreie Engelbreth Larsen
Robert Morsing Thyssen
Rune Lærke
Sandra Frost Campos Guimay
Signe Leth Gammelgaard
Sophie Wennerscheid
Tobias Skiveren
Yannick Svensson

Filosofisk-teoretisk årbog 4

Udgivelser i Paradoks 2023/2024

Paradoks
TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI

Filosofisk-teoretisk årbog 4. Udgivelser i Paradoks *2023/2024*
4. årgang (2. udgave, dec. 2024)

Udgivet 27. august 2024 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.

Redaktionen ved udgivelsestidspunktet:
August Bille Demescko
Anders Hansen
Cille Hvass Holm
Frederik-Emil Friis Jakobsen
William Mathorne
Mathias Rølle
Kristian Olesen Toft
Anne-Sophie Sørup Wandall
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

Ansvarets uafsluttelige forhandling 7
Cathrine Bjørnholt Michaelsen · 18. september

Duenden og den revolutionære kunst 26
Asbjørn Gammelgård · 4. oktober

Cassirer og *De symbolske formers filosofi* genbesøgt i anledning af 100-års-jubilæet 35
Esther Oluffa Pedersen · 26. oktober

Uden uddannelse ingen frigørelse. Velkommen til Pædagogisk filosofi 60
Asger Sørensen · 14. november

Da manifestet blev til et … "notat"? 70
Dominique Routhier · 12. december

Livs- og dødsmetafysik: En kritisk læsning af dødens centrale rolle hos Georg Simmel 77
Jone Haug Køhler · 15. januar

Tilgivelsens generøsitet I: Udlægning og unddragelse 93
Yannick Svensson · 7. maj

Tilgivelsens generøsitet II: Affirmation og stumhed 110
Yannick Svensson · 10. maj

Findes der andet end virkelighed? Eriugena og mulighedens metafysik 127
Freja Værnskjold Dzougov · 21. juni

Aktivistisk forskning 145

Et ideal om den offentligt intellektuelle forsker som *verdensbetragter* 146
Sandra Frost Campos Guimay · 26. januar

Kan forskeren være intellektuel? 166
Jacob Dahl Rendtorff · 23. februar

Akademisk borgerskab er afgørende for videnskab og uddannelse 186
Asger Sørensen · 11. april

Materiens idé (1. del) 212

Nymaterialismen og dens økomarxistiske udfordring: 213
Om ontologisk skyggeboksning i miljøhumaniora
Tobias Skiveren · 8. marts

Hvad er handlekraft? Bemærkninger til nymaterialismens handlingsbegreb 233
Niels Wilde · 30. april

Lukrets og Machiavelli: Materialismens førsokratiske spor? 245
Gert Sørensen · 17. maj

Kritikkens modstand og modstandens kritik 261
Signe Leth Gammelgaard · 28. maj

Jordskred 275

"Har du faret vild i dunkle Skove?" 276
Litterære refleksioner over det moderne menneskes forhold til skoven
Sophie Wennerscheid · 13. marts

Bør vi insistere på det særegne menneske? En dekolonial intervention 294
Rithma Kreie Engelbreth Larsen · 18. april

Klimakrisen som en psykologisk usikkerhedskrise: En guide til hjælpekunst 313
Lise Isabella Meistrup & Jacob Klitmøller · 21. august

Miljøet i krise – et dødsstød for planeten eller en hidtil uset mulighed? 328
Kate Soper · 26. august

Bachelorkonkurrence 2024 344

Kan vi undvære transitiv kausalitet? 345
Rune Lærke · 4. juni

Fra landskab til sted: Litteratur som bygningsværker 365
Ida Lehrmann Lykkegaard · 5. juni

Talens kommende skrift: Om skriftens etik hos Levinas og Blanchot 383
Robert Morsing Thyssen · 6. juni

Forord

Redaktionen

27. august 2024

Atter et år er gået, hegel har fødselsdag igen igen, og endnu en *Paradoks*-årgang er ovre.[1] Vi har udgivet 23 tekster om det sande, det gode og det skønne, om alt lige fra Ernst Cassirer og de symbolske formers filosofi – en artikel, der nåede hele vejen til spalterne i vores norske søstertidsskrift *Salongen*, og som sådan blev den første *Paradoks*-artikel, der er oversat og udgivet på et andet sprog – til middelalderfilosoffen Eriugenas tænkning om "virkelighed" og dens relevans for os i dag. Vanen tro er frugterne af årets arbejde forenet her i vores årbog, så de kan nydes samlet.

¶2 et af årgangens højdepunkter var dominique routhiers kritiske kommentar til Nikolaj Schultz' og Bruno Latours meget omtalte *Notat om den nye økologiske klasse*; en kommentar, der oprindeligt blev afvist af Dagbladet Information for at være for "sønderlemmende kritisk". På *Paradoks* har vi dog intet imod sønderlemmende kritik – hvis ikke kritikken må lemme sin genstand sønder, hvad skal vi da med den? Derfor var vi kun glade for at kunne udgive kommentaren. Det viste sig dog hurtigt, at ængstelighed ved krads kritik ikke kun fandtes hos de traditionelle medier, men også de sociale – vi blev i hvert fald nægtet at promovere tekstens udgivelse på Metas platforme, med henvisning til, at den indeholdt farlige ord som "militant", "kapitalfond", "våbenfabrik" og "trenchcoat". Som Routhier skriver i kommentaren: "Scenen er sat, men revolutionen er aflyst". Uanset om det er sandt eller ej, er vi i alt fald glade for at kunne udgive en tekst som denne og bidrage til udvidelsen af den temmeligt (fast)satte scene, som kritikken og

tænkningen i dag synes tvunget til at optræde på, hvis den vil ses og høres.

¶3 DERUDOVER BØD DENNE ÅRGANG OGSÅ PÅ EN MINISERIE OM aktivistisk forskning, som taler direkte ind i tidens antændte diskussioner om forskerens rolle i samfundet, fx inden for køns- og migrationsstudier, mellemøst- og islamforskning samt inden for klimaforskning, især i forbindelse med mange forskeres støtte til eller deltagelse i den sociale klimabevægelse Scientist Rebellion. Må forskere være eksplicit politiske? Hvis ja, i hvor høj grad? Debatten om den såkaldte aktivistiske forskning opstod i kølvandet på Folketingets vedtagelse af erklæring V 137 om "overdreven aktivisme i visse forskningsmiljøer", der blandt andet indeholdt følgende formulering: "Grundprincippet i det frie universitet er en akademisk selvregulering. Den består i, at forskersamfundet gennem fri og kritisk debat når til konsensus om såvel de idéer, forskersamfundet anser for at være levedygtige, som om de idéer, der i lyset af den kritiske debat ikke lader sig opretholde". For at yde forslaget og politikerne den respekt, de fortjener for deres grundige og nysgerrige forståelse for vidensproduktion og- historie, lagde vi os dengang i redaktionen fladt ned og skrev følgende på vores sociale medier:

¶4 Givet de nylige politiske udviklinger om videnskabens fremtidige måde at fungere på, må vi fra *Paradoks* anmode om, at kommende artikler straks begynder at efterleve Folketingets vedtagelse af V 137 og snarest muligt når frem til en konsensus om diverse ideer, herunder spørgsmålet om den fri viljes eksistens, det ondes problem samt omverdensproblemet. Er du i tvivl om, hvorvidt din holdning til et filosofisk spørgsmål er alment accepteret, råder vi dig til at foretage akademisk selvregulering og holde den for dig selv. Desuden frabedes politiske holdninger (medmindre de tilfældigvis skulle stemme overens med regeringens).

¶5 De tre artikler i serien tager alle afsæt i forholdet mellem forskning, politik og aktivisme, der ikke er blevet mindre aktuelt i lyset af Gaza-krigen, hvor en bevægelse af forskere fulgte de amerikanske strømme og gav støtte til *Studerende mod besættelsen.* I sit bidrag i serien tager Sandra Frost Campos Guimay afsæt i Arendt og Kants ideer om henholdsvis "verdensbetragteren" og "verdensborgeren" for at optegne et ideal om forskeren som offentlig intellektuel, der engagerer sig etisk, politisk og fagligt for at arbejde henimod et mere humanistisk og demokratisk samfund. I seriens andet bidrag tager Jacob Dahl Rendtdorff afsæt i Sartres forsvar for den intellektuelle som grundlag for en udlægning af forskeres samfundsansvar og- engagement i forhold til spørgsmål om klima, køn og migration. Og i seriens sidste artikel leverer Asger Sørensen en rettidig kritik af hele universitetssystemets neoliberale maskineri og plæderer for, at forskere og universitetsansatte har en pligt til at kæmpe for frihed og grundlæggende rettigheder over for magt, penge, ideologi, økonomisering og grådighed. Universiteter og forskere bør, skriver han, stræbe efter viden og sandhed ud fra en grundidé om akademisk borgerskab, hvor forskere involverer sig direkte i aktuelle politiske diskussioner, både inden og uden for universitetets mure.

¶6 VI GENTOG OGSÅ VORES ÅRLIGE BACHELOR-KONKURRENCE, hvor studerende inden for filosofi og beslægtede fag får mulighed for at blive anerkendt for det store arbejde, de lægger i deres bachelorprojekter – projekter, der ofte ender med at blive gemt og glemt, når de studerende kaster sig over arbejde eller kandidatstudier, selvom de fortjener synlighed og ros.

¶7 Vi modtog endnu flere bidrag, og endnu flere kvalificerede bidrag, end sidste år, og udvælgelsen af de tre vinderbidrag gav bedømmelseskomitéen adskillige grå stænk i hårpragten. Tak til alle,

der indsendte deres bidrag, og stort tillykke til de tre vindere, som materialiserede, hvor forskelligartet god tænkning kan være: Rune Lærke med "Kan vi undvære transitiv kausalitet?", Ida Lehrmann Lykkegaard med "Fra landskab til sted: Litteratur som bygningsværker" og Robert Morsing Thyssen med "Talens kommende skrift: Om skriftens etik hos Levinas og Blanchot".

¶8 Som i 2023 blev der afholdt en pris- og præsentationsceremoni, hvor vinderne fik mulighed for at præsentere deres arbejde foran et interesseret publikum, inden de blev præmieret med en smuk plastikapproksimation af Minervas ugle og bagefter fejret på Kanalhuset på Christianshavn med behørig hjælp fra Dansk Filosofisk Selskabs Filosofifond. Succesen gentages i næste sæson, hvor afleveringsfristen bliver i februar 2025.

¶9 IKKE MINDST SKAL DET OGSÅ NÆVNES, AT 2024 BLEV ÅRET, hvor *Paradoks* udvidede sin objektive væren fra ikke bare at have et CVR-nummer og en konto i et pengeinstitut, men til også at have et håndgribeligt eksemplar af *Paradoks*-tekster i form af bogen *Jordskred: Bidrag til den nye naturtænkning*, som blev udgivet i samarbejde med forlaget Multivers. Bogen består af 15 tekster, hvoraf størstedelen er hentet fra forrige års artikelserie *What on Earth is Going On?*, i bogen suppleret med fire helt nye bidrag fra Kate Soper, Rithma Kreie Engelbreth Larsen, Sophie Wennerscheid og Lise Isabelle Meistrup & Jacob Klitmøller, der alle også er at finde i nærværende årbog.

¶10 Uden at prale alt for meget, kan vi berette, at bogen på det nærmeste blev revet væk fra hylderne og skulle printes i andet oplag efter få uger. Måske på grund af en fin placering i Politikens Boghal ved siden af Donna Haraway og til Bloom Festival i Søndermarken i København. Måske på grund af de tre udgivelsesreceptioner i hhv.

København, Aarhus og Odense, hvor vi fik udbredt bogen (og en masse af vores eftertragtede merchandise) til en bred skare af mennesker og fik vendt og drejet dens indhold og problematikker med hjælp fra en række forbilledlige oplæg. Men uden tvivl og mest af alt på grund af de kloge, kritiske og vidt forskellige perspektiver på naturen, klimaet og menneskets plads heri, som findes i bogen, fint sammenfattet i den begejstrede lektørudtalelse, som bogen fik med på vejen af Danske Biblioteker:

¶11 > En tankevækkende tekstrække, der kommer vidt omkring i den naturfilosofiske sfære. Niveauet i bogen er højt og akademisk, og de filosofiske tekster er givetvis ikke for alle læsere, men for det rette publikum er her stof til endnu flere tanker.

¶12 Et skudsmål, vi både er glade for og deler.

¶13 Arbejdet med teksterne og opsætningen har været både lærerigt og berigende for os, og vi håber derfor på, at vi i fremtiden kan udgive flere bøger. Tak til alle bidragyderne, til Anna Sophie Rølle for korrekturlæsning, til Multivers for at give os en udgivelsesplatform (især til Jonas), til alle oplægsholdere for deres både kritiske, positive og ærlige læsninger af bogen og til Statens Kunstfond for at sikre os de materielt nødvendige betingelser for at udgive bogen.

¶14 HVAD DA MED FREMTIDEN? HVAD KAN LÆSERE AF *PARADOKS* SE frem til i det kommende år? Selvom vi udgiver denne årbog på Hegels fødselsdag, og Hegel ikke just hyldede materien som filosofiens centrale genstand ("I naturen sker der 'intet nyt under solen' ", som han skriver i *Retsfilosofien*), skal det nævnes, at vi i skrivende stund er i færd med at udgive serien *Materiens idé*, der går på tværs af det materielles politiske, metafysiske, litterære og idéhistoriske betydninger. Derudover er serien endt med også at gå på tværs af

årgange, hvorfor fire bidrag er at finde i nærværende årbog, mens seriens resterende bidrag vil udkomme i *Paradoks*-året 2024–2025. I anledning af en anden hvid, mandlig filosofs jubilæum, denne gang året for Immanuel Kants 300-års fødselsdag, udgiver vi i løbet af efteråret desuden en kort serie på tre tekster, der hver især støver en af Immanuels tre kritikker af og sætter dem ind i vores tid. Glæd jer!

¶15 Endelig vil den kommende årgang naturligvis byde på det sædvanlige væld af skarpe, originale og overraskende tekster – samt måske vores første eksperimenter med at udgive oversat filosofisk tekst og meget andet. Mere om det, når tiden kommer; for nu er der ikke mere at sige, end at vi ser frem til endnu en spændende årgang *Paradoks*, og at vi håber, at du, kære læser, gør det samme.

Noter

1. Som det vil være visse læsere bekendt, blev *Paradoks* lanceret på Hegels 250-års fødselsdag d. 27. august 2020.

Ansvarets uafsluttelige forhandling

Cathrine Bjørnholt Michaelsen

18. september 2023

Hvad betyder at tage eller påtage sig ansvar? At være ansvarlig eller at opføre sig ansvarligt? Hvad betyder det at stå op for eller at leve op til sit ansvar? Det ligger allerede i ordet, at det handler om en måde at *svare* på noget eller at *svare* noget *an* på. Dette noget kan være en handling, en beslutning, en ytring, en person, en appel, et problem, eller en krise – klimakrisen, for eksempel. Vi kan ikke åbne en avis uden at få at vide, at det måske mere end nogensinde er nødvendigt, at vi tager vores ansvar på os, at vi handler ansvarligt. Men hvad er det præcis, vi skal svare an? Og hvem er vi i denne sammenhæng? Er det et personligt eller et kollektivt ansvar? Er det et civilt eller politisk ansvar? Er det et generationelt eller geopolitisk ansvar? Har vi kun et ansvar for det, som vi har umiddelbar magt til at ændre, eller som vi selv har forårsaget? Eller er vi også ansvarlige for det, som vi ikke umiddelbart kan ændre, eller som vi tilsyneladende ikke har haft nogen direkte indvirkning på? Hvorledes afgrænses ansvaret, ikke blot over for klimakrisen, men i det hele taget? Er ansvaret overhovedet noget, der kan afgrænses? Og hvis ikke, hvordan tager man i så fald sit "fulde" ansvar på sig?

To forståelser af ansvar

¶2 Der gives en vidtrækkende filosofisk tradition, hvori begrebet ansvar forstås, afmåles og afgrænses i forhold til et andet nøglebegreb: frihed. Her kan vi blandt andet nævne Aristoteles, som i sine etiske skrifter skelner mellem frivillige og ufrivillige handlinger og argumenterer for, at vi ikke kan siges at være ansvarlige for de handlinger eller hændelser, som har det, han kalder en ekstern eller ydre årsag, men kun for de handlinger eller hændelser, som vi selv på

en eller anden vis har været med til frivilligt at forårsage.[1] Hvis vi for eksempel kommer til at ødelægge noget, fordi en stærk vind griber os og ufrivilligt bevæger os ind i noget, kan vi ikke siges at være ansvarlige for denne ødelæggelse.

¶3 Vi kan også nævne den tyske filosof Immanuel Kant, som i sine værker om praktisk fornuft og sædelighed argumenterer for, at ideen om frihed og det, som han kalder "viljens autonomi", er selve grundstenen og forudsætningen for overhovedet at kunne tænke eller tale om sædelighed, etik eller ansvar.[2] Denne evne til at vælge frit, denne autonomi, har vi ifølge Kant udelukkende i kraft af vores fornuft. Hvis du snubler over en sten, har du intet andet valg end at falde på grund af tyngdekraften, hvis du tørster, har du intet andet valg end at drikke for at overleve, men disse handlinger har i sig selv ingen etisk værdi for Kant. For at agenter kan siges at være etisk ansvarlige for en handling eller en hændelse, skal muligheden for, at det *kunne have været anderledes*, eksistere. Det vil sige, at ansvarlighed implicerer, at der er handlingsalternativer, og at der træffes bevidste beslutninger og valg. Det, der gør os til fornuftsvæsner, til forskel fra andre væsener, er netop vores evne til at hæve os over naturlige og biologiske tilbøjeligheder, præferencer og snævre egeninteresser og til at træffe valg og beslutninger, der er baseret på en rationel tankeproces snarere end at være bestemt af vores begær og drifter. Således har vi ifølge Kant gennem fornuften mulighed for at handle *autonomt,* det vil sige ud fra fornufts- og frihedslove, snarere end *heteronomt*. Vi besidder muligheden for ikke at blive styret af eksterne årsager, som vi ikke selv har valgt, men derimod at være vores egen årsag, definere vores egne love, vores egne værdier og vælge at forfølge vores egne mål.

¶4 I denne indflydelsesrige filosofiske tradition, som man kunne nævne mange flere og også mere nutidige eksempler på (såvel filosof-

fer som politikere), er ansvar altså tæt forbundet med en bestemt forestilling om frihed, som igen er knyttet til forestillinger om rationalitet, selvbevidsthed og det at træffe velovervejede beslutninger og valg. Det er min formodning, at en sådan forståelse af ansvarlighed er dybt rodfæstet og sedimenteret i vores vesterlandske kultur og gør sig gældende ikke blot i den filosofiske tradition, men også i vores mere hverdagslige, såvel som strafferetsmæssige eller juridiske, forståelse af ansvar. Som den fransk-algierske filosof Jacques Derrida har påpeget, forbindes ansvarlighed inden for denne tradition ofte med "muligheden eller nødvendigheden af at stå til regnskab",[3] det vil sige på en eller anden måde at kunne opregne legitime grunde for sine handlinger, hændelser, ytringer, beslutninger, og at kunne begrunde dem over for andre på en rationel, konsistent, og ikke-selvmodsigende vis, som så kan genkendes, anerkendes og godkendes eller afvises af andre.

¶5 I denne forstand er ansvar også forbundet med en antagelse om en form for *pligt* eller *forpligtigelse*, nemlig pligten til at *stå til regnskab* for en selv ved på en eller anden vis at *aflægge regnskab* over for andre – på engelsk har man også begrebet *accountability*, som ofte bruges nærmest synonymt med *responsibility*. Ikke at leve op til denne forpligtelse, for eksempel ved at forholde sig tavst eller nægte at begrunde sine handlinger, bliver derfor ofte betragtet som uansvarligt, umodent, irrationelt eller direkte uetisk i den tradition, som abonnerer på dette ansvarsbegreb. Hvis vi for eksempel tænker på retten og det juridiske system, bliver en anklaget, der ikke kan redegøre for eller begrunde sine handlinger på konsistent, ikke-selvmodsigende og rationel vis, ofte kendt enten skyldig eller sindssyg i gerningsøjeblikket.

¶6 Denne traditions forståelse af ansvar forudsætter altså en antagelse om det ansvarlige subjekt som værende rationelt, intentionelt,

velovervejet, selvbevidst, handledygtigt og til en vis grad fri og i kontrol i forhold til sine handlinger. Det er forestillingen om et subjekt, som handler med omtanke, som tager hensyn til forskellige aspekter af en given situation, som kalkulerer, opvejer og opregner disse aspekter og så træffer sine beslutninger på baggrund af denne opgørelse. Man kan endda hævde, at antagelsen af et sådant subjekt er selve udgangspunktet for dette ansvarsbegreb – som derfor kan siges at orientere sig ud fra et grundlæggende *auto-centrisk* perspektiv: Ansvar anses som værende noget, der *drejer sig om* og *vedrører* selvet (*autos*) eller subjektet – at det sætter selvet eller subjektet i centrum for ansvaret. Dette selv er selvfølgelig til tider ansvarligt for andre eller for den anden person, men i sidste ende kan ansvaret føres tilbage til *jeget*, som formodes og forventes at tage en beslutning om, hvorvidt det vil anerkende dette ansvar eller ej, og i så fald overveje hvorledes det vil frasige eller påtage sig dette ansvar. Subjektet, jeget eller selvet – vel at mærke det rationelle, fornuftige, selvbevidste subjekt – udgør i denne tradition altså en art *princip* såvel som *kriterium* for vurderingen af ansvarlighed.

¶7 I og omkring 1960'ernes Frankrig – blandt andet i forlængelse af Nietzsches og psykoanalysens fragmentering og decentrering af subjektet såvel som af Heideggers såkaldte destruktion af metafysikken – fremkom dog en radikal anden tænkning af og om ansvar. En tænkning, som netop forskyder ansvarsbegrebet bort fra den *auto-centriske* eller *subjektorienterede* forståelse af ansvar og hen imod en tænkning af ansvar, der tager udgangspunkt i *den anden* eller *det andet*. Det er en tænkning af ansvar, som ikke blot tager højde for *andethed* eller *alteritet* og *heterogenitet*, men som ligefrem baserer sin ansvarligheds- og subjektivitetsforståelse på denne *heterogene andethed* og på subjektets *eksponering* eller *udsathed for* andethed.

¶8 Det er den fransk-jødiske filosof Emmanuel Levinas, som for alvor igangsætter denne gentænkning af ansvarlighed og af "etikken som førstefilosofi", som han skriver det i sit første hovedværk *Totalitet og uendelighed* fra 1961, hvis tankegang han yderligere radikaliserer i det andet hovedværk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Anderledes end væren eller hinsides essensen)* fra 1974. Levinas' tænkning har været og er stadig indflydelsesrig, og mange tænkere fulgte hurtigt i kølvandet, blandt andre Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy og Rosalyn Diprose, men listen er lang. Ifølge denne gentænkning er ansvaret ikke noget, som et på forhånd konstitueret *jeg* (forstået som et rationelt, selvbevidst subjekt) kan vælge at påtage sig som en attribut eller ej, men er i stedet noget, der *udvælger mig* og som både *går forud for* og *overskrider* mig og mine forsøg på at begribe, forstå og kalkulere med det. Det er denne anden tænkning af et både *excessivt*, *excentrisk* og sågar *traumatisk* ansvar, som jeg vil fremlægge og diskutere i det følgende med udgangspunkt i et udvalg af Levinas' tekster. Afslutningsvist vil jeg også komme kort ind på Derridas med- og modlæsning af Levinas' ansvarsbegreb.

Traumatisk ansvar

¶9 LEVINAS' GENTÆNKNING AF ANSVARLIGHED ER IKKE BLOT ET opgør med det autocentriske ansvarsbegreb, som jeg indledte med at skitsere, men tillige med afgørende tendenser i den vesterlandske filosofihistorie, som han anser for at være dogmatisk autocentrisk i det hele taget. Levinas går endda så vidt som til at skrive, at "filosofien som sådan er en egologi."[4] Med dette mener Levinas, at selve filosofiens dominerende fremgangsmåde historisk set har været at reducere al form for andethed, anderledeshed, alteritet eller heterogenitet til noget, som det rationelle subjekt, ego eller jeg i en eller anden

grad kan begribe, identificere og dermed bemestre og gøre til en del af sin egen identitet og "økonomi". Levinas kalder dette den ontologiske tænkemåde: "Den vesterlandske filosofi har i de fleste tilfælde været en ontologi; en reduktion af det Andet til det Samme ved en neutral eller formidlende terms mellemkomst, der skulle sikre værens forståelighed."[5]

¶10 Gennem sin begribende og identificerende tilgang har vestlig filosofi, og særligt den moderne filosofi, som siden Descartes for alvor har sat det rationelt tænkende subjekt i centrum, ifølge Levinas altså udspillet sig som en reduktion, en underordning, en assimilering af "den anden" eller "det andet" til det, som han kalder det "samme" eller "det identiske". I essayet *Transcendens og højde* skriver Levinas: "Erkendelses jeg er faktisk på én gang det samme i egentligste forstand, selve identifikationens begivenhed og den smeltedigel, hvori ethvert andet forvandles til det samme. Erkendelsens jeg er de vises sten, som den filosofiske alkymi sidder inde med."[6] Med andre ord kan man sige, at den filosofiske måde at tænke på, dens alkymi, historisk set udelukker, fortrænger eller reducerer noget, nemlig den anden, det andet, det anderledes, det forskelligartede, det ikke-identiske, det disparate, det, der ikke kan bringes entydigt på begreb. Det er netop dette, som Levinas kalder den ontologiske tænknings *vold*, forstået som udryddelsen, annihilationen eller mordet på det singulære andet, som ikke kan begribes, identificeres, kategoriseres eller generaliseres i det ontologiske sprog.

¶11 For på en eller anden vis at kunne tilnærme sig eller gøre plads til dette ubegribelige andet i tænkningen og i sproget, kræver det derfor, at det netop *ikke* sker via begribelse eller identificering, men at det *forbliver andet*, fremmed og til en vis grad ukendt, hvilket vil sige, at det *bevarer sin andethed* i og for tænkningen. At tænke eller tale om det andet eller den anden *som anden* fordrer derfor en

anderledes tænkning i bogstavelig forstand. Det er en sådan anderledes tænkning, som Levinas forsøger at udforme med udgangspunkt i et radikalt *heterogent* ansvar, hvilket vil sige et ansvar, som kommer fra den andens appel og fordring og ikke kan udledes fra min egen fornuft, det vil sige autonomt eller fra en konventionel *common sense* forståelse af ansvar.

¶12 Ifølge Levinas gør ansvaret krav på og stiller krav til mig, førend jeg har nogen som helst mulighed for at begrebsliggøre dets betydning eller omfang, acceptere det, afvise det eller endda forsvare mig imod det. Ansvaret kommer ifølge Levinas fra en *ur-oprindelig* og radikal eksponering, sårbarhed og udsathed for den anden, som gør mig ansvarlig netop for *den andens* eksponering, sårbarhed og udsathed. Som Levinas beskriver det i *Autrement qu'être*: "Selvet er grundlæggende set et gidsel, ældre end Egoet, før alle principper."[7] Det betyder, at subjektivitet, eller subjektivitetens genese, ifølge Levinas er sammenfiltret med og absolut uadskilleligt fra ansvar. Ansvarlighed eller uansvarlighed er ikke blot prædikater på linje med ethvert andet prædikat, som man kan hægte på et subjekt, der allerede er konstitueret. Snarere er det sådan, at der ingen subjektivitet er uden ansvar – det er ansvaret, som kalder mig til og konstituerer min subjektivitet. Det er *fordi* jeg er ansvarlig for den anden, at jeg overhovedet eksisterer som et subjekt, at jeg overhovedet får en plads i verden – en plads, som ikke desto mindre ikke bare er min egen, som ikke er min ejendom, men som jeg netop kun tildeles i kraft af min relation og mit ansvar for den anden. Derfor beskriver Levinas subjektet eller jeget som et gidsel for den anden. Der er ikke *først* et subjekt, som eksisterer og tænker, og som dernæst kan blive bevidst om et ansvar for den anden og vælge at anerkende dette ansvar eller ej. Subjektet *har* ikke et ansvar hos Levinas, det *er* ansvar. Jeg eksisterer "*gennem* den anden og for den anden, men uden fremmedgørel-

se: inspireret", hvorfor Levinas også skriver: "Her stammer subjektets identitet fra umuligheden af at undslippe ansvaret."[8]

¶13 At være et jeg eller et subjekt, at "have" en identitet, som man siger, er ifølge Levinas netop ikke noget, man blot har eller fødes med, det er noget man tildeles udelukkende i kraft af det ansvar for den anden, som man *tilbliver i og som*; men selvom jeg på denne vis kun er *i den andens sted*, altså at mit sted er givet mig gennem og for den anden, så kan ingen anden *svare an i mit sted*; ingen anden kan overtage mit ansvar for den anden, og det er netop dette singulære ansvar, der konstituerer min unikke eksistens. Levinas beskriver det således: "Subjektet fremmedgøres i dybet af sin identitet i en fremmedgørelse, som ikke udtømmer det Samme for sin identitet, men som forpligter det herpå med en uafviselig tildeling af ansvar."[9] Det vil sige, at fordi jeg kun har en unik eksistens og identitet gennem og i kraft af mit ansvar for den anden, er jeg fremmedgjort fra begyndelsen af. Men dette er netop ikke en fremmedgørelse, som frarøver os en formodet identitet eller autenticitet, sådan som vi finder det i en bestemt marxistisk forståelse. Omvendt er det fremmedgørelsen forstået som relationen til og ansvaret for den anden, som er mere oprindelig og mere intim end mit eget selvforhold, og som gør, at jeg overhovedet kan siges at have et selv eller en identitet, netop fordi det er forholdet til den anden, der muliggør, at jeg overhovedet kan have et forhold til mig selv. Derfor kan Levinas skrive: "På paradoksal vis er det qua *alienus* – fremmed og anden – at mennesket ikke er fremmedgjort" og i lidt mere udfoldet form: "I ansvarets former er sjælens psykisme den anden i mig, identitetens lidelse, både tiltalt og selv, den samme for den anden, den samme gennem den anden."[10] Altså gives og opretholdes subjektets *psykhe*, eller livsprincip, kun i kraft af dens Andens fordring om ansvar.

¶14 Dette er også grunden til, at det er etikken, som ifølge Levinas er *førstefilosofi*, snarere end metafysikken (selvom Levinas har en anden forståelse af metafysik end den gængse), ontologien eller logikken, som det traditionelt er blevet tænkt i filosofihistorien. Etikken er førstefilosofi, fordi der slet ikke ville være nogen ontologi, metafysik eller logik uden relationen til den anden. Det er den anden, der åbner muligheden for tænkning, for sprog og dermed for en meningsladet relation til væren og til eksistensen, ikke omvendt. Etikken er derfor ikke et addendum til en mere grundlæggende disciplin såsom metafysikken hos Aristoteles, epistemologien hos Descartes eller ontologien hos Heidegger. Ifølge Levinas er etikken, forstået som forholdet til den anden, selve mulighedsbetingelsen for enhver anden form for disciplin. Vi ville ikke tale, tænke, arbejde, male eller skrive, hvis den anden ikke på en eller anden måde foranledigede os til det. At etikken kommer "før" ontologien skal derfor ikke forstås kronologisk, men betyder snarere, at det er etikken, som giver ontologien dens *raison d'être* – en væren og en verden uden den anden ville forblive meningsløs. Ontologien har ingen mening, hvis ikke den ledes af spørgsmål, som peger ud mod det, som *transcenderer* eller overskrider væren, og dermed ledes af det, som Levinas, efter Platon, kalder for "det gode hinsides væren" eller "det godes vold". I modsætning til ontologiens vold mod det andet bryder denne overskridelse med det identiske subjekts indelukke ved altid allerede at have åbnet det mod det andet og placeret dets mening uden for sig selv. Mennesket er ifølge Levinas ikke, som hos Heidegger, kastet ind i en verden, der altid allerede er der, på forhånd struktureret med en betydningsstruktur. I stedet er det mødet med og eksponeringen for den anden, der skaber betydning og mening, åbner en fælles verden og installerer en subjektivitet, der altid allerede er ansvarlig for den anden person. Det er den anden,

der åbner enhver mulighed for betydning, enhver adgang til verden, enhver tænkning og dermed enhver filosofi. Uden eksponeringen for den anden, ville der ikke være nogen historie at fortælle, intet sprog til at fortælle historien med og intet subjekt til at erfare og fortælle den.

¶15 Tænk på historien om *Palle alene i verden*: Uden relationen til den anden eller de andre taber relationen til verden og til eksistensen enhver form for betydning og mening. Det er her, at den vesterlandske filosofi ifølge Levinas traditionelt set har misset noget helt essentielt: Det giver ikke nogen mening at undersøge "tingene i sig selv", for tingene "i sig selv" har ingen betydning – det får de først i kraft af de relationer, som de indgår i. Vi må derfor begynde med relationerne, før vi kan sige noget som helst meningsfuldt om tingene, ja, før vi overhovedet kan tale. Kort sagt begynder alt med den anden, hvorfor den anden selv ikke har nogen bestemmelig begyndelse – eksponeringen for den anden er *an-arkisk*, det vil sige uden bestemmelig oprindelse. Udsatheden for den anden er i stedet enhver oprindelses oprindelse, enhver begyndelses begyndelse, for det er denne relation, der åbner for og muliggør alle andre relationer. Derfor er mødet med den anden også aldeles singulært. Det er et uroprindeligt punkt, der overskrider vores forsøg på at definere det, idet det går mod uendelig.

¶16 Det an-arkiske ansvar er altså ikke blot uden oprindelses- eller begyndelsespunkt, det er også *uendeligt*, det vil sige uden endepunkt. Det betyder, at jeg aldrig med sikkerhed kan konstatere eller vide, at jeg har levet op til eller opfyldt mit ansvar, netop fordi ansvaret er det, der overskrider enhver form for viden, repræsentation eller tematisering og dermed også ethvert forsøg på at be- eller afgrænse det. Så snart jeg siger, at "nu har jeg levet op til mit ansvar" eller "nu er retfærdigheden sket fyldest", så forråder jeg både ansva-

rets og retfærdighedens uendelige appel eller fordring. At tro, at man med sikkerhed har ydet ansvaret retfærdighed, er ifølge Levinas, men også Derrida, et sikkert tegn på, at man netop dermed har begået en uretfærdighed eller forsømt sit ansvar. I denne forstand indebærer ansvaret også en vis umulighed, idet det ikke er muligt for det endelige subjekt at opfylde et ansvar for den anden og derved opnå "god samvittighed", idet ansvaret netop er uendeligt. Denne umulighed er dog ikke noget dårligt. Snarere er det selve ansvarets og retfærdighedens mulighedsbetingelse, at man aldrig kan blive færdigt med det, at det vedbliver med at stille spørgsmålstegn ved vores handlinger, ved vores tanker og ved selve vores væren. Ansvarets fordring introducerer derfor en vis rastløshed i eksistensen. Der er en rest, som altid vil overskride og undslippe vores forsøg på at få (be)greb om vores ansvar, hvilket gør, at vi ikke selvtilstrækkeligt kan lukke os om os selv, men hele tiden må afbrydes og opbrydes af den anden. Som Levinas skriver i *Totalitet og uendelighed*, indebærer "ideen om det uendelige en sjæl, der kan rumme mere, end den kan uddrage af sig selv."[11] Eller som han senere reformulerer det i *Autrement qu'être*: "Subjektet fødes i anarkiets begyndelsesløshed og i forpligtelsens endeløshed."[12]

Ansvarets tidslighed

¶17 AT ANSVARET OG EKSPONERINGEN FOR DEN ANDEN ER ANarkisk – både uroprindeligt og uendeligt – betyder ifølge Levinas, at etikken har *en anden temporalitet* eller tidslighed end ontologiens og metafysikkens klassisk lineære, kronologiske tid, som består i en succession af punktuelle nu'er, hvor fortid altid kommer før og fremtid altid efter nutid, og hvor en årsag altid kommer før sin virkning. Levinas sætter i stedet ansvarsbegrebet i relation til psykoanalytiske teorier om traumet og taler til tider om et decideret *traumatisk*

ansvar, idet det netop angår en radikal ikke-lineær form for temporalitet, som Freud i sine skrifter blandt andet beskriver ved hjælp af begrebet *Nachträglichkeit.* Den mest bogstavelige danske oversættelse af *nachträglich* er måske "efterslæbende" eller "eftervirkende" i en dobbelt betydning: både at en traumatisk begivenheds virkning eller betydning først manifesterer sig på forsinket og forskudt vis gennem re-traumatiserende gentagelser, drømme eller flashbacks af en begivenhed, som er blevet fortrængt – og at en fortidig begivenhed kan få nye betydninger med tilbagevirkende kraft, altså at fremtiden i en vis forstand kan påvirke og omforme fortiden, som for eksempel i det, Freud kalder *urscenen*, en begivenhed, der ikke nødvendigvis nogensinde har fundet sted, sådan som den erindres, men som ikke desto mindre har meget reelle effekter. Begge disse betydninger har noget at gøre med en traumets temporalitet, som forstyrrer, afbryder og forvrider en lineær forståelse af tid, og som også fremviser et subjekt, der er splittet i kraft af, at visse af dets erfaringer ikke er direkte tilgængelige, det vil sige i kraft af det ubevidste.

¶18 Traumet har således, med Levinas' ord, en paradoksal *ana*kronistisk eller *dia*kronistisk struktur, der gør, at subjektet aldrig kan blive synkront eller samtidigt med dets oprindelige begivenhed eller med dets egen erfaring af dette. Traumet virker kun indirekte – det manifesterer sig gennem sine forskudte, forsinkede eller retrospektive effekter, men forbliver i sig selv utilgængeligt for bevidstheden, erfaringen eller erindringen. På den måde kan man sige, at traumet på sin vis kommer fra fremtiden eller det kommende (*l'à-venir*), fordi det altid kun viser sig som en gentagelse eller tilbagevenden af en fortid, der aldrig har været nutidig eller præsent som sådan, men netop *anakronistisk*. På lignende vis strukturer det traumatiske ansvar subjektet *diakront*, dvs. ikke samtidigt, men forskudt fra sig selv, idet det stammer fra en eksponering for den anden, som aldrig har været

præsent, idet det både går forud for, overskrider og gentagende afbryder enhver bevidsthed om eller begribelse af det:

¶19 > For selvets betingelse, eller betingelsesløshed, begynder ikke med et suverænt jegs selvpåvirkning, som kun efterfølgende ville være "medfølende" med den anden. Det er lige omvendt: Det ansvarlige jegs unikhed er kun muligt *i* besættelsen af den anden, *i* traumet undergået før enhver selvidentifikation, *i* et ikke-repræsenterbart *førhen*. Den ene påvirket [*affecté*] af den anden – et an-arkisk traume eller den enes inspiration af den anden.[13]

¶20 Selvet eller subjektet er altså konstitueret som altid allerede traumatiseret af en eksterioritet eller en andethed, der går forud for dets interioritet eller identitet, og som gentagende overstiger, overrasker og overvælder det. Det er således berørt, påvirket og invaderet af den anden, førend det har kunnet forberede sig på eller modstå denne berøring eller invasion. Ordet *traume* stammer fra oldgræsk og kan netop betyde både "et sår", "en skade", eller "et hårdt slag." For Levinas er det traumatiske ansvars ikke-oprindelse både *et sår* og *en åbning* – en sårbarhed, der stammer fra en umindelig fortid, men som åbner subjektet mod den andens komme eller tilnærmelse, hvorfor Levinas beskriver det som "den Andens traumatiske greb om det Samme, der er så stramt, at det ikke giver det Samme tid til at afvente den Anden."[14]

¶21 Den anden må, for at kunne komme og imødekommes *som anden*, afbryde og invadere det samme uforudset, overraskende og til en vis grad voldeligt. Den anden kan kun komme som en ubuden gæst, for hvem ingen velkomst kan forberedes, og derfor tillige som en fremmed. Men skal den anden forblive anden, kan denne invasive kommen aldrig domesticeres. Den er ikke noget, vi kan vænne os til. Den anden må, for at bevare sin andethed, forblive fremmed,

uden familiaritet, inkommensurabel, hvilket vil sige, at den andens komme aldrig holder op med at komme, men heller aldrig helt ankommer, aldrig holder op med at afbryde, forstyrre og sætte spørgsmålstegn ved det samme i sin identitet. Dette er, igen, hvad Levinas kalder *den gode vold* eller *ufrihedens vold*, hvilket er den eneste mulige modstand mod det sammes vold, der ellers ville absorbere, underordne eller assimilere den anden gennem tematisering, objektivering, repræsentation, kategorisering med videre. Ansvaret har derfor både en bagudrettet og en fremadrettet orientering. Det angår den anden, som både kommer før og efter, men som aldrig bliver samtidig med mig.

¶22 Vi møder altså hos Levinas et ansvar, som ikke er bundet op på en forestilling om autonom frihed og om det rationelle, selvbevidste subjekt, som er i stand til at vælge og fravælge sit ansvar og overveje, hvilke beslutninger og handlinger, der skal foretages for at kunne leve op til dette ansvar. Tværtimod er det hos Levinas den andens appel om ansvar, der udpeger og udvælger subjektet, førend det har haft mulighed for at overveje, begribe, beslutte eller forpligte sig på dette ansvar. Det er et ansvar, som vi på ingen måde har valgt eller besluttet os for at påtage os, men som altid allerede er os givet, hvad end vi vil det eller ej. Det er et ansvar, som både overskrider og invaderer os, men som også betinger vores eksistens og vores identitet. Som Levinas beskriver det: "Ansvaret uden tidligere forpligtigelse, uden præsens, uden oprindelse, an-arkisk, er således et *uendeligt ansvar* for den anden, som er mig overladt, uden at nogen anden er i stand til at overtage min plads som ansvarlig for denne."[15]

Derridas problematisering af det singulære ansvar

¶23 TIL DENNE GENTÆNKNING AF ANSVARLIGHEDEN TILFØJER Jacques Derrida, at vi på trods af vores uendelige og ubegrænsede ansvar for den singulære anden stadig er tvunget til at træffe endelige og begrænsede beslutninger. Dette giver ansvaret en paradoksal, tvetydig og aporetisk karakter, som kommer til udtryk på flere måder. Hvis ansvaret forpligter os absolut over for den andens singularitet, kaster det os ud i det, som Derrida i *Dødens gave* fra 1992 kalder "området eller risikoen for en absolut ofring."[16] Hvad mener han med det? Jo, han mener, at mit ansvar over for den *ene* anden altid er udfordret af mit ansvar over for *alle de andre*, som også singulære "andener", hvis man kan sige det i flertal:

¶24 > I det øjeblik jeg indgår i et forhold til den absolut anden, indgår min singularitet i et forhold til hans singularitet med hensyn til forpligtigelse og pligt. Jeg er ansvarlig over for den anden qua anden [...] Men det, der således forbinder mig, i min singularitet, til den andens absolutte singularitet kaster mig selvfølgelig straks ud i området eller risikoen for en absolut ofring. Der er også andre, et uendeligt antal, de andres utallige almenhed, til hvem jeg bør bindes med et lignende ansvar, et alment og universelt ansvar. Jeg kan ikke svare kaldet, begæringen, forpligtelsen, end ikke en andens kærlighed, uden at ofre den anden anden, de andre andre. *Tout autre est tout autre*.[17]

¶25 Problemet eller dilemmaet er altså, at "enhver anden er helt anden" (*tout autre est tout autre*). Og denne uundgåelige multiplicering af den anden til de andre og denne splittelse i ansvaret fremviser ifølge Derrida også det problematiske forhold mellem etik i Levinas' betydning – forstået som et absolut ansvar ansigt til ansigt med den

singulære anden – og politik forstået som et ansvar over for de mange andre, over for det almene, som aldrig kan opfyldes på samme tid:

¶26 > Jeg kan kun svare den ene (eller den Ene), dvs. den anden, ved at ofre den anden til ham. Jeg er kun ansvarlig over for den ene (dvs. den anden) ved at forsømme mit ansvar over for alle andre, over for etikkens eller politikkens almenhed. Og jeg kan aldrig retfærdiggøre denne ofring, jeg må altid tie om den. Om jeg vil det eller ej, kan jeg aldrig retfærdiggøre dette, at jeg foretrækker eller at jeg ofrer den ene (en anden) fremfor den anden.[18]

¶27 Det, at man aldrig kan retfærdiggøre sin uundgåelige ofring af ansvar, betyder dog ikke, at vi skal ignorere eller undgå det problematiske forhold mellem etik og politik eller mellem et absolut og et generelt ansvar, eller at vi skal forsøge at behandle dem hver for sig. Dette ville ifølge Derrida netop være uansvarligt. For at svare an på ansvarligheden er vi ifølge Derrida netop nødt til på paradoksal vis at handle eller at forholde os *både* ansvarligt og uansvarligt. Det vil sige, at vi er tvunget til at indgå i en forhandling af ansvaret, til trods for at ansvaret ifølge både Levinas og Derrida er det uforhandlelige og uomgængelige *par excellence*. Derfor ender ansvaret per definition med at blive en umulig forhandling, netop fordi det er en forhandling der, som Derrida skriver det i sit afskedsskrift til Levinas, pålægger os "at sammenligne det usammenlignelige [...] Det må påbyde en forhandling af det uforhandlelige for at finde frem til det 'bedste' eller det mindst værste."[19]

¶28 I alle konkrete situationer, der på en eller anden vis afkræver, at jeg svarer an på noget, er jeg i forsøget på at finde den "bedste" eller mindst skadelige måde at gøre dette på nødt til at foretage en beregning af det uberegnelige, en sammenligning af det usammenligneli-

da illustrerer dette med en dommer i en retssag: For at forholde sig ansvarligt må dommeren indgå i en forhandling mellem det absolutte, singulære og det almene, generelle ansvar ved på én og samme tid at følge og ikke følge loven. For at forholde sig til det almene ansvar må dommeren tage højde for de generelle love, for præcedens og dermed sammenligne den konkrete singulære sag med tidligere sager. For at forholde sig til det absolutte ansvar, må dommeren dog netop se bort fra præcedens og fra de generelle love og tage højde for den helt specifikke, unikke sag og de singulære personer, der er involveret

¶29 > For at en dom skal være retfærdig og ansvarlig, må den [...] på én gang være reguleret og uden regel, på én gang konservere loven og være så destruktiv eller suspenderende, at den hver gang genopfinder loven [...] Hvert tilfælde er anderledes, hver afgørelse forskellig og kræver absolut unik fortolkning, som ingen eksisterende eller kodificeret regel hverken kan eller skal levere en absolut garanti for.[20]

¶30 En retfærdig og ansvarlig udøvelse af loven må altså hverken være ren improvisation eller ren automatisk konformitet i forhold til loven, men må finde sted i et ustabilt interval derimellem. Retfærdighed under ansvar kan derfor aldrig siges at være fyldestgjort, men finder hvileløst sted i en forhandling mellem uansvarlig lovløshed og tyranni på den ene side og uansvarligt bureaukrati på den anden. Derridas ordvalg i det tidligere citat er sigende: Det franske *négociation* stammer fra latin og er netop sammensat af substantivet *otium*, som betyder hvile, ro, fritid, og negationen *neg-*. Ansvarets forhandling er med andre ord en forhandling, der ikke kan bringes til hvile, der aldrig kan endeligt afgøres, men som rastløst må fortsætte i det uendelige og det på trods af, at vi i denne uendelige og uafsluttelige forhandling er nødt til at træffe endelige beslutninger og dermed foretage valg. Men denne uafsluttelige og umulige forhandling er for Levi-

nas såvel som Derrida netop ansvarets mulighedsbetingelse: Det er den, som ikke tillader os at læne os tilbage med god samvittighed og en forvisning om, at nu har vi gjort vores pligt og opfyldt vores ansvar. Snarere er den uafsluttelige forhandling den, der på trods af endelige beslutninger bestandigt holder os til ilden, bestandigt sætter spørgsmålstegn ved vores formodninger, forvisninger og fortrøstninger og som derved holder ansvaret for den anden og de andre i live.

¶31 Hvad betyder denne anden ansvarsforståelse så for vores indledende spørgsmål, der angik afgræsningen og tildelingen af ansvar? Hvad betyder det eksempelvis i forhold til vores såkaldte klimaansvar? Dette spørgsmål kunne man reflektere længe over, men afslutningsvist vil jeg blot give det bud, at det ville betyde en perspektivforskydning væk fra det antropocæne, autocentriske og tilbageskuende perspektiv, der kredser om mennesket, dets "frie" handlinger, dets skyld og dets skam, og henimod et perspektiv, der retter sig mod vores klimatiske omgivelser og de anmodninger om ansvar, som kommer til os herfra – anmodninger, som vi må forsøge bedst muligt at svare an på i en uafsluttelig forhandling med en fremtid, der bestandigt kommer os i møde, men som forbliver radikalt anden.

Noter

1. I *Den nikomakheiske etik* stiller Aristoteles spørgsmålet om denne skelnen som følger: "Da dyden angår lidenskaber og handlinger, og da de frivillige handlinger mødes med ros og kritik, men de ufrivillige med undskyldelse, af og til endda med medlidenhed, så er det vel nødvendigt for dem, som undersøger dyden, at definere det frivillige og det ufrivillige" (Aristoteles, *Etikken,* oversat af Søren Porsborg (København: Det lille Forlag, 2000), 73).

2. Eksempelvis skriver Kant i *Religionen inden for den blotte fornufts grænser* fra 1793: "Hvad mennesket er eller skulle være, godt eller ondt, i moralsk forstand, det må *det selv* gøre sig til eller have gjort sig til. Begge dele må være en virkning af den frie handleevne, for ellers kan det ikke være ansvarligt for det, følgelig er det hverken *moralsk* godt eller ondt" (Immanuel Kant, *Om det radikale onde i den menneskelige natur,* oversat af Mogens Chrom Jacobsen (København: Det lille Forlag, 2018), 59).
3. Jacques Derrida, *Dødens gave*, oversat af Jeanette Bresson Ladegaard Knox (København: Forlaget Anis, 2007), 78.
4. Emmanuel Levinas, *Totalitet og uendelighed*, oversat af Manni Crone (København: Hans Reitzels Forlag, 1996), 35.
5. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 34.
6. Emmanuel Levinas, *Fænomenologi og etik*, oversat af Michael Rasmussen (København: Gyldendal, 2002), 114.
7. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer Academic, 1990), 186.
8. Levinas, *Autrement qu'être*, 181; 29.
9. Levinas, *Autrement qu'être*, 222.
10. Levinas, *Autrement qu'être*, 99; 111.
11. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 177.
12. Levinas, *Autrement qu'être*, 219.
13. Levinas, *Autrement qu'être*, 196.
14. Levinas, *Autrement qu'être*, 221.
15. Levinas, *Autrement qu'être*, 239–40.
16. Derrida, *Dødens gave*, 86.
17. Derrida, *Dødens gave*, 86.
18. Derrida, *Dødens gave*, 88, oversættelse modificeret.
19. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), 193–4.
20. Jacques Derrida, "Lovkraft – Autoritetens mystiske fundament", oversat af Rolf Reitan, i *Lov og litteratur* (Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2007), 237.

Duenden og den revolutionære kunst

Asbjørn
Gammelgård
4. oktober 2023

Den spanske digter Federico García Lorca identificerer tre personificeringer af kunstnerisk inspiration: englen, musen og *duenden*. I nærværende tekst vil jeg argumentere for, at disse figurer ikke blot bærer æstetisk relevans, men også reflekteres i den politiske sfære som henholdsvis ideologi, agitation og ikke mindst en besynderlig rest, *duenden*, som konstituerer hjertet i ethvert revolutionært projekt. Gennem en læsning af Lorcas forelæsning "*Juego y Teoria del Duende*" (Duendens *teori og leg*) vil jeg dykke ned i dette flygtige begreb med det formål at beskrive en særlig ånd, der lidt for ofte mangler i en lidt for taktisk og velovervejet politisk praxis.

¶2 Den levende kunst ånder i rummet mellem systemets ideologi og den systemkritiske agitation. Ideologien og agitationen trækker tov om kunsten. Den ideologiske og apolitiske kunst er kun apolitisk i den forstand, at den igennem sin tavse mangel på et politisk budskab hævder budskabets mangel: Her udfordres intet, for der er intet, som det er nødvendigt at udfordre. Apolitik er ideologiens blanke naturliggørelse af status quo. I mere subtil form kan denne kunst nok fremstå kritisk, men denne kritik er aldrig andet end et mere fuldstændigt portræt af status quo som totalitet: Repræsentationen af en totalitet, der ikke blot består af sit eget positive udtryk, men også i sig selv kan bære, hvad end der måtte stå udenfor den. Apolitikken meddeler at selv det kritiske udefrakommende perspektiv kan optages i systemets altoverskyggende helhed. Dette er den harmløse kunsts funktionelle budskab: Der er intet behov for forandring, og selv hvis der er, kan vi imødekomme behovet på et rent symptomatisk plan igennem et par overfladeforandringer.

¶3 Den politiske kunst positionerer sig omvendt i opposition til apolitikkens ideologiske udtryk. Denne kunst er ved sin målretning funktionelt identisk med agitation. Her er det kunstneriske udtryk underlagt taktiske, strategiske, politiske hensyn før nogen æstetiske overvejelser. Agitationskunsten er dog også fra et politisk perspektiv problematisk. Ethvert revolutionært subjekt, om det er kunstner eller demonstrant, eksisterer evindeligt prekært i risikoen for sin egen strukturering. Det bevarer sin revolutionære identitet alene i det omfang, at det ikke lader sig strukturere (i det omfang, at det ikke lader sin praxis defineres på fjendens præmisser; i det omfang, at det ikke er underlagt den politiske ordens rationalitet). Subjektivitet er modpolen til strukturering og må grundlæggende forstås som en praxisform – som fri bevidsthedsaktivitet, ja i grunden som et kunstnerisk udtryk. Agitation er altid et dobbeltægget sværd. Selv som den griber ind i og forsøger at omforme strukturens pseudosubjektivitet, falder den nødvendigvis over i at instrumentalisere og strukturere agitatorens egen subjektivitet. Agitation kaster den revolutionære kamp over i en symbolsk sfære. Den opsætter en modideologi, en modstruktur, overfor strukturens hegemoni. Denne modstruktur er også en gift i subjektets egne årer – en langsom forstening af den frie bevidsthedsaktivitet i rationalitetens mønstre. Agitationens rationelle struktur er nødvendig, krig kan ikke føres uden strategi, men dens nødvendighed gør den ikke harmløs. Såvel som det revolutionære subjekt eksisterer som den indre modpol til strukturen, findes den rationelle instrumentalisering i subjektet som en indre modsætning til subjektets frie udfoldelse.

¶4 I konstruktionen af agitationens symbolske rum feticheres den revolutionære kamp, mens kampens mål holdes kunstigt i live ved en symbolsk eksistens. Når det revolutionære subjekt tramper sine stier i vildmarken, sætter det også disse ruter i en relation til struktu-

ren. En sådan forbindelse er selvfølgelig nødvendig for indgriben og forandring, men ruten går to veje, og i forbindelsen findes også vejen til kapitalens overtagelse af revolutionens subjekt – generobringen af skovstien til systemets vejnetværk, krigslogikkens overtagelse af guerillakampens uregerlige vildskab. For at tale strukturen imod, må den revolutionære først tale strukturens sprog, og så snart man bruger dette tungemål, kan strukturen svare øredøvende igen.

¶5 Kunsten må finde sit udtryk i rummet mellem ideologi og agitation. Imellem, eller måske snarere bagom, strukturens skuespilsudtryk og den revolutionæres sammensmeltning med sin protest. Denne kunst, denne praxis, findes hos subjektet, der ikke lader sig strukturere af hverken kapitalens struktur eller af sin egen taktiske rationalitet. Denne kunst, der bærer stemmens knæk og det ukontrollerbare skrig, er *duendens* kunst.

Englen, musen og *duenden*

¶6 DET VAR ANDALUSIENS DIGTER, FEDERICO GARCÍA LORCA, DER først udfoldede betydningen af *duende* som æstetisk begreb. I sin oprindelige betydning er *duende* en forkortelse for *duen de casa*, husets mester, en folkemytisk skikkelse og en slags parallel til den velkendte gårdnisse. Hos Lorca indtræder figuren som et alternativ til de almenkendte personificeringer af kunstnerisk inspiration: englen og musen.

¶7 > Englen vejleder og bevilger som Skt. Rafael, beskytter og benåder som Skt. Michael, bekendtgør og advarer som Skt. Gabriel [...] Englene blænder men flyver over menneskets hoved [...] De skaber orden, og der findes ingen mulighed for at modsætte sig deres lys, da de slår deres stålvinger i prædestinationens atmosfære.[I]

¶8 Englen er den udefrakommende inspiration, afbildningen af en højere ordens strukturer, og altså intet andet end ideologiens ypperste form og kunstneriske udtryk. Englen indtager fremtiden og annoncerer den med vinger af stål. Englekunstneren er kunstner af Guds nåde, ikke ved tænksom træning eller menneskelig sjæl, men ved charme og talent. Dette er ideologiens velkendte finte: Præsentationen af sig selv som naturlig og sand. Englekunsten træder frem som kunstens målestok snarere end som værk, der blot kan evalueres med sober dømmekraft: Den er Rafael og Leonardo, den er Keats og Shakespeare, den er Homer. Den sætter standarden for sin tid og formulerer således, hvad kunst er. Englekunsten er sjælden og blændende i sine højder, men den er stadig ideologisk. Den hæver ideologiens rammer til himmelens hvælving og blænder, idet den gør det. Den er den usynlige skikkelse, der vejleder kunstneren og fører hendes hånd. En hellig transcendental kraft, der sætter sit lys som kunstens ensformige *telos*, kunstens naturlige formål. En stor, endda guddommelig, Anden, der byder kunstneren at afbilde verden i sit billede. Asgårds mur blev bygget ved jætters kraft. Dens bygmestre forklejner ikke dens pragt. At den står vagt om et rige er kun til skade for den der, som den revolutionære, søger at slå riget itu.

¶9 I musen ser vi agitationens form:

¶10 > Musen dikterer og animerer til tider. Hun kan gøre relativt lidt, da hun er fjern og så træt [...] Musen vækker intellektet og tilvejebringer et landskab af søjler med den falske duft af laurbær. Intellektet er dog så ofte poesiens fjende, thi den binder poeten til aristokratisk forfinelse, hvor han glemmer, at det pludselig kunne hænde ham, at han måtte blive ædt af myrer eller fældet af en enorm arsenikhummer, der falder på hans hoved.[2]

¶11 Musekunsten er den rationelle kunst, intellektets kunst. I denne rationelle kunst skabes et søjlelandskab tilsvarende englens katedraler, men modsat englens afspejling af strukturens blændende lys, "hører musepoeten stemmer, men ved ikke hvorfra".[3] Disse er musepoetens egne hule ekkoer, der efter genklang med omverdenen vender tilbage. Det irrationelle går tabt i musekunsten, da musekunsten nødvendigvis er en refleksiv kunst: Intellektet er nok frigjort fra englekunstens gudsfrygt, men det kan stadig kun formidle sig selv medieret igennem sine refleksioner.

¶12 Agitationen har denne karakter af intellektets kunst gennem sin definition som opposition til strukturen. Som musekunsten kan agitationen ikke finde sit indhold umiddelbart i omverdenen, men er afhængig af sin egen refleksion for at supplere sin form. Som musekunsten er agitationen også irreducibelt rationel: Den står ikke blot udenfor strukturen, men er defineret ved sin relation til strukturen – i sin taktiske udformning instrumentaliserer den sig selv med det enkle formål at slå strukturen itu. Denne rationalitet er kilde til agitationens politiske sårbarhed – da agitationen af natur må være rationel, er den sårbar overfor at optages i strukturens rationalitet. Agitationen taler ideologiens sprog og bruger den hegemoniske diskurs mod hegemoniet selv – i agitationen stilles ideologien til regnskab efter sine egne lovbøger; men ideologiens lov er stadig den gældende. Agitation er ideologiens sandhedsspejl, en blank overflade uden ridser: Den udstiller nok ideologiens skavanker, men er ude af stand til at udkrænge sit eget indre.

¶13 Hertil rækker kun *duendens* stemme, som med sin hæse røst kan bryde spillets symmetri:

¶14 > [E]nglen og musen kommer udefra [...] *duenden* må vækkes fra blodets dybeste beboelser [...] I søgen efter *duende* er der hverken vejkort eller

> øvelse. Vi ved kun, at den brænder blodet som pulveriseret glas, at den afviser al den søde geometri, som vi forstår, at den knuser stilarter [...].[4]

¶15 *Duende* er subjektets rene udtryksform i konfrontationen, ikke med ideologiens påtrængende afgudsbillede eller intellektets reflekterede selvportræt, men med manglen i sit eget bryst; konfrontationen med selve denne immanente, rastløse, ansporende og selvdestruktive mangel, der udgør subjektets essens. At udfolde begrebet i en systematisk forstand virker ikke til at kunne lade sig gøre. Lorca citerer Goethe for i en diskussion af Paganini at støde på en passende definition af *duenden* som "en mystisk kraft som alle føler, men ingen filosof har forklaret".[5] Hvorledes skulle filosofien også kunne give en systematisk redegørelse for, hvad der gemmer sig bag horisonten for tankens lys? Manglens afgrundsmørke lader sig ikke kortlægge.[6] Men selvom *duenden* bevæger sig i dette afgrundsmørke, er den ikke mørket. Mørket er menneskets kerne. *Duenden* er blot mørkets vogter overfor mennesket i det kontrollerede menneskes forsøg på at belyse sig selv. *Duenden* er ikke forfængelig, fjern og uberørlig. Den er menneskelig, alt for menneskelig: Udtryksformen for det, som ikke lader sig strukturere. Den symptomatiske stemme, der ved sin sang beviser, at mennesket ikke blot er en maskine.

¶16 Lorca skriver, at "alt, der har mørke lyde, har *duende*".[7] *Duenden* findes i konfrontationen med døden (hos Lorca besidder ingen kunstform *duende* i lige så høj grad som tyrefægtningen), for døden er det ultimativt negative i menneskets hjerte. Mindre radikalt end dødens absolutte negation kredser *duenden* om selvforandringens potentialitet. Det er min kamp med det i mig, som ikke er mig. De mørke lyde er reaktionen på den indadskuende realisering af egen intethed. Reaktionens spektrum – fra afsky til fortryllelse – er *duendens* toneskala.

Oprørets stemme

¶17 *DUENDEN* ER IKKE BELASTET MED EN POLITISK AGENDA. DET politiske lever i *duenden* som et åndedræt i selve strukturerings fornægtelse – i *duendens* insisteren på egen frihed og dybe menneskelighed. *Duenden* er fremmedgørelsens skrig og det underkuede menneskes grundudtryk. Den er slavens råb: Jeg er stadig menneske!

¶18 *Duenden* er ikke apolitisk, for den menneskelige værens grundmodus er ikke apolitisk. Mennesket, det politiske dyr, eksisterer først i strukturen, og finder derefter først i opdragelsens refleksion et spejl, hvorfra strukturens mangel indadtil kan beskues. *Duenden* findes i den ridse i glasset, der afslører spejlbilledet som blot et billede.

¶19 I denne ridse kommer det menneskelige til udtryk, der ikke kan tilpasse sig livet som spejlvæsen, men mærker klumpen af sin egen rest et sted under overfladen. Det menneskelige, som ikke lader sig instrumentalisere i hverken ideologiens eller agitationens formålsrettethed. Den nye verden bæres ikke i *duendens* stemme, men gnisten til forandring findes deri. *Duenden* udtrykker en radikal andethed overfor strukturen, en andethed dybt indlejret i mennesket selv. Den afslører, at så længe mennesket indgår i strukturen, kan strukturen ikke hævde sig selv som totalitet.

¶20 *Duenden* har ikke monopol på den revolutionære kunst, men *duenden* er revolutionens autenticitet. Den er det kunstneriske udtryk, der nægter at lade sig instrumentalisere og derfor, som menneskeligt udtryk, må danse i evig opposition til strukturens utrættelige instrumentalisering.

¶21 I Lorcas ord: "*Duenden* sårer, og i forsøget på at hele det sår, som aldrig heler, findes det underlige, det opfindsomme ved menneskets arbejde".[8] Dette er *duendens* revolutionære funktion: ikke at indgå i krigsmaskinens helhed, men at såre det anråbte subjekt ved at afdæk-

ke den strukturgivne identitet som ufuldkommen og derfra lade det forsøge i en afmægtig skabelse at udfylde sin mangel ved egen viljesakt.

¶22 Mennesket kan ikke sejre i kampen med *duenden*. Det udødelige, fuldkomne og frie menneske er en fantasi. Men i *duende*-kunsten – i Nietzsches digterfilosofi, i Schieles og den sene Goyas malerier, i Billie Holidays, Nina Simones og Exumas sange, i Paganinis og Crumbs musik, i Lorcas og Cohens digte – går det mangelfulde ved strukturens subjekter ikke ubemærket hen, og i sårets åbning findes en åbenhed. I manglen findes potentiale, og i den oprørte stemme et oprør.

¶23 Det revolutionære subjekt bærer opgaven at løfte *duenden* ud fra kunstens afgrænsede og acceptable sfære og ind i menneskets politiske, sociale og kæmpende liv. Ikke således forstået, at revolutioner vindes ved kunst, men snarere således, at den revolutionære praxis i sig selv må være en form for kunstnerisk praksis. Det vil sige en praksis, der ikke er rent instrumentaliseret, men i sig bærer på en livsgnist og en åbenhed, ikke blot en modstruktur overfor strukturen, men en modstruktur, der overfor strukturen bærer på en særlig sensibilitet overfor menneskets varme, en kærlighed til menneskets kunstneriske, skabende, til tider irrationelle og aldrig rent funktionelle ånd. Uden dette kreative aspekt størkner revolutionen i sin egen lukkethed logik.

¶24 Revolutionen må findes som en festival i rædslen. Den kan ikke gribes ved ånd alene, men kan heller aldrig være en rent mekanisk affære. En revolution uden *duenden* – altså en revolution uden konfrontation med agitationens indre mangel, den revolutionære idés utilstrækkelighed – bliver en rent repræsentativ revolution. Det bliver en revolution på vegne af proletariatet i den revolutionære idés

fuldkomne billede, snarere end proletariatets vovede spring ud i omformningen af verden i sit eget uperfekte billede.

¶25 Kun i realiseringen af manglen på den perfekte idé kan mennesket sejre. Opgøret er traumatisk – det anråbte menneske har ingen sprækker, men finder sig selv som en fuldstændig identitet. *Duenden* er opdagelsen af en sprække. Gennem sprækken trænger lyset ind.

Noter

1. Federico García Lorca, "Theory and Play of the *Duende*", overs. A.S. Kline (*Poetry in Translation,* 2007), https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Spanish/LorcaDuende.php. Alle citater er frit oversat fra engelsk og med reference til den spanske originaltekst fra 1933, *Teoría y juego del duende*.
2. Lorca, "Theory and Play of the *Duende*".
3. Lorca, "Theory and Play of the *Duende*".
4. Lorca, "Theory and Play of the *Duende*".
5. Lorca, "Theory and Play of the *Duende*".
6. Et bud på en sådan kortlægning findes hos Lacan, for hvem manglen (*le manque)* er centralt for at indstifte begær hos subjektet. Også hos Lacan kommer kortlægningen dog til kort i forholdet mellem den sociale realitet og denne realitets ukendte grænse, det Reelle, som ikke kan indkapsles symbolsk. Realiteten afsløres her som mangelfuld. En undersøgelse af forholdet mellem Lorcas *duende* og Lacans forståelse af traumet som konfrontation med det Reelle ville i denne sammenhæng være interessant. Det er næppe et tilfælde, at så megen *duende*-kunst, fra bluesmusikkens stemme i Jim Crows USA til Lorcas homoseksualitet overfor Spaniens machismo, finder sit udtryk hos mennesker, hvis blotte sociale eksistens fremkalder traumer.
7. Lorca, "Theory and Play of the *Duende*".
8. Lorca, "Theory and Play of the *Duende*".

Cassirer og *De symbolske formers filosofi* genbesøgt i anledning af 100-års-jubilæet

Esther Oluffa Pedersen

26. oktober 2023

I anledning af 100-års-jubilæet for *Die Philosophie der symbolischen Formen* (1923) vil jeg her udlægge de filosofiinterne årsager til, at Ernst Cassirer (1874–1945) udvikler sin filosofiske interesse fra naturvidenskaberne – inklusive deres historiske udvikling og erkendelsesproblem – til den såkaldte kulturfilosofi. I *Die Philosophie der symbolischen Formen* syntetiserer Cassirer sine epistemologiske overvejelser over naturvidenskaberne med nye indsigter i erkendelsesproblemet, som dette stiller sig for dagligsproget og den mytiske tænkning. En drivende årsag hertil er hans forudgående diskussion af moderne symbollogik og fysik.

Cassirers idealistiske arv

¶2 I 1923 udgav Ernst Cassirer det første bind af *De symbolske formers filosofi* med undertitlen *Sproget*. I 1925 og 1929 fulgte *Den mytiske tænkning* og *Erkendelsens fænomenologi*. Undertitlerne røber, at Cassirers filosofiske interesser favner bredt. For en af de første filosofiske beskæftigelser med sproget som det primære undersøgelsesobjekt skal vi tilbage til Johann Gottfried Herders *Die Ursprung der Sprache* fra 1769. Sidst en tysk filosof udgav et værk med myten som omdrejningspunkt, var Friedrich Wilhelm Schellings *Die Philosophie der Mythologie* fra 1841. Og med begrebet *fænomenologi* i sidste binds undertitel understreger Cassirer,[I] at han refererer tilbage til Georg Wilhelm Friedrich Hegels gennembrudsværk, *Die Phänomenologie des Geistes* fra 1807, og ikke sin samtids

fænomenologi som den blev udfoldet af Edmund Husserl. Med titlerne understreger Cassirer sin filosofiske forbindelse til tysk idealistisk filosofi. Uagtet den filosofihistoriske linje tilbage til klassisk tysk idealisme er valget af undersøgelsesgenstande særegent i starten af det 20. århundrede. Men for Cassirer er det oplagt, at sprog og myte er dele af erkendelsens fænomenologi, fordi denne må indeholde menneskets mangfoldige veje til virkelighedsbegribelse.

¶3 Hegels ideal om filosofisk totalitet udgør et centralt motiv for *De symbolske formers filosofi*. Cassirer fremhæver, at Hegel "stiller fordringen til [fænomenologien], at den skal omspænde totaliteten af åndelige former, og denne totalitet kan ifølge ham ikke blive synlig på anden vis end ved overgangen fra den ene til de øvrige former".[2] I lighed med Hegel sætter Cassirer sig for at bestemme de interne forbindelser, overgange og betydningsforskydninger mellem de symbolske former, som for Cassirer er sprog, myte, religion og videnskab. Idealet er genealogisk at forstå erkendelsen i sin "proceskarakter" og fylde.[3] Dermed mener han, at filosofiens opgave er at begribe de logiske og historiske udviklinger af hver enkel form og udviklingerne på tværs af de symbolske former. Hver enkel symbolsk form er en særegen vej til betydning og skal forstås i sin særegenhed igennem det, Cassirer kalder en "prægning *til* væren". De enkelte symbolske former skaber vores virkelighed og vores mulighed for at erkende denne, og er således alle immanente dele af en proces, "i hvilken virkeligheden konstituerer sig for os som [...] en mangfoldighed af gestaltninger, der ikke desto mindre til sidst er knyttet sammen gennem en enhed af betydning".[4] Cassirers genealogiske undersøgelse adskiller sig fra Nietzsches (og sidenhen Foucaults) ved at insistere på, i forlængelse af Hegel, at den logisk-rationalistiske komponent sætter *enhed* af betydning som orienteringspunkt for de historiske undersøgelser.

¶4 Mens Cassirer tilslutter sig Hegels ambition kritiserer han samtidig Hegel for en for ensidig tilgang til erkendelsens proceskarakter. Ifølge Cassirer ender Hegel med en endimensionel forståelse af begrebsdannelse og betydning, fordi han fører al betydningsskabelse tilbage til begrebets dialektik.[5] Som vi skal se, er Cassirers analyse af de tre centrale symbolske former, sprog, myte og naturvidenskab, kendetegnet ved, at de udfolder særegne måder at skabe betydning på gennem forskellige former for begrebsdannelse. I forbindelse med mytens betydningsskabelse argumenterer Cassirer for, at Hegel i *Fænomenologien* tager udgangspunkt i en på forhånd ordnet abstraktion, idet analysen begynder med "den sanselige bevidsthed", der eksisterer i en allerede ordnet "iagttagelsesverden". Ifølge Cassirer er en nødvendig forudsætning herfor, at den menneskelige bevidsthed har eksisteret i og til stadighed bebor "en sfære af mytisk umiddelbarhed".[6]

¶5 Cassirers filosofiske beskæftigelse med mytens tænkning i kontrast til sproget og den matematiserede naturvidenskab udgør et argument for, at den enhed af betydning, som binder disse sammen, ikke er en enhed i begrebsdannelse. Myten skaber betydning, og dens begreber fungerer anderledes end dagligsprogets begreber, der skaber betydning på en anderledes måde end myten, og begges begreber fungerer anderledes end naturvidenskabens begreber. Det forenende bånd er ikke en bestemt form for begrebsdannelse (ikke den hegelianske dialektik fx), men det formale grundvilkår for al betydningsdannelsen, nemlig at de sanselige tegn transformeres til betydningsbærere i de symbolske formers gestaltninger af virkeligheden. Alt det, vi mennesker opfatter som betydning, møder vi i form af sanselige tegn, der er prægnante, fordi de er bærere af åndelig betydning: "[T]egnet er ikke blot tankens tilfældige skal, men derimod tankens nødvendige og væsentlige organ".[7] Dermed er de sym-

bolske formers filosofi en undersøgelse af menneskelig betydningsskabelse, som denne manifesterer sig i mangfoldige ydre udtryk. Fælles for mangfoldigheden af betydningsbærere er, at en ideel form (dvs. en åndelig eller intelligibel betydningsenhed) ytrer sig i og gennem et sanseligt tegn.

De symbolske formers filosofi og naturvidenskabens immanente skranke

¶6 NÅR CASSIRER ANALYSERER DAGLIGSPROGETS OG DET MYTISKE rituals betydning, centrerer han sin filosofiske interesse i menneskets åndelige og kropsligt-sanselige eksistens i kulturens mangfoldige udtryksformer. I sin forudgående forskning havde Cassirer fokuseret på den matematiserede naturvidenskabs erkendelse af naturen gennem filosofi- og videnskabshistoriske undersøgelser ved at følge Leibniz' filosofi i sin dissertation *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1903), i bogrækken *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und der Wissenschaft* (udgivet i fire bind i årene 1906, 1911, 1922, posthumt 1950), i en række artikler og i det systematiske værk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (udgivet i 1910). I sidstnævnte argumenterer Cassirer for, at naturvidenskaberne og den filosofiske erkendelse parallelt har udviklet sig i retning henimod lov- og funktionsbegreber, hvor teoretisk erkendelse er en *sine qua non*-betingelse for at opfatte den sansbare virkelighed.

¶7 Det er Cassirers overvejelser over den matematiserede naturvidenskab, der gennem en umiddelbart overraskende indsigt fører til projektet med *De symbolske formers filosofi*. Som han argumenterer for i *Zur Einsteinischen Relativitätstheorie* fra 1920 udstiller den forrygende forklaringskraft, som fysikken har opnået i og med relativitetsteorien, fysikkens forklaringsmæssige begrænsning. Filosofisk betyder det, at den kritiske erkendelsesteori bør udvide sit perspek-

tiv: "[I]det den til fulde anerkender den logiske *betydning* af det matematisk-fysikale objektbegreb, skal den samtidig begribe denne betydning i sin logiske *betingethed*".[8] Relativitetsteorien kan – populært formuleret – forklare fysisk-kosmiske begivenheder uafhængigt af jorden som observationsudgangspunkt og uafhængigt af et sansende og oplevende menneskes forbindelse til jorden. Denne tilnærmelse til et *view from nowhere*, som giver relativitetsteorien sin fantastiske forklaringskraft, er betinget af at abstrahere fra den menneskelige observatør som et kropsligt-følende væsen. Og på denne vis er relativitetsteorien begrænset til at forklare kosmos som et system af fysiske, kausale forbindelser, der ikke griber den sansede og subjektive oplevelse af virkeligheden fra et levevæsens synspunkt.

¶8 Ud af Cassirers beskæftigelse med de nyeste landvindinger i naturvidenskaberne vokser den indsigt, at enhver erkendelsesform, ligegyldig hvor stærk en forklaringskraft den end må besidde, også altid indeholder en "immanent skranke" i forhold til andre erkendelsesformer.[9] Relativitetsteoriens resultater opnås ved at træde udenfor den såkaldte umiddelbare menneskelige erkendelse. For eksempel genbeskriver relativitetsteorien den subjektivt oplevede tid som "den imaginære 'lysvej' (x_4 = Ö-1 ct)".[10] Med denne forvandling af tidsværdien

¶9 > synes tillige enhver "virkelighed" og enhver kvalitativ bestemthed, som tiden besidder som den indre sans' form, som den umiddelbare oplevelses form, at være blevet tilintetgjort. Den "begivenhedernes strøm", som psykologisk set først udgør bevidstheden og som sådan kendetegner denne, står stille: Bevidsthedens strøm er opløst i den matematiske verdensformels absolutte stivhed.[11]

¶10 Relativitetsteoriens tidsbegreb kan ikke indeholde psykologisk oplevet subjektiv tid og støder således på sin "immanente skranke". Også

den subjektive, oplevede tidserfaring viser sig begrænset indenfor sin "immanente skranke", når den konfronteres med relativitetsteoriens tidsbestemmelse. Med *De symbolske formers filosofi* vil Cassirer begribe den naturvidenskabelige erkendelse i sammenhæng med de mange øvrige former for betydningsskabelse som en del af erkendelsens totalitet. Dermed er "kritikken af fornuften" udvidet til en "kritik af kulturen", der "søger at forstå og eftervise, hvordan al kulturens indhold, for så vidt som dette ikke blot er enkeltstående, for så vidt som det er begrundet i et alment formprincip, har en oprindelig åndens handling [*Tat des Geistes*] som forudsætning".[12]

¶11 Cassirer hævder at give filosofisk indsigt i pluraliteten af menneskelig betydningsdannelse som en systematisk enhed, der er differentieret i sig selv. Opgaven er at begrunde, hvordan hver enkel symbolsk form er en særegen vej til virkelighedsforståelse og samtidig i forening med alle øvrige symbolske former udgør en systematisk enhed. Tegnet og den materielle forandring af de givne indtryk til åndelige udtryk er det forenende bånd i alle symbolske former. Dermed er Cassirers kulturfilosofi også et opgør med sin samtids grundlagsteorier for erkendelse, der i de logiske positivisters version pegede på *fysikken* som erkendelsens sidste grundlag og i de forskellige livsfilosofiske versioner udmærkede *livets oprindelig umiddelbarhed* som det naturlige udgangspunkt. Ifølge Cassirer gør de symbolske former begribeligt, "hvordan i hver form en helt bestemt gestaltning ikke blot *af* verden men også en gestaltning *til* verden, til en objektiv meningssammenhæng og en objektiv anskuelseshelhed etablerer sig".[13] For bedre at forstå Cassirers projekt er det derfor uomgængeligt at tilnærme sig hans forståelse af begreber og tegn.

Kantianisme og tankens *dianoia*

¶12 EN NØDVENDIG VEJ TIL AT FREMHÆVE CASSIRERS NYSKABELSE I forståelsen af begreber og tegn er historien om Cassirer som nykantianer og yngste medlem af Marburgskolen ført an af Herman Cohen (1842–1918) og Paul Natorp (1854–1924). I lighed med Cohen og Natorp tager Cassirer sit afsæt i Kants kritiske transcendentalfilosofi og i særdeles *Kritik der reinen Vernunft*, der primært læses som en filosofisk forklaring af mulighedsbetingelserne for den moderne naturvidenskab. Ifølge Marburgskolen revolutionerede Kant filosofien ved at formulere den transcendentale spørgen til etablerede videnskabers (logikken, matematikken, naturvidenskaben) mulighedsbetinger.

¶13 Naturvidenskabernes udvikling siden slutningen af 1700-tallet udfordrer dog Kants forståelse af forholdet mellem analytiske og syntetisk a priori principper. Allerede Cohen og Natorp havde i lyset heraf sondret mellem transcendentalfilosofien som en metodisk spørgen og de specifikke videnskabelige antagelser indeholdt i *Kritik der reinen Vernunft*. Det indbefattede en transformation af de rene anskuelsesformer rum og tid og forstandens 12 kategorier fra ahistoriske nødvendige syntetisk a priori forudsætninger til en antagelse af, at erkendelsens a priori forudsætninger udvikler sig historisk i lighed med videnskaberne. Det betød også en afvisning af den såkaldte tostammelære, hvor anskuelse og forstand leverer de syntetisk a priori forudsætninger for erkendelsen til fordel for at undersøge, hvordan tænkningens domsakt er en gestaltende mulighedsbetingelse for sansning. Det er således den transcendentalfilosofiske form for spørgen frem for Kants konkrete udmøntning heraf, som interesserer Marburgkantianerne. Derfor kalder de sig *kritiske idealister* og insisterer på, at idealismen er i en kontinuerlig udvikling fra Platon og frem.[14]

¶14 I bogen om Einstein fremhæver Cassirer sin enighed med Cohen, der i *Kants Theorie der Erfahrung* fra 1902 betonede, at det var Platon, der "som den første skarpt og klart" prægede erkendelsens mest grundlæggende spørgsmål om forholdet mellem teori og empiri. Platon formulerede enhver kritisk idealismes grundantagelse, idet han ifølge Cassirer understregede

¶15 > at det ikke er muligt at tænke uden at tage udgangspunkt i en eller anden sanseiagttagelse [*Wahrnehmung*] [...] Men funktionen "det logiske i os" består dog ikke i, at man fra "de lige stykker træ og sten" udleder "ideen om lighed". Derimod bevarer denne funktion sig i sondringen og i dommen om det givne i det iagttagede. Denne sondring udgør tænkningens egentlige grundkarakter – som *dianoia*, som *discursus*.[15]

¶16 Når vi iagttager vores omgivelser, oplever vi nogle gange, måske endda ofte, at alt synes ordnet og selvforklarende. Det virker, *som om* den sansede verden uafhængigt af enhver fornuftens indblanding viser sig. Dog skjuler denne umiddelbart selvforklarende sansede virkelighed tankens *dianoia*. At dette er tilfældet, kommer til udtryk, "når sanseiagttagelserne modsiger hinanden." I sådanne tilfælde "træder tankens grundlæggende postulat, dens enhedsfordring frem" for at skabe orden.[16] Det er således tankens evne til at sondre, kategorisere og systematisere, der er den bagvedliggende foranledning til, at vi som oftest oplever vores sanseiagttagelser som selvforklarende. Cassirers erkendelsesteoretiske interesse angår denne tankens *dianoia*, som ifølge ham producerer erfaringens orden.

¶17 I *De symbolske formers filosofi* undersøger Cassirer, hvordan tankens *dianoia* udfolder sig i kulturens pluralitet af betydningsformer. Den forudgående filosofiske beskæftigelse med naturvidenskabernes erkendelse viser sig betydningsfuld, idet Cassirer i naturvidenskabernes udvikling finder en bekræftelse af, at forbindelsen mellem sansei-

agttagelse og teoretisk orden er i en vedvarende udvikling og at den umiddelbare sanseoplevelse til stadighed viger mere og mere tilbage for teoretiske modeller. I slutningen af 1700-tallet kunne Kant insistere på, at det euklidiske rum med dets tre dimensioner udgør den syntetisk a priori forudsætning for enhver form for ydre virkelighed. I starten af det 20. århundrede beviser relativitetsteorien, at det matematisk-fysiske rumbegreb ikke er begrænset til at være tredimensionelt. Indsigten i naturvidenskabernes udvikling giver således Cassirer (og Marburgkantianerne) et stærkt argument for at nedtone Kants transcendentale æstetik.

¶18 Desuden fremhæver Cassirer, at vi ved at studere naturvidenskabens begrebsdannelse – og det er et af hovedargumenterne i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* – kan argumentere for substansontologiens begrænsninger. Hvor logik indtil Russells (og Freges) udvikling af formallogik var lig med syllogismelogik, der danner et logisk argument for at begribe den ydre virkelighed som opdelt i substanser, udgør symbollogikken og dens matematiserede funktionsbegreber et argument for, at selve substansbegrebet er epistemisk (og ontologisk) fejlagtig. Kritikken af, at sansningen deler sig i empirisk selvindlysende substantielle dele, har en lang historie bag sig. Grundlæggende mener Cassirer, at associations- og abstraktionsteorier "fordunkler denne [begrebets logiske] opgave, idet de forveksler de kategoriale former, som bestemtheden i sanseiagttagelsens indhold beror på, med *dele* af selvsamme sanseiagttagelsesindhold".[17] Mens en sådan kritik kan føres tilbage til Platon, har både den moderne matematiserede naturvidenskab og den moderne logik skabt helt nye og overbevisende værktøjer til at føre kritikken.

Det matematiske begreb

¶19 KORT EFTER AT BERTRAND RUSSELL UDGAV *THE PRINCIPLES OF Mathematics* i 1903, hvori han formulerer grundlaget for sin version af den moderne symbollogik, skrev Cassirer i artiklen "Kant und die moderne Mathematik" fra 1907 en længere kritisk undersøgelse af Russells argumenter og den franske filosof Louis Couturats indføring i samme. Cassirer er begejstret for formuleringen af en logik, der endegyldigt bryder med den aristoteliske syllogismelogik. Han understreger, hvordan de metafysiske grundantagelser i Aristoteles' filosofi udgør kernen af syllogismelogikken.[18] Mens naturvidenskaben siden renæssancen vedvarende har udviklet sig bort fra substansbegrebet og over mod et funktionelt lovbegreb, har logikken været stagneret i syllogismelogikken indtil Russells *The Principles of Mathematics* (og ikke mindst Gottlob Freges *Begriffschrift* (1879) og *Grundlagen der Arithmetik* (1884), som Cassirer refererer til i bogen *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, en bog, der i mange henseender kan siges at være et filosofisk resultat af Cassirers diskussion af Russell).

¶20 Begrebsdannelsen i naturvidenskaberne giver belæg for at opfatte begreber som funktionelle sammenhænge, hvor det frembringende princip er en lov, der bestemmer alle enkeltindhold ved deres relation til hinanden: "[D]et er ikke et forestillingsbilledes 'almenhed', men derimod *relationsprincippets* almengyldighed, der udgør begrebets karakteristiske moment".[19] Dette kan eksemplificeres ved talbegreberne. Hvis vi ser på regnestykket 2 + 1 = 3, foranledes vi måske som John Stuart Mill til at antage, at vi her ikke har med definitioner og begreber at gøre, men derimod "en empirisk kendsgerning, som vores rumlige sanseiagttagelse indtil nu vedvarende har fremstillet på denne samme måde".[20] Ifølge Mill er tallenes betydning abstraheret fra den erfaringssammenhæng, vi møder dem i. Derfor

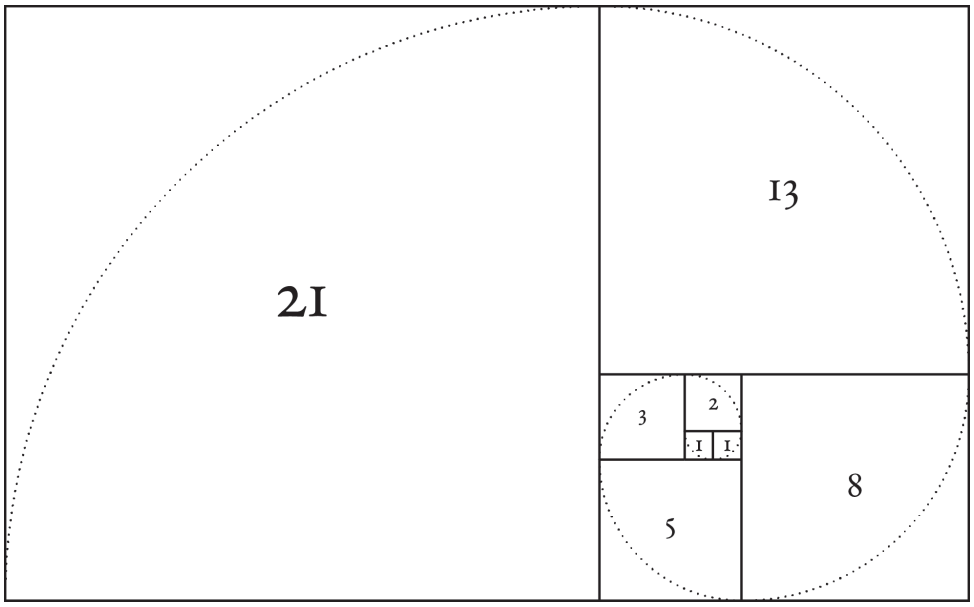
følger det også, at "et nyt fysisk miljø, som vi måtte blive placeret i, kunne foranledige, at sætningen 2 × 2 = 5, ville være nøjagtig lige så almindelig og selvindlysende, som den nu [i vores nuværende fysiske miljø] er ubegribelig og modsætningsfuld for os".[21]

¶21 Symbollogikken og moderne aritmetik tager afstand fra "denne bedrageriske afbildning [...] denne millske småstens og pebernødsaritmetik".[22] At Mills psykologisk-sensualistiske antagelse er fejlbehæftet, lader sig ifølge Cassirer let eftervise: "Tallet 753684 er nøjagtig lige så bestemt og tydeligt adskilt fra det foregående eller efterfølgende tal, som tre er adskilt fra to og fire. Men hvem ville evne at fremvise det 'sanseindtryk', der i anskuelsen adskiller de tilsvarende mængder fra hinanden?"[23] Grunden til, at der ikke desto mindre er tilhængere af den sensualistiske talteori, skyldes, at "*dommens* indsats og arbejde [...] stiltiende er indeholdt" i den psykologiske abstraktion.[24] Når der skal generaliseres fra de små tals sanseligt-anskuelige fremtræden til de generelle talbegreber, bliver selve "funktionen, at talbegreberne er generaliserbare" skjult indoptaget, og dermed er "vejen til en ren deduktiv opbygning af talriget lagt fri",[25] og den sensualistiske abstraktion er trådt i baggrunden for en begrundelse af lighed og forskel mellem tal, der beror på tankens *dianoia*.

¶22 Frem for den psykologisk-sensualistiske forståelse af tal som en slags substanser, bør vi ifølge Cassirer begribe tal som relationsbegreber. Et tal opnår ikke sin bestemthed og betydning ved at referere til en ydre mængde eller være generaliseret fra en sådan ydre mængde. Tals bestemthed udspringer fra deres definition, der bygger på en "orden", der opstår gennem rækkerelationen og dennes progression.[26] Hvis vi går tilbage til Mills eksempel, 1 + 2 = 3, så udtrykker additionen en bestemt måde at fortsætte på. Vi kunne således tænke os en række, der begyndte med 0 + 1 = 1 og fortsatte

med 1 + 1 = 2 for at nå til Mills regnestykke 1 + 2 = 3 og fortsætte med 2 + 3 = 5, 3 + 5 = 8, 5 + 8 = 13 etc., hvormed *fibonacci-talrækken* fremtræder. Den orden, som opstår i *fibonacci-talrækken*, fremkommer ved, at summen af additionen lægges sammen med den foregående sum udtrykt ved $xn = xn - 1 + xn - 2$, hvor xn udtrykker tallet n og $xn - 1$ er det foregående tal $(n - 1)$ og $xn - 2$ er tallet inden $xn - 1$ $(n - 2)$. Udviklingen af *fibonacci-talrækken* er nøjagtig bestemt, og overalt i sin eksponentielle udvikling kan vi tydeligt forklare progressionen. Rækken kendes desuden som det gyldne snit, der geometrisk kan udtrykkes således:

Fibonacci-spiral



¶23 Det enkelte tal i *fibonacci-talrækken* har en bestemt definition, fordi det indgår i den aritmetiske orden. Men det selvsamme tal – fx 3 – kan indgå i andre talrækker og opnå en anden men ligeså bestemt definition i den nye sammenhæng. Hvis vi for eksempel tænker os tretabellen, udtrykt ved $xn = n \times 3$, så udvikler rækken sig $1 \times 3 = 3$, $2 \times 3 = 6$, $3 \times 3 = 9$ etc. Her indgår 3 både som et resultat af 1×3 og som det tal, ethvert andet tal i rækken af naturlige tal (hvoraf 3 igen er et) multipliceres med. Som både resultat, multiplikationstal og tal i rækken af naturlige tal er 3-tallet bestemt defineret og tydeligt

adskilt fra alle øvrige tal i rækken af naturlige tal og som multiplikationsfaktor og resultat. 3-tallet er således ikke kendetegnet ved en substantiel kerne, men derimod ved den funktion, det indtager i en bestemt progressiv orden. Og netop ordensprincippet i enhver talrække, som 3 indgår i, sikrer, at 3 har både bestemthed og betydning, der adskiller det fra ethvert andet tal i samme række. Det betyder, at

¶24 > *orden* ikke er det, som umiddelbart lader sig fremvise i de sanselige indtryk, men udelukkende er noget i kraft af den tankebegrundede relation, der skaber ordenen. [...] De mangefold og mængder, der udgør ordenens udgangspunkt, er ikke empirisk til stede, men derimod ideelt definerede indbegreber, som fremadskridende bliver konstrueret ifølge en konstant regel ud fra en given fastlagt begyndelse. I denne regel har alle de ægte "formale" bestemmelser tillige rod, som udmærker talrækker og som overhovedet gør disse til grundtypen på en begrebsligt erkendt og beherskет sammenhæng.[27]

¶25 Ifølge Cassirer kan vi fra forståelsen af aritmetiske talrækker opnå en generaliserbar indsigt i, hvad et funktionsbegreb er. Det er en definition, der udpeger enkeltindhold ved at sætte disse i relation til det ordnende princip, der ved hjælp af en konstant regel adskiller hvert enkelt element fra alle øvrige og sætter dette i forhold til de øvrige elementer. Den konstante regel er ikke udledt af sanseiagttagelsen men derimod den producerende kraft, der lader sanseiagttagelsen fremstå differentieret i enkeltindhold, der samtidig forholder sig til hinanden i en bestemt orden: "Tallet betyder, som rent ordenstal betragtet, ifølge sit hele indhold intet andet end en plads" i rækken.[28]

¶26 Dette er grundideen, som Cassirer blandt andet ved hjælp af sin læsning af Russell udfolder i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Formuleringen af symbollogikken muliggør, at Cassirer kan forklare

domsfunktionen som en ren form- og relationslære. Udviklingen henimod stadig mere specialiserede matematiske lov- og funktionsbegreber, som naturvidenskaben har fulgt siden renaissancen, opnår med symbollogikken en begrundelse, som peger ud over naturvidenskaberne. Symbollogikken "tilbyder et rigere oplæg til at tænke over de egentlige erkendelseskritiske problemer og indeholder en mere sikker 'ledetråd' end den Kant besad i og med sin tids traditionelle logik".[29] I tredje bind af *De symbolske formers filosofi* fremhæver Cassirer, at moderne logik er et "udtryk for 'relationalitet simpelthen', under hvilket alle relationer – de 'transitive' ligesom de 'intransitive', de 'symmetriske' og de 'ikke-symmetriske' – indordner sig som særtilfælde".[30] Det betyder, at både begrebet og selve domsakten opfattes som funktionelle operationer, der er fuldkommen uafhængige af den substanslogiske forestilling om, at begreber er afbilleder af eksisterende dele af verden. "Den logiske forms herredømme" medfører, "at ved gentagen anvendelse af grundrelationen kan ethvert element i et mangefold udpeges gennem en række af regelmæssige skridt og 'defineres' gennem denne regelfølge".[31] Således byder Cassirer de tankeredskaber, som symbollogikken og den moderne matematik opstiller, velkommen. Men i modsætning til Russell, for hvem denne udvikling betød en afvisning af Kants filosofiske projekt, vil Cassirer vise, hvordan selvsamme udvikling, rigtigt fortolket, er en bekræftelse.

Transcendentallogikkens opgave

¶27 I SIN DISKUSSION AF RUSSELLS SYMBOLLOGIK I 1907 INSISTEREde Cassirer på, at den skulle fortolkes som *den objektive erkendelses logik – eine Logik der gegenständlichen Erkenntnis* –[32] hvorfor formallogikken ikke udgør et system af tilfældige relationer. Den er relateret til den objektive erkendelse af virkeligheden i den forstand,

at den videnskabelige opbygning af erfaringserkendelsen bygger på matematikkens og logikkens grundsynteser.[33] Derfor er det en erkendelseskritisk opgave at vise, hvordan logik og matematik er dele af den transcendentale logik, hvor fokus er at begrunde muligheden for syntetiske domme a priori. Det gælder om at begribe, hvordan moderne logik og matematik forbindes med "den kritiske tanke, at vores erkendelses grundlag ikke udelukkende stammer *fra* erfaringen, men vil have gyldighed *for* denne og udelukkende gælde inden for erfaringens område".[34] Denne antagelse står i grundlæggende modsætning til Russells opfattelse af symbollogikkens erkendelsesteoretiske status.

¶28 Russell insisterede på, at logik blot og bart udgør et system af hypotetiske antagelser, der er udviklet uafhængigt af erfaringen og uden tanke på at skulle finde anvendelse men med intern konsistens som rettesnor. Logik og matematik handler udelukkende om "begrebernes orden; objekternes orden eller forvirring kan ikke bestride dem og bør heller ikke lede dem på afveje".[35] Cassirer citerer Russells berømte formulering: "[M]athematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saying is true",[36] for at understrege Russells afkobling af matematikkens og logikkens systemer fra den objektive virkelighed. Antagelsen af en sådan vilkårlighed i logikkens system åbner ifølge Cassirer døren for skepticismen. For hvis vores begrebssprog ikke kan begrunde, at de beskriver væsentlige træk ved den objektive virkelighed, at deres brug er understøttet i den objektive erfaring, så gives der ingen begrundelse for deres gyldighed, og enhver objektiv erkendelse er et lykketræf af tilfældighedernes gunst.

¶29 Derfor vil Cassirer tænke formallogikken som del af transcendentallogikken. Samtidig understreger Cassirer, at det ikke er erfarings- og anvendelsesvidenskabernes opgave at diktere, hvilke problemer

og spørgsmål, der skal styre udforskningen i matematik og logik. Men denne frihed i forskningen betyder ikke en epistemisk uafhængighed fra erfaringen. Forbindelsen mellem de formale begreber i matematik og logik og erfaringsvidenskaberne viser sig tydeligt, når vi ser tilbage på matematikkens historiske udvikling:

¶30 > [D]et er ubestrideligt, at i måden at opstille formodninger [om matematikkens principper] har det blotte vilkår ikke hersket. Disse principper er ikke opstået på må og få, men derimod har "anskuelsen" for os været det sidste sigtepunkt, som vores begreber har skullet leve op til. [...] Det er utvivlsomt, at de tidligere geometre har "ment" noget bestemt, når de har talt om punkter, lige linjer og flader.[37]

¶31 Cassirer kritiserer således Russells empiristiske position for uden begrundelse eller argumentation at bryde dette forbindende "vinculum substantiale", der løber mellem begreber og erfaring og har fungeret som ledetråd for matematikkens hidtidige udvikling.[38] Russells opfattelse er ifølge Cassirer i modstrid med den historiske udvikling af matematikken, hvor forudsætningen for enhver tidligere generation af matematikere har været, at de geometriske begreber specifikt beskriver *rummet* og generelt, at de matematiske begreber er anvendelige på *anskuelsen*. Den er også i modstrid med den rolle, som matematikkens udvikling af begreber spiller for de eksperimentelle videnskaber. At Einsteins specielle generelle relativitetsteori simpelt lader sig beskrive i det såkaldte minkowski-rum er ifølge Cassirer udtryk for, at der er en forbindelse mellem (matematisk) begreb og (objektiv) erfaring. For Minkowski betyder det, at "rummet for sig og tiden for sig fuldstændig hensynker som skygger."[39] Det er ikke et skrækscenario for den kritiske idealist, der allerede er "ophørt med at tænke rum og tid som ting i sig selv og heller ikke forstår dem som empirisk givne genstande", men i stedet insisterer

på, at "ideer altid kun kan demonstreres i deres systematiske fællesskab og helhed som grundmomenter i den konkrete-objektive erkendelse".[40]

¶32 Ifølge Cassirer bliver den kantianske transcendentallogik, der vil begrunde gyldigheden af begrebernes beskrivelse af erfaringen, stadfæstet af relativitetsteorien, symbollogikken og den moderne matematiks udvikling. Disse affirmerer, at vi i videnskabens tilnærmelse mod en lovmæssig beskrivelse af den objektive virkelighed antager, at vores matematiske begreber potentielt vil kunne indfange erfaringen. Således fortolker Cassirer den nyeste udvikling i matematik, logik og fysik som bekræftelser af, at de syntetisk a priori domme fungerer som tankens *dianoia* og er mulighedsbetingelser for vores erkendelse af den objektive virkelighed.

Begrebsdannelse og symbolske former

¶33 I DISKUSSIONEN AF EINSTEINS RELATIVITETSTEORI UDVIDER Cassirer sin interesse fra forbindelsen mellem det matematiske begreb og objektiv naturvidenskabelig erfaring til også at indbefatte den subjektive erfaring af levet tid i det kropsligt-sansede rum. Cassirer fremhæver, hvordan fysikken qua relativitetsteorien overskrider menneskets umiddelbare sanselige anskuelse, idet den som en grundantagelse bygger på det ikke-euklidiske rum. Dermed fjerner fysikkens forklaringer sig grundlæggende fra menneskets subjektive erfaringsverden. For at kunne begrunde både fysikkens og den subjektivt oplevede verdens relevans argumenterer Cassirer for – som jeg beskrev i starten af denne artikel – at enhver teori og enhver virkelighedsforklaring har en immanent skranke, der afdækker teoriens/forklaringens betingethed i forhold til andre teorier/forklaringer. Det er netop det systematiske forhold mellem sådanne teorier/forklaringer, som Cassirer vil udforske gennem de

symbolske former. Centralt står antagelsen om pluralitet i vores virkelighedsforståelse. Den systematiske totalitet af symbolske former betyder ikke ensartethed, men derimod en pluralitet af veje til erkendelse af virkeligheden, som alle er med til at skabe vores verdensforståelse.

¶34 Udviklingen af begreber i matematikken, logikken og naturvidenskaberne har skabt de erkendelsesværktøjer, som Cassirer kan sætte i spil i *De symbolske formers filosofi*. Hvor Cassirer i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* tog skarpt afstand fra Mills småstens- og pebernøds-aritmetik, kaster han med idealet om at indfange de symbolske former i deres totalitet et anderledes blik på netop den kropsligt-sanselige forståelse af tal. Den primære årsag hertil er ikke en ny veneration for sensualisme, men derimod en insisteren på, at "så længe den filosofiske betragtning udelukkende forholder sig til analysen af den rene *erkendelsesform* og indskrænker sig til denne opgave, så længe kan den naiv-realistiske verdensforståelses kraft ikke fuldkommen brydes".[41] Med denne indirekte selvkritik påpeger Cassirer, at en isoleret undersøgelse af erkendelsesproblemet i de matematiserede naturvidenskaber ikke er tilstrækkelig, fordi den udelukkende fokuserer på højt specialiseret erkendelse. *De symbolske formers filosofi* skal indfange pluraliteten i menneskets virkelighedserkendelse.

¶35 Den kritisk idealistiske undersøgelse skal vise, hvordan essentialisme og substansontologiske antagelser fortegner den fælles opgave, som al menneskelig erkendelse stræber efter at udfylde. I sin mest almene form kan denne opgave beskrives som det fælles "sigte [...] at omdanne den passive verden af blotte *indtryk*, som ånden først synes at være fanget i, til en verden af rene åndelige *udtryk*".[42] Cassirer vender sig mod dagligsprogets virken og genbesøger rudimentære talforståelser for dér at undersøge de åndelige *udtryk* eller den

tankens *dianoia*, der er de konstituerende, skabende handlinger for deres opståen.

¶36 Tal spiller for Cassirer en særlig rolle, idet udgangspunktet for analysen af, hvordan dagligsproget, myten, (natur)videnskaben og alle øvrige symbolske former formår at gestalte passive indtryk til aktive udtryk og forestillinger, går gennem "anskuelserne af *rum*, *tid* og *tal*".[43] Cassirer undersøger i første og andet bind af *De symbolske formers filosofi* genealogisk, og det vil sige historisk og logisk, hvordan anskuelserne af *rum*, *tid* og *tal* har udviklet sig i sprogets og mytens begrebsdannelse. Således bekræfter han *indholdsmæssigt* sensualismens antagelse om, at vi får adgang til talbegreber og til prædikationer om rummelighed og tidslighed gennem vores kropsligt-sansende gøren. Men Cassirers forklaring er *ikke*, at begreberne som afbilleder strømmer ud af associationer og sansemæssige ligheder. Tværtimod vil han vise, hvordan tankens *dianoia* også i umiddelbart sansebaserede opfattelser af tal, rummelighed og tidslighed er den virkende kraft.

¶37 Når Cassirer sidestiller anskuelserne af *rum*, *tid* og *tal* og insisterer på, at disse gestaltes forskelligt på tværs af de symbolske former og tillige udvikler sig genealogisk i hver enkel symbolsk form, videreudvikler han Marburgskolens forståelse af anskuelsens rolle. Denne kender vi fra Cassirers kritik af Russells afkobling af matematikkens og logikkens tegn fra anskuelsen. Forholdet mellem sanselighed og begreber er struktureret omkring anskuelserne af rum, tid og tal, og det er i Marburgskole-sprog transcendentallogikkens opgave at begrunde dette. I Cassirers kulturfilosofiske sprog er det filosofiens centrale opgave at eftervise dette forholds plurale udfoldelse i de symbolske former.

Mytens og Sprogets begreber

¶38 NÅR CASSIRER TILGÅR MYTEN OG SPROGET SOM SYMBOLSKE former og undersøger deres genealogi, er hans udgangspunkt, at hverken myten eller sproget i udgangspunktet har et allerede veletableret relationssystem (*Bezugssystem*) til rådighed. De virker konstruktivt til at opbygge sådanne relationssystemer, der først muliggør udpegning og omtale af enkelte objekter/handlinger/begivenheder/tilstande samt forbindelser mellem disse. Det er åbenlyst, at vi aldrig får adgang til oprindelsen af den menneskelige evne til at genskabe sit fysiske miljø som et symbolsk miljø fuld af betegnelser, prædikationer og tegnbåren mening. Vi har kun adgang til de sociale praksisser, der har efterladt sig materielle spor. Derfor bygger den genealogiske analyse af myte og sprog på sammenlignende analyser af historiske levn og eksisterende kulturer. Cassirer rekurrerer på sin samtids etnografi og sprogforskning i lige så høj grad som levn og de videnskaber, der forsker i fortidens kulturer. Disse sammenlignes i deres "morfologi", hvormed Cassirer argumenterer for en genealogisk udvikling i tegnbrug og relationssystemer.

¶39 Den mest oprindelige form for prædikation, som Cassirer mener præger myten som symbolsk form, er "grundmodsætningen mellem det 'Hellige' og det 'Profane' ", som også udtrykkes som en *Ur-Teilung*,[44] der på tysk både henviser til ur-deling og selve domsfunktionen, idet det tyske ord for dom er "Urteil". Det er således Cassirers påstand, at den strukturende tankens *dianoia* i enhver mytisk forståelse af verden udspringer fra denne grundmodsætning:

¶40 Afsondringen, der udfolder sig i bevidstheden om det Hellige, er ren kvalitativ. Ethvert nok så hverdagsligt indhold i tilværelsen kan opnå den udmærkende karakter af hellig, så snart det falder ind under den speci-

> fikke mytisk-religiøse *blikretning* – så snart et sådant indhold, frem for at tilhøre den vante omkreds af handlinger og virkninger, fra en eller anden side bliver grebet af den mytiske "interesse" [...] Derfor er kendetegnet "Hellighed" på intet tidspunkt eller på nogen måde indskrænket til bestemte objekter eller objektgrupper [...] Også myten viser sig som form- og meningsgivende, idet den afbryder bevidsthedsindholdets ensformighed og lighed – idet den lægger bestemte "værdi"-forskelle.[45]

¶41 Denne sondring finder sted i det sociale liv, hvorfor myten også viser, hvordan der er en samtidighed og samvirken i udviklingen af sociale handlinger og tænkningens kategorier. Syntesen mellem et objekt/en begivenhed/en handling og prædikationen *hellig* fremhæver dette objekt/denne begivenhed/handling som noget, der er værd at bemærke og muliggør således yderligere domsakter.

¶42 Vi har ikke adgang til en mytisk livsverden, der er førsproglig. Selvom store dele af den mytiske betydningsskabelse er praktisk-handlende gennem ritualer og koordinering af handlinger, er myten gennemsyret af sprog. Når Cassirer sondrer mellem myten og sproget som symbolske former er formålet således ikke at påstå, at myten historisk-tidsligt er *før* sproget. Det er derimod den genealogiske sondring mellem to forskellige måder, hvorpå en "gestaltning ikke blot *af* verden men også en gestaltning *til* verden, til en objektiv meningssammenhæng og en objektiv anskuelseshelhed etablerer sig".[46]

¶43 Mytens prædikation adskiller sig fra sprogets (og de øvrige symbolske formers) prædikation ved at dens grundmodsætning indfanger og præger menneskets følelser, idet det hellige på en gang er det dragende og det skræmmende, et "mysterium tremendum" og "mysterium fascinosum":

¶44 Det er som om alt, hvad myten griber, bliver trukket ind i denne sondring [...] De mytiske livsformers rigdom og dynamik beror på, at den "accentuering" af tilværelsen, som udtrykker sig i begrebet om det Hellige, virker i sin fylde og vedvarende griber nye områder og nye bevidsthedsindhold. Forfølger man denne udvikling, så viser det sig, at der findes en umiskendelig analogi mellem opbygningen af den mytiske objektverden og opbygningen af den empiriske objektverden. I begge handler det om at overvinde *isoleringen* af det umiddelbart givne – at begribe hvordan alle enkelte og særegne elementer "væver sig til en helhed".[47]

¶45 Både sproget og myten skaber adgang til begribelse af virkeligheden ved at knytte prædikater på handlinger, objekter, begivenheder og tilstande og skabe sammenhæng imellem dem. Dette gør de ved hjælp af skemaer for anskuelsen af rum, tid og tal: "Enhver sammenhæng, som indholdet i den mytiske såvel som den sproglige bevidsthed gradvist vinder, kan kun opnås i disse former for rum, tid, tal og kun ved at gå gennem disse. Men i *måden* at skabe sammenhæng viser der sig igen en grundforskel" mellem myten og sproget som symbolske former.[48] Den mytiske anskuelse skaber sammenhæng mellem tiltrækning og frastødning – tænk blot på vores samtids astrologi, hvor stjernernes og planeternes placering kan påvirke alt fra huskøb til kærlighed – og i Cassirers terminologi virker den derfor gennem *udtryksfunktionen*. I modsætning hertil skaber den sproglige anskuelse en repræsentation af rum, tid, tal, hvori handlinger, objekter, begivenheder og tilstande eksisterer ved siden af hinanden som noget, der kan udpeges og omtales uden at der sker en påvirkning gennem udpegningen eller omtalen. Cassirer understreger, hvordan sprogets differentiering af anskuelsen udfolder sig hen over "menneskets egen krop, der tjener som udgangspunkt for alle yderligere stedsbestemmelser [...] som en model, ifølge hvilken hele verden bygges op. Her i kroppen besidder mennesket en oprin-

delig rangering af koordination, som igen og igen bruges som udgangspunkt og til hvilken der kan vendes tilbage".[49]

¶46 Vi kender denne tanke fra George Lakoffs *body schema*, som han uden reference til Cassirer udviklede i bl.a. bogen *Women, Fire, and Dangerous Things* (1987). Men hvor Lakoff insisterer på, at sproget forbliver knyttet til kropsskemaer og den umiddelbare sanselige omverden (som vi også så hos Mill), fastholder Cassirer, at sprogets *fremstillingsfunktion*, der rigtig nok er knyttet til den sanselige anskuelse, ikke er den eneste adgang til den sanselige verden. Vi kan tilgå den sanselige verden gennem mytens symbolske form (og udtryksfunktionen), ligesom vi kan tilgå den gennem den rene erkendelse, som den udfolder sig i de matematiserede naturvidenskaber og ifølge Cassirer fungerer gennem en særegen *betydningsfunktion* – tænk blot på symbollogikkens begreber i modsætning til dagligsprogets begreber. Her bliver menneskets sanselige *anskuelse* potentielt overskredet uden, at den sanselige *verden* dermed også overskrides. Som vist ovenfor tager fx relativitetsteorien ikke udgangspunkt i den menneskelige sansning af verden, og dog beskriver relativitetsteorien den sanselige verden fra et fysikalsk perspektiv.

¶47 Her er ikke stedet til at gå yderligere ind i, hvordan Cassirer analyserer sproget og myten som symbolske former. Forhåbentlig har dette rids givet lyst til at læse Cassirer selv. Jeg har præsenteret Cassirers argument for, at den menneskelige erkendelse er en betydningsenhed, der er differentieret i sig selv qua de forskellige symbolske former. Og de symbolske former er under vedvarende udvikling, hvorfor vores virkelighedsbegribelse er både dynamisk og perspektivisk uden at være relativistisk.

Noter

1. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Phänomenologie der Erkenntnis*, *Gesammelte Werke*, Band 13 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, [1929] 2002), 13. Referencer til *Gesammelte Werke* forkortes "*ECW* [bindnummer], [sidetal]" (her: *ECW* 13, 13).
2. *ECW* 13, VIII. Alle citater er oversat af EOP.
3. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken*, *Gesammelte Werke*, Band 12 (Hamburg: Felix Meiner Verlag [1925] 2002), IX.
4. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache*, *Gesammelte Werke*, Band 11 (Hamburg: Felix Meiner Verlag [1923] 2002), 41.
5. Cassirer skriver: "Så rig og mangfoldig fænomenologien er indholdsmæssigt, så er dens struktur dog underlagt en ensidig og i en vis forstand ensformig lov – den dialektiske metodes lov, der fremstiller sig i begrebets selvbevægelses bestandige rytme" (*ECW* 11, 13).
6. *ECW* 12, XIII.
7. *ECW* 11, 16.
8. Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, *Gesammelte Werke*, Band 10 (Hamburg: Felix Meiner Verlag [1920] 2001), 116.
9. *ECW* 10, 114.
10. *ECW* 10, 115.
11. *ECW* 10, 116.
12. *ECW* 11, 9.
13. *ECW* 11, 9.
14. Se Ursula Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Casirer* (Hamburg: Felix Meiner, 2002) for en udlægning af forholdet mellem Cohen, Natorp og Cassirer.
15. *ECW* 10, 21.
16. *ECW* 10, 22.
17. Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, *Gesammelte Werke*, Band 6 (Hamburg: Felix Meiner Verlag [1910] 2000), 14.
18. Ernst Cassirer, "Kant und die moderne Mathematik", *Gesammelte Werke*, Band 9 (Hamburg: Felix Meiner Verlag [1907] 1999), 42.
19. *ECW* 6, 19.
20. *ECW* 6, 28.
21. *ECW* 6, 28.
22. *ECW* 6, 29.
23. *ECW* 6, 29.
24. *ECW* 6, 30.
25. *ECW* 6, 31.
26. *ECW* 6, 38.

27. *ECW* 6, 45.
28. *ECW* 9, 49.
29. *ECW* 9, 43.
30. *ECW* 13, 401.
31. *ECW* 13, 402.
32. *ECW* 9, 77.
33. *ECW* 9, 78.
34. *ECW* 9: 78.
35. *ECW* 9, 76.
36. *ECW* 9, 80–81. Bertrand Russell, "Recent Work on the Principles of Mathematics," *The International Monthly* 4 (1901): 83–101. Genoptrykt som "Mathematics and the Metaphysicians", i *Mysticism and Logic and Other Essays* (London, Longmans, Green & Co., 1918): 74–96, her: 75.
37. *ECW* 9, 80.
38. Se *ECW* 13, 51 for uddybelse.
39. Citeret i *ECW* 9, 86.
40. *ECW* 10, 86.
41. *ECW* 11, 9.
42. *ECW* 11, 10.
43. *ECW* 11, 147.
44. *ECW* 12, 94.
45. *ECW* 12, 89.
46. *ECW* 11, 9.
47. *ECW* 12, 94–95.
48. *ECW* 12, 95.
49. *ECW* 11, 157.

Uden uddannelse ingen frigørelse. Velkommen til Pædagogisk filosofi

Asger Sørensen

14. november 2023

Talen nedenfor blev holdt på engelsk torsdag den 2. marts 2023 på vegne af Forskningsenhed for Pædagogisk Filosofi og Dansk Filosofisk Selskab for at byde de mere end 150 forsamlede filosoffer velkommen til selskabets årsmøde på DPU (Danmarks institut for Pædagogik og Uddannelse, Aarhus Universitet), Campus Emdrup, under temaet "Naturens natur". Mindre end to måneder efter årsmødet meddelte lederen af DPU, Claus Holm, imidlertid, at undervisningen til den toårige kandidatuddannelse i Pædagogisk Filosofi, som for nærværende er den største filosofiske kandidatuddannelse i Danmark med mere end 100 kandidatstuderende, skal stilles i bero i Aarhus. Tilbage bliver udbuddet af undervisning til uddannelsen i Emdrup, og på sigt vil det uden tvivl medføre en halvering af uddannelsen. Pausen er annonceret til at træde i kraft fra og med efteråret 2024.

¶2 Denne drastiske foranstaltning rettes mod kandidatuddannelsen i Pædagogisk filosofi som den eneste af DPU's mere end ti kandidatuddannelser og betyder i praksis en halvering af undervisningen i pædagogisk filosofi. For mange af os berørte er det derfor meget svært ikke at se dette tiltag som endnu et målrettet angreb fra DPU's ledelse på den pædagogiske filosofi. Siden DPU's fusion med AU i 2008, kan vi således se tilbage på, først, et forgæves forsøg på helt at lukke uddannelsen og afskedige tilknyttede forskere og undervisere allerede i 2010;[1] dernæst mere end et årti med et de facto stop for stillingsopslag til forskere i pædagogisk filosofi til understøtning af uddannelsen, alt imens pension, sygdom og død nedbragte antallet af ansatte filosoffer; og endelig afskedigelsen i slutningen af 2022 af

det dengang mest offentligt kendte medlem af det pædagogisk filosofiske lærerkorps, Thomas Aastrup Rømer,[2] der i ugerne forinden bl.a. havde leveret kritiske analyser af universitets- og institutledelsens beslutninger.[3] Tilsyneladende viderefører pauseringen på ubestemt tid af undervisningen i pædagogisk filosofi i Aarhus således en meget lang og helt konsekvent gennemført proces, og henvisningen til aktuelle beskæftigelses- og frafaldstal virker blot som et påskud. Alt afhænger jo af hvad der sammenlignes med hvornår.

¶3 Min invitation ved nævnte årsmøde til de forsamlede filosoffer om at blive en del af og støtte den pædagogiske filosofi viste sig således at være alt for betimelig.

⁂

¶4 JEG VED, AT VI ER SAMLET HER FOR AT SÆTTE FOKUS PÅ NATURENS natur,[4] men jeg vil invitere jer som medfilosoffer til også at overveje uddannelsens natur. Pointen er, at vi har brug for jer i pædagogisk filosofi. Uddannelse er i krise, og som jeg ser det, har vi filosoffer inden for dette felt ikke været i stand til at forsvare uddannelse effektivt. Så der er arbejde at gøre, filosofisk arbejde, kritisk såvel som konstruktivt.

¶5 Mennesket er i live, og det betyder, at det altid er i en tilblivelsestilstand, altid i færd med at opleve og interagere med både sig selv og resten af virkeligheden. Alle disse processer kan udføres med mere eller mindre omhu, mere eller mindre omtanke, mere eller mindre overvejet. Overvejelser kan således være mere eller mindre fintmaskede afhængigt af tilgængelige begreber og kategorier, og uddannelse er netop den proces, der gør endnu bedre begreber og kategorier tilgængelige. Uddannelse skaber stadig rigere ordforråd, der muliggør nye distinktioner og præciseringer, der igen muliggør genkendelse, erkendelse og skabelse af nye mønstre i virkeligheden.

¶6 Derfor er uddannelse anerkendt som frigørende, derfor taler vi – især på engelsk – om liberal uddannelse i modsætning til erhvervsuddannelse.[5] Mens liberal uddannelse har til formål at give teoretisk eller bred viden om mange aspekter af virkeligheden, der kan anvendes til en række formål og erhverv, lærer erhvervsuddannelser eleverne den viden og de præcise færdigheder, der er nødvendige for at udføre et specifikt håndværk, en teknisk færdighed eller kunnen inden for et bestemt område, det være sig som tandlæge, VVS'er eller kok.

¶7 Uddannelse i liberal forstand betyder at udvikle mennesket som sådan, at realisere det menneskelige potentiale. Derfor er uddannelse på én gang frigørelse og træning i kontrol, som Herbert Marcuse understregede for årtier siden.[6] Det er også grunden til, at uddannelse traditionelt har været begrænset til de øverste lag af samfundet, idet uddannelsens privilegium kun administreres i omhyggelige doser til de mennesker, der er udset til at kontrollere andre mennesker, de mennesker, der har det privilegium at træffe beslutninger.

¶8 Som Alasdair MacIntyre har understreget,[7] kræver dét at tage de rigtige beslutninger om komplicerede spørgsmål evnen til at tage mange forskellige aspekter af virkeligheden i betragtning på en gang. Derfor anses almen dannelse som vigtigt for god regeringsførelse. Når borgere er involverede i beslutningstagningen, som i republikker og demokratier, er det vigtigt, at de også forstår udfordringerne ved at tage stilling til komplicerede spørgsmål. Republikker og demokratier er kendt for at tage bedre beslutninger, netop fordi de eksperimenterer med og diskuterer sager, før de beslutter sig. Udvidelse af liberal uddannelse til borgere i al almindelighed øger denne kvalitet, idet det både er et tegn på ligestilling og viljen til at træffe de bedste samfundsbeslutninger. Det har prominente navne som John Dewey og Émile Durkheim været med til at understrege.[8]

¶9 Uddannelse betyder også at forfine smagen for at kunne nyde de fineste kulturelle produkter. Som understreget af den unge Karl Marx[9] betyder kommunisme at tilegne sig en forfinet smag for kunst, at kultivere ørerne til at lytte til avanceret musik, næsen til at værdsætte endnu mere raffinerede lugte, ganen til at nyde specielle smagsvarianter, øjnene til at nyde godt af forskellige farver og proportioner. Men at udvikle sanserne kræver også en forståelse af problemstillinger relateret til de oplevede genstande, viden om materialer, fysik, kemi og biologi, forståelse af geometri og sammensætning, at kunne læse noder og genkende grundlæggende træk og elementer, der kan kombineres.

¶10 Traditionelt var uddannelse derfor et kernespørgsmål for filosofien. Tænk på Platon, Locke, Rousseau, Kant, Hegel.[10] Som historien har udviklet sig, må konsensus om at uddanne menneskeheden betragtes som en af menneskehedens største succeser. Derfor er det alarmerende, at uddannelse som sådan, og liberal uddannelse især, ikke længere værdsættes i samme grad som tidligere i de rigeste og mest udviklede lande i verden.[11] Tværtimod er en særlig diskurs internationalt i det sidste årti blevet stadig stærkere, nemlig diskursen om "overuddannelse", der nedgør ønsket om en universitetsuddannelse som "uddannelsessnobberi".

¶11 I Danmark argumenterede undervisningsministeren fra Danmarks liberale parti, Venstre, således i 2015 for, at det var de danske politikeres pligt at sikre, at danskerne ikke overuddannede sig.[12] Siden da har forskellige danske regeringer konsekvent skåret ned på de videregående universitetsuddannelser og ikke mindst de humanistiske uddannelser. Resultatet er, at fremtidige danske borgere vil have mindre adgang til liberal uddannelse end tidligere generationer,[13] hvilket tvinger et stigende flertal til at udvikle deres

faglige færdigheder til at blive elektrikere, blikkenslagere eller tømrere, sygeplejersker, folkeskolelærere eller pædagoger.

¶12 Så i et af de rigeste lande i verden, i et af de ældste fungerende demokratier, har vi valgt politikere og beslutningstagere, der ser det som deres pligt at sikre, at kommende generationer ikke får de uddannelsesmuligheder, som de selv har nydt godt af.

¶13 DENNE SAL ER EN GANSKE SÆRLIG SAL FOR DEN DANSKE uddannelsesverden.[14] Den har været vidne til utallige foredrag og diskussioner om uddannelse i de sidste 75 år. I 1948 blev disse bygninger – bygget af tyskerne under deres besættelse af Danmark[15] – kernen i Danmarks lærerhøjskole, der var en selvstændig statsinstitution, hvor folkeskolelærere landet over fik tilbudt forskningsbaseret videreuddannelse.[16]

¶14 Denne sal og netop denne talerstol var stedet, hvorfra teologen og filosoffen Knud Ejler Løgstrup i 1981 holdt sit foredrag om "Skolens formål".[17] Netop fra dette sted på Danmarks lærerhøjskole understregede Løgstrup betydningen af eksistentiel oplysning for den danske folkeskole. For ham var uddannelse ikke nok. Uddannelse anså han som erhvervsuddannelse, det vil sige som en forberedelse til fremtidigt arbejde på arbejdsmarkedet, og som han argumenterede, skal skolen være mere end uddannelse i denne begrænsede forstand.

¶15 For Løgstrup betyder skolen således den frihed fra slid, der gør det muligt for enhver at få den nødvendige eksistentielle oplysning for livet som sådan. Skolen er oplysende om menneskelig væren og tilblivelse, om samfundet som sådan, om hvordan vi lever af og med os selv, med vores kroppe og med hinanden, det handler om poesi og sprog, det handler om historie, kultur og religion, det handler om fritid, fornøjelse og sport, om videnskab og viden, etik og politik.

Det er også derfor, understregede Løgstrup, at det er en vigtig opgave for skolen at opdrage folk til demokrati, selvom det ikke er skolens ultimative formål. Ifølge Løgstrup forberedte folkeskolen således folk på værdien af liberal uddannelse, selvom han ikke brugte det udtryk.

¶16 I dag på denne institution, nu kaldet Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse (DPU), Aarhus Universitet, er prioriteringerne nærmest blevet omvendt. Nu sætter vores lokale leder Claus Holm en ære i at fornægte skolens frihed og alsidighed og understreger i stedet, at folkeskolen skal uddanne til arbejdsmarkedet, at uddannelse skal være erhvervsuddannelse, og når det kommer til demokrati, ja, så er det ikke en primær opgave længere. Løgstrup tog fejl, siger Holm.[18] Og da Holm sidste efterår fra denne talerstol talte til årets kandidater fra netop dette Institut for Pædagogik og Uddannelse, fortalte han dem, at liv og arbejde ikke er i konflikt, at deres egen videregående uddannelse blot har bestået i læringskompetencer, der gør dem i stand til at arbejde på et højere niveau. Og sådan er livet, fortalte han dem.[19] For Holm er uddannelse således reduceret til kun at betyde erhvervsuddannelse, og det er alt, hvad der er.

¶17 Dette er, hvad det danske samfund får at vide, når det søger autoritativ vejledning om uddannelse og pædagogik fra DPU's ledelse. Selvfølgelig er denne ideologi for uddannelse og skole blevet kritiseret og diskuteret, både inden for DPU's mure og uden for. En af de skarpeste interne kritikere, Thomas Rømer, udgav sidste år en videnskabelig monografi med samme titel som Løgstrups klassiske foredrag, *Skolens formål*, hvor han kritiserer den lokale uddannelsesideologi.[20] Desværre blev Rømer en af de få udvalgte til afskedigelse inden jul 2022,[21] og han må nu fortsætte sit kritiske arbejde uden for vores institut.[22]

¶18 Denne meget triste udvikling i vores lille hjørne af verden afspejler – vil jeg påstå – en international tendens. Men hvorfor finder dette sted? Hvordan kan det være, at liberale universitetsuddannelser, og i særdeleshed universitetsuddannelser inden for humaniora, har kunnet få så dårligt et ry?

¶19 Her må vi vende os mod kritikken af kultur og kapitalisme.[23] Med den i ryggen kan vi pege på eksistensen af ideologi og falsk bevidsthed, der gør os ude af stand til at tro på alternativer til den nuværende verdensorden.[24] Det er derfor, at vi bebrejder os selv som individer for fejl og mangler, der er påført os af den kulturelle og sociale orden.[25] For at imødegå en sådan mystifikation har vi brug for viden og uddannelse. Vi har altid brug for at forbedre vores teknologi, men den nuværende krise kræver også, at vi udvikler vores evne til at tage de rigtige beslutninger, altså vores dømmekraft. Derfor har vi brug for mere liberal uddannelse, mere universitetsuddannelse, mere eksistentiel oplysning, mere filosofi.[26] Uddannelse er for vigtig til at overlade til uddannelsesforskere og politikere.

Noter

1. Se f.eks. Heine Andersen, *Forskningsfrihed: idealer og virkelighed* (København: Hans Reitzel, 2017) og Asger Sørensen, *Går på universitetet. Skrapbog fra omvæltningerne* (Frederiksberg: Filosofisk Rådgivning & Books on Demand, 2020), kap. 2.
2. Se f.eks. Espen Løkeland-Stai, "Fikk varsel om oppsigelse etter 14 år. Mener det er ideologisk motivert", *Khrono*, 2. december 2022, https://khrono.no/fikk-varsel-om-oppsigelse-etter-14-ar-mener-det-er-ideologisk-motivert/738707, og "Akademikeropprop mot oppsigelser: — Forsterker et fryktregime", *Khrono*, 6. december 2022, https://khrono.no/akademikeropprop-mot-oppsigelser-forsterker-et-fryktregime/740382.

3. Se f.eks. Thomas Aastrup Rømer, "Aarhus Universitet angriber pædagogikken", *Politiken*, 26. september 2022, https://politiken.dk/debat/debatindlaeg/art8992999/Aarhus-Universitet-angriber-pædagogikken, og "AU's svar på udflytningsreformen er et udtryk for konkurrencestatens ideologi – og et angreb på DPU", *Omnibus*, 18. november 2022, https://omnibus.au.dk/arkiv/vis/artikel/debat-aus-svar-paa-udflytningsreformen-er-et-udtryk-for-konkurrencestatens-ideologi-og-et-angreb-paa-dpu. Se også Heine Andersen et al., "Professorer og lektorer: Ledelsen af DPU vil fyre sine kritikere", *Politiken*, 5. december 2022, https://politiken.dk/debat/debatindlaeg/art9109703/Ledelsen-af-DPU-vil-fyre-sine-kritikere.
4. Se Sune Frølund & Jon Auring Grimm, "The Nature of Nature. Introduction", *Danish Yearbook of Philosophy* 58, nr. 2 (2025).
5. Se f.eks. Paul Standish, "The Nature and Purposes of Education", i *A Companion to the Philosophy of Education*, red. Randall Curren (Blackwell, 2003). Se også Asger Sørensen, "Truth in Education and Science. The Central Idea of the University", *Ecoethica* 8 (2019): 201–244.
6. Se Herbert Marcuse, "Lecture on Education, Brooklyn College, 1968" og "Lecture on Higher Education and Politics, Berkeley, 1975", i *Marcuse's Challenge to Education*, red. Douglas Kellner (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009).
7. Se Alasdair MacIntyre, "The Very Idea of a University: Aristotle, Newman, and Us", *British Journal of Educational Studies* 57, nr. 4 (2009): 347–362.
8. Se f.eks. John Dewey, *Democracy and Education. An introduction to the philosophy of education* (New York: The Free Press, 1966 [1916]); Émile Durkheim, *L'Éducation morale* (Paris: Ed. Fabert, 2006 [1925]) og *Leçons de sociologie* (Paris: P.U.F., 1997 [1950]). Se også Asger Sørensen, "Durkheim: The Goal of Education in a Democratic State is Autonomy", i *Politics in Education*, red. Peter Kemp and Asger Sørensen, *Philosophy of Education 2* (Paris/Berlin: Institut international de philosophie/Lit Verlag, 2012).
9. Se f.eks. Karl Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", i *Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil.*, vol. 1, Marx-Engels-Werke (MEW) vol. 40 (Berlin: Dietz, 1968).
10. Se f.eks. Randall Curren (red.), *Philosophy of Education. An Anthology* (Oxford: Blackwell, 2007). Se også Asger Sørensen, "Not Work, but Alienation and Education", *Hegel-Studien* 49 (2015): 57–88.
11. Se f.eks. Duke Maskell & Ian Robinson, *The New Idea of a University* (Thorverton: Imprint Academic, 2002); Ronald Barnett & Paul Standish, "Higher Education and the University", i *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, red. Nigel Blake et al. (Oxford: Blackwell, 2003).
12. Se f.eks. Martin Ejlertsen, "I 2010 ville V have flere højtuddannede, nu er V bange for at overuddanne", *Akademikerbladet*, 23. maj 2016, https://www.akademikerbladet.dk/aktuelt/2016/maj/i-2010-ville-v-have-flere-hoejtuddannede-nu-er-v-bange-for-at-overuddanne.

13. Kort efter afholdelsen af denne tale blev det dokumenteret, at siden 2013 er optaget af studerende på humaniora i Danmark blevet skåret ned med 47 %. Se f.eks. Jens Ringsmose, "Humanistisk taskforce: Historisk lav ledighed viser, at dimensionering virker", *Altinget*, 17. juni 2023, https://www.altinget.dk/forskning/artikel/humaniora-taskforce-et-samfund-uden-humaniora-er-et-fattigt-samfund. Og med den seneste aftale om uddannelse i Danmark, så flyttes omkring 1 mia. kr. fra universiteterne til andre uddannelser, 30 % af kandidatuddannelserne forkortes og erhvervsrettes, og der skæres yderligere på optaget af nye bachelorstuderende. Se Ritzau, "Ny politisk aftale: Op mod hver tredje kandidatuddannelse skal forkortes eller omlægges", *Politiken*, 27. juni 2023, https://politiken.dk/indland/uddannelse/art9416321/Op-mod-hver-tredje-kandidatuddannelse-skal-forkortes-eller-omlægges.
14. Det drejer sig om den såkaldte festsal på Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse, Campus Emdrup, i den nordlige del af København.
15. Se f.eks. Kirsten Reisby, *Emdrupborg: historier om en pædagogisk kampplads*, (Risskov/København: Forlaget Reisby/Forlaget UP – Unge Pædagoger, 2012), og John T. Lauridsen, ""En ægte propagandaskole": Planerne for og nybygningen af den tyske skole i København 1940–44", *Magasin fra Det Kongelige Bibliotek* 30, nr. 3 (2017): 17–36.
16. Se f.eks. Erik Jensen, *I fordums tid: Fortællinger fra de første hundrede år af Lærerhøjskolens historie* (København: Danmarks Lærerhøjskole, 1999), og Harald Torpe, *Aldrig løses mand af lære: Bidrag til Danmarks Lærerhøjskoles historie med hovedvægt på tiden 1959–1977* (København: Danmarks Lærerhøjskole, 1988).
17. Se Knud Ejler Løgstrup, "Skolens formål", i *Skolens formål – debat om skolens opgave*, red. Peter Lauridsen and Ole Varming (København: Danmarks Lærerhøjskole, 1985 [1981]).
18. Se f.eks. John Willy Olsen, "Forsker om folkeskolens formål: Læring som livsform", *Folkeskolen.dk*, 19. august 2015, https://www.folkeskolen.dk/dpu-folkeskoleloven-folkeskolereform/forsker-om-folkeskolens-formal-laering-som-livsform/984691.
19. Se Claus Holm, "Jagten på livsduelighed er fast arbejde", i *Dimission 2022 fra DPU* (Aarhus & Emdrup, 2022).
20. Se Thomas Aastrup Rømer, *Skolens formål. Dannelse, splittelse og uniformativering* (Aarhus: Klim, 2022).
21. Se f.eks. Emilie Palm Olesen, "Skoleforsker i oprør over fyringsvarsel: Der er åbenbart ikke plads til kritik", *Folkeskolen.dk*, 1. december 2022, https://www.folkeskolen.dk/afskedigelse-dpu/skoleforsker-i-opror-over-fyringsvarsel-der-er-abenbart-ikke-plads-til-kritik/4688687.

22. Ugen efter afholdelsen af ovenstående tale blev Rømer tildelt den danske forening Trykkefrihedsselskabets pris for ytringsfrihed, Sappho-prisen (se Karen Ravn, "Thomas Aastrup Rømer får Trykkefrihedsselskabets pris for at stå vagt om dannelsen", *Folkeskolen.dk*, 3. februar 2023, https://www.folkeskolen.dk/dannelse-dpu-forskning/thomas-aastrup-romer-far-trykkefrihedsselskabets-pris-for-at-sta-vagt-om-dannelsen/4698567). Begrundelsen for tildeling af prisen var vigtigheden af hans arbejde for akademisk frihed, uddannelse og demokrati. I Danmark gør pædagogisk filosofi bestemt en forskel – så længe den findes.
23. Se f.eks. Nancy Fraser & Rachel Jaeggi, *Capitalism: A conversation in Critical Theory* (Cambridge, UK: Polity Press, 2018). Se også Asger Sørensen, "Ohne Kapitalismuskritik keine Sozialdemokratie. Über kritische Theorie, Ideologiekritik und die Notwendigkeit von Kritik", *Zeitschrift für kritische Theorie* 28, nr. 54/55 (2022): 245–257, og Asger Sørensen, *Capitalism, Alienation and Critique. Studies in Economy and Dialectics (Dialectics, Deontology and Democracy, vol. I*, red. Lisbet Rosenfeldt Svanøe), *Studies in Moral Philosophy* 13, red. Thom Brooks (Leiden & Boston: Brill, 2019).
24. Se f.eks. Michael J. Thompson, "False Consciousness Reconsidered: A Theory of Defective Social Cognition", *Critical Sociology* 41, nr. 3 (2014): 449–461. Se også Asger Sørensen, "Critical theory, immanent critique and neo-liberalism. Reply to critique raised in Copenhagen", *Philosophy & Social Criticism* 48, nr. 2 (2022): 184–208.
25. Se f.eks. George Monbiot, "Neoliberalism – the ideology at the root of all our problems", *The Guardian*, 15. april 2016, https://www.theguardian.com/books/2016/apr/15/neoliberalism-ideology-problem-george-monbiot.
26. Se f.eks. Roger Scruton, "The Idea of a University", i *Education! Education! Education! Managerial Ethics and the Law of Unintended Consequences*, red. Stephen Prickett & Patricia Erskine-Hill (Thorverton: Imprint Academic, 2002). Se også klassikeren, John Henry Newman, *The Idea of a University: Defined and Illustrated. I: in Nine Discourses delivered to the Catholics of Dublin. II: in occasional Lectures and Essays addressed to the Members of the Catholic University* (London: Longmans, Green and co., 1931 [1907]). Jeg har argumenteret for Newmans fortsatte relevans i Sørensen, "Truth in Education and Science".

Da manifestet blev til et … "notat"?

Dominique Routhier

12. december 2023

Forventeligt vil tiden umiddelbart efter en berømt filosofs bortgang være præget af posthumt sværmeri. I aviser fra *Le Monde* til *Politiken* ser Bruno Latours død ikke ud til at være en undtagelse.[1] At bogen *Mémo sur la nouvelle classe écologique* udkom i en dansk oversættelse, *Notat om den nye økologiske klasse*, få dage før nyheden om Latours død, vil sikkert skabe en del opmærksomhed. Det ser ud til, at Latours danske medforfatter, ph.d.-studerende Nikolaj Schultz – der ifølge et portræt i Zetland er så berømt, at han helt er "holdt op med at færdes i det tiende arrondissement med dets koncentration af universitetsstuderende"[2] – nu også får det svært på caféerne i Blågårdsgadekvarteret. Det er hårdt at være "fransk" filosof, *crois-moi*.

¶2 Sammen med denne noget yngre repræsentant for den økologiske fortrop kastede Latour sig fra dødslejets kant ud i et temmelig dristigt ærinde i notatet om den nye økologiske klasse: at formulere en ny "politisk økologi", der samler alle klodens konflikter "på alle niveauer og på alle kontinenter" i det, de beskriver som "en handlingsmæssig enhed, der kan forstås af alle".[3] Ambitionen er at formulere et politisk-økologisk program, der kan samle og repræsentere alle konflikter "fra de Gule Veste i Frankrig til unge aktivisters gadedemonstrationer, fra indiske landmænds protester til de oprindelige folkefærds modstand mod hydraulisk frakturering i Nordamerika, videre til diskussioner om elektroniske køretøjers indvirkning".[4] *No more, no less*. Formålet? At appellere til skabelsen af en "selvbevidst økologisk klasse, der er stolt af sig selv".[5]

¶3 Appellen, med andre ord, er rettet til alle klodens klimabekymrede og frustrerede sjæle, der er i konflikt med sig selv og samfundet. Vi befinder os ifølge Latour og Schultz i en hjerteløs verden præget

af "de sørgeligste lidenskaber", udbredt "handlingslammelse", "angst", "skam", "skyldfølelse" og "afmagt". Ord som disse er med generøs hånd strøet ud gennem teksten, hvor de fungerer som en eksistentiel grundbas, der giver teksten en stedvist nærmest religiøs klang. I en bemærkelsesværdig passage om, hvordan man samler "masserne" til et økologisk allieret flertal, hedder det for eksempel:

¶4 > Lad os ikke glemme at regne religionerne med i ligningen. De rummer talrige kræfter og dybe følelser, som allerede i århundreder har vist, hvordan man forandrer sjæle, landskaber, lovene og kunsten. De kristne er et interessant tilfælde. De blev tilskyndet til at forlade det jordiske, og nu fornemmer de i økologiens kald en mulighed for at forny deres dogmer.[6]

¶5 Latour og Schultz ser i de kristne en masse af mulige allierede, hvis blot de kan bringes til at opgive deres såkaldte politiske teologi til fordel for "økologiens kald": "Lad os altså til listen [over allierede] føje dem, der ritual efter ritual arbejder for, at 'Jordens og de Fattiges skrig' skal blive hørt, for nu at anvende pave Frans' smukke udtryk (eller, snarere, hans råb!)".[7]

¶6 Latour og Schultz vil ikke blot "opridse en liste over de patologier, der må behandles" eller kun "fokusere på dem, som vagt skammer sig over deres sløvhed" men også "rette blikket mod dem, som allerede for længst har gjort sig klar til kamp".[8] Alle, der hører appellen, er velkomne til at slutte sig til den økologiske klasses "nu- og fremtidige vælgere", som det hedder på bogens forside.

¶7 Skurkene for Latour og Schultz er de traditionelle politiske ideologier som liberalisme, socialisme og neoliberalisme, som de besynderligt forstår som "klasser". Der skyggebokses bogen igennem med disse gamle "herskende klasser" eller "omdrejningsklasser", som de også kaldes, disse globalister, som i deres fremskridtsiver og enøjede

fokus på "produktionen" har glemt afgørende økologiske pejlemærker som "identitet", "jord", "nation" og "folk". Som Latour og Schultz skriver:

¶8 > I kamp med de gamle omdrejningsklasser tilkender den økologiske klasse sig altså retten til med egne termer og på egen måde at definere begreber som jord, territorie, land, nation, folk, tilhørsforhold, tradition og grænser samt selv at beslutte, hvad der er "progressivt", og hvad der ikke er. Den økologiske klasse afviser alle anklager om at være "reaktionær" eftersom den fornyer og genbefolker termerne "territorie" og "jord".[9]

¶9 Vi befinder os ifølge forfatterne i en radikalt ny politisk situation, hvor klimakatastrofen sætter gamle politiske forskelle ud af kraft. Derfor må vi ifølge forfatterne anerkende "det gran af sandhed, man finder i klicheen 'hverken højre eller venstre'".[10] På fransk kendes en variant af slagordet "ni droite, ni gauche" selvfølgelig fra Macron, som i et tweet kort efter Latours død fremhævede inspirationen fra denne store franske tænker af økologi, modernitet og religion.[11] Men "klichéen" om hverken højre eller venstre har også en anden betydning, for eksempel den, man finder hos den prominente jødiske historiker Zeev Sternhell, der i 1983 skrev bogen *Ni droite, ni gauche*, med undertitlen: *L'idéologie fasciste en France*.[12] Her behøves vel ingen oversættelse.

¶10 Trods det, at Marx stadig regnes for "en vejviser", vil de to forfattere ikke have noget at gøre med marxismens kritik af den politiske økonomi, forestillingen om klasser som udtryk for objektivt modsatrettede samfundsinteresser, og da slet ikke med "antikapitalisme". De vil gøre op med "venstrefløjens monopol på kulturkritik", men retter deres skyts imod abstrakte, indholdstomme og transhistoriske begreber som "produktionen" eller de moderne samfunds "meningsløse økonomisering". Forfatternes eksplicitte ærinde er at

yde modstand mod økonomiseringen og "forberede sindene" og "forlænge handlingens horisont" ved at pege på nye, jordbundne former for modstand. Heri kan de sandsynligvis rekruttere nogle svingdørsvælgere sydfra hos Georgia Meloni og brødrene.

¶11 I bogens første kapitler er Latour og Schultz oppe på den helt store klinge. Men den lyder til forveksling som den form for apokalyptisk marxisme, som de bruger det meste af bogen på at distancere sig fra, mens de paradoksalt nok betjener sig af dens litterære formsprog og politiske *schwung*. Indledningsvist i bogen beskriver de for eksempel den "'internationale ordens' sammenbrud, den igangværende økologiske katastrofes omfang, den generelle utilfredshed med, hvad de traditionelle partier tilbyder, og den resulterende lave stemmedeltagelse", og de tilbyder den politiske økologis "konsistens og autonomi" som svar på krisen.[13] Scenen er sat, men revolutionen er aflyst.

¶12 Det, Latour og Schultz beskriver som en udvidelse af kampzonen, eller "en forlængelse af horisonten", forbliver en politisk tænkning, der som Francis Fukuyamas i 1989 ikke kunne se mere og andet end det vestlige, liberale markedsdemokratis mange lyksaligheder. For undertegnede står spørgsmålene i kø: Hvordan skal en politisk tænkning, der ikke kan tænke ud af (stemme)boksen, appellere til en spirende militant klimabevægelse, der langt hen ad vejen opfatter det liberale markedsdemokrati, med digteren Harald Toksværds ord, som "seks kapitalfonde og en amerikansk våbenfabrik i trenchcoat"?

¶13 På trods af de mange henvisninger til protesterne i de globale margener, står det klart, at den økologiske klasses politiske fortrop befinder sig med fødderne solidt plantet i de gamle kolonimagters centrum, trygt indenfor murene af fort Europa: "For den økologiske klasse er det forenede Europa eksemplet på en erfaring i fuld størrelsesorden, hvor omfordelingen af staternes indenfor og udenfor for-

bereder den på dens fremtidige rolle som en omdrejningsklasse, der er i stand til at føre de andre klasser med bag sig".[14] Og hvorfra henter den økologiske avantgarde sin moralske berettigelse til at "føre de andre klasser med bag sig"?[15] Som læser tænker man: "*Please please*, sig nu ikke noget i retning af, at det er fordi de er *mere rationelle*". Men ak: "Der reageres indimellem på økologien og det forenede Europa med samme foragt, men det er netop, fordi de er *mere rationelle* end dem, der tror at klare sig bedre".[16] Og ja, kursiv i original, som man siger. Hvordan skal en økologisk tænkning, der sætter fort Europa op som et moralsk fyrtårn i mørket, kunne appellere til de tusinder af klimaflygtninge, der hvert år omkommer i forsøget på at nå hertil? Hvad er den her økologiske klasse egentlig for en størrelse?

¶14 For Marx og Engels fandt kampen mellem klasserne ikke sted i følelsernes og idéernes verden, men blev set som et udtryk for en social magtkamp, hvor strukturelt pres avler modpres. Marx, Engels og kammeraterne i arbejdernes internationale måtte som bekendt slås, som det hedder i *Det kommunistiske manifest*, med alle den gamle verdens "samlede magter", fra de "franske radikale og det tyske politi" og videre til "paven og tsaren". Bogstaveligt talt levede de et liv i politisk eksil. Men Latour og Schultz ser pudsigt nok ingen modsigelse mellem deres økologiske program og de mest reaktionære samfundsmæssige institutioner, herunder macronismen, den katolske kirke og paven. Kunne det mon være, fordi deres idéer om klassekamp ikke udfordrer magtens institutioner, men snarere *bekræfter* dem?

¶15 Latours og Schultz' økologiske kald indeholder en del formummede ekkoer fra den reaktionære tænknings dyb. I stedet for kaldet til proletarer om at forene sig på tværs af landegrænser får vi nazisten Heideggers kryptiske autencitetsbegreber om "omhu", "beboelighed" og "frembringelse" og pave Frans' "smukke råb!". Alt sammen

er formuleret i manifestlignende prosa – komplet med flittige kursiveringer og en bombastisk brug af udråbstegn! – der forløber over 76 relativt korte teser.

¶16 Men det er, forstås, ikke længere det kommunistiske spøgelse, der går gennem Europa, det er "økologismens spøgelse!", som nu kun mangler "at *definere sig som flertallet*". I dag kan man heldigvis mange steder, herunder i Frankrig og Danmark, "definere sig" som man vil. Men at ville definere sig som "flertallet" uden at være det forbliver højst et fromt ønske, som amen i kirken. Det er imidlertid ikke et problem for Latour og Schultz, der tilhører "den klasse, der betragter sig selv som *mere legitim* i forhold til at definere *historiens retning*".

¶17 Latour og Schultz *er* avantgarden, må vi forstå, og den benytter sig naturligvis af manifestformen. Men her er den form renset for alt, hvad der kunne minde om revolutionært indhold. Som forfatterne selv gør opmærksom på ved at inkludere en ordbogsdefinition i manchetten til bogen, så kommer det franske ord "mémo" fra "mémorandum": oprindeligt en term for en skriftlig notits fra udsendte embedsmænd om regeringens synspunkter i et givent spørgsmål. Den semantiske forskydning fra "manifest" til den ultimative bureaukratiterm "notat" understreger fint, hvordan vi her har at gøre med en udtømning af manifestformen for sit revolutionært-poetiske sprængstof, et reaktionært litterært kupforsøg, der desværre – eller forhåbentlig – mislykkes totalt.

Noter

1. Denne tekst er oprindeligt skrevet for Dagbladet Information i september 2022, men blev afvist for at være for "sønderlemmende" kritisk. Teksten bringes her i *Paradoks* i næsten uredigeret form.
2. Martin Kongstad, " 'Vi er nødt til at gøre klimakampen mere sexet' ", *Zetland,* 30. september 2022, https://www.zetland.dk/historie/soGxZDVN-aevgQ2RN-9db7d.

3. Bruno Latour & Nikolaj Schultz, *Notat om den nye økologiske klasse* (Gyldendal, 2022), 11–12.
4. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 10.
5. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 93.
6. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 58.
7. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 58.
8. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 53.
9. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 35.
10. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 18.
11. Emmanuel Macron (@EmmanuelMacron), *X* (tidl. *Twitter*), 9. oktober 2022, https://twitter.com/EmmanuelMacron/status/1579065198857846784.
12. Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche: L'idéologie fasciste en France* (Paris: Editions du Seuil, 1983).
13. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 9–10.
14. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 79.
15. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 79.
16. Latour & Schultz, *Den nye økologiske klasse*, 79.

Livs- og dødsmetafysik: En kritisk læsning af dødens centrale rolle hos Georg Simmel

Jone Haug Køhler

15. januar 2024

Den tyske filosof Georg Simmel bliver ofte anset for at være en af de fire grundlæggere af sociologi sammen med sværvægtere som Marx, Weber og Durkheim. Alligevel har Simmel ikke den samme klassiske status, hvilket formentlig skyldes, at han ofte er blevet anset som en usystematisk tænker med en meget essayistisk skrivestil.[1] Teoretisk havde Simmel også en atypisk placering mellem nykantianisme og den såkaldte *Lebensphilosophie*, der var inspireret af tænkere som Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson og Dilthey. Henimod i slutningen af sit forfatterskab bevægede Simmel sig betydeligt nærmere *Lebensphilosophie*, hvilket især fremgår af *Lebensanschauung* (*The View of Life*), der blev den sidste udgivelse før hans død.[2] Det er også i dette værk, at Simmel, i kapitlet "Death and Immortality," fremsætter dødens formgivende rolle inden for livet.[3] I denne artikel vil jeg forsøge at kaste lys over den oversete tænker Simmel og hans beskrivelse af døden i *The View of Life*. I den forbindelse vil jeg også fokusere på Simmels forståelse af liv og former, og på den måde forsøge at vise en kontinuitet i hans tænkning på tværs af forskellige værker. Til sidst vil jeg fremhæve relevansen af Simmels livs- og dødsmetafysik ved at anvende den i en mere marxistisk-inspireret analyse af klimaforandringer, hvor mit fokus er nye forekommende livsformer i forhold til klimakrisens humanitære aspekter og asymmetrien mellem den forventede levetid i nutidens industrilande over for udviklingslandene, som er hårdest ramt af de globale klimaændringer.

Former, vitale energier og den aksiale rotation

¶2 FØR JEG KOMMER IND PÅ SIMMELS FORSTÅELSE AF DØDEN OG dens formgivende rolle i forhold til livet, vil jeg først beskrive nogle gennemgående tendenser i hans sociologiske og filosofiske forfatterskab. Til trods for at Simmel fluktuerede mellem vidt forskellige emner, er hans forfatterskab kendetegnet ved næsten altid at behandle dets forskellige genstande som statiske former med et levende og dynamisk indhold. Formerne er nærmest identiske med kantianske begreber, der i den menneskelige forståelse forenes med anskuelser af objekter i tid og rum og danner fundamentet for den menneskelige organisering af sanselige erfaringer.[4] Hos Simmel er formerne anvendt på den konkrete verden for at fremstille en struktur til livstrømningernes mange instanser. Den største forskel på Kant og Simmel er, at Kants begreber er stoffets fortsættende formation i den menneskelige forståelse, hvor Simmels former anvendes til at give struktur til virkeligheden.[5]

¶3 Simmels formbegreb skal meget bredt forstås som de samlede totaliteter af indhold og relationelle funktioner, der som grundlæggende koncepter er underliggende for alle epistemologiske og sociale processer. Det skal her nævnes, at Simmel med sit formbegreb henviser til mange forskellige anvendelser, hvilket gør, at det er vanskeligt at sammenfatte dem som et entydigt koncept. Når han f.eks. sociologisk taler om geometriske former, så mener han strukturen, hvorpå mennesker indgår i sociale interaktioner som udveksling og sociabilitet.[6] Mit fokus er på Simmels mere transcendentale og vitale formbegreb, som både henviser til vores mulighed for at konceptuelt kategorisere og strukturere den sociale omverden, men også måden, hvorpå former opstår fra livsstrømmene af menneskelige interaktion, som fremdriver, men samtidig også udtømmer, trans-

formerer og erstatter dem.[7] Gennemgående ser Simmel livets processer som en kontinuerlig strøm af vitale energier, hvorfra indholdet, der er forenet via formerne, udspringer.[8] Livstrømningerne, som Simmel også refererer til som energi og vitalitet, skal forstås som at være individernes motivationer og følelser såsom kreativitet, længsler, ambitioner, begær, impulser og bestræbelser, der som et kraftkvantum driver livet til at overskride egne rammer.[9] På den måde anskuer Simmel livets dynamik som en konstant selvtranscendens gennem det dobbelte koncept af mere-liv og mere-end-liv, der muliggør, at livets strømninger kontinuerligt transcenderes via individernes selvudfoldelse.[10] Mere-liv er den vitale strømning af det erfarede og igangværende liv, som transcenderer sig selv horisontalt ved at kreere og destruere former. Mere-end-liv, på den anden side, er muligheden for at bryde livets grænser og derved transcendere livets proces vertikalt via selvudfoldelse. Hvor mere-liv understøtter egoets individualitet i dets singulære vitale strømning, opretter mere-end-liv en sfære for idéer, der, som ubetingede objekter over den individuelle strøm, gør mennesket i stand til at gennembryde livets grænser.[11] De to dynamiske principper skubber livets processer til at ophøje former for selvudfoldelse over det individuelle livs strømninger som objektivt aktualiseret materiel kultur.[12] Transformationen, hvorigennem formerne bliver objektivt uafhængige og overlegne i forhold til livet de udsprang fra, er hvad Simmel refererer til som den aksiale rotation. Formernes vending fra noget, der er skabt af livet for livets formålsrettethed til deres egen ideelle gyldighed, bliver af Simmel anset som en historisk proces, hvori kulturel mening og betydning frembringes.[13]

¶4 Begreberne om former, livsstrømninger og livets selvtranscendens via dialektikken mellem mere-liv og mere-end liv gør Simmel i stand til at beskrive samfundsmæssige og sociale livsformer som sta-

tiske og bestandige men aldrig livløse, da de altid er fyldt med livets vitale indhold, hvilket er de dynamiske processer, som driver de menneskelige interaktioner og selvudtryk. De vitale kræfter producerer sociale former som enten en instrumental beskaffenhed til at opfylde et specifikt motiv eller som en fuldendt modalitet, hvor formen er skabt udelukkende til at udtrykke selve motiverne. Med dette mener jeg, at formerne, som ifølge Simmel altid udspringer fra det levende liv, enten fungerer som formålsrettede midler til en målopfyldelse eller som en sfære for selvudfoldelse, hvor formen bliver et mål i sig selv. Simmel beskriver kunst, politik og videnskab som sfærer med mulighed for selvudfoldelse. Han kalder disse sfærer for verdener og uddyber videre, hvordan deres transformative og aksiale omdrejning, hvor former går fra at være skabt af livet for dets egen skyld til at være objektivt autonome, er en historisk proces, hvor betydning og værdi bliver skabt.[14] F.eks. er kunstarter som maleri, skulptur, og litteratur former, da de konceptuelt muliggør en strukturering af forskellige udtryk som en helhed. Kunst derimod udgør en verden, hvilket vil sige en totalitet af forskellige udtryk, som omgrænser en objektiv gyldighed, som i kunstens tilfældet er æstetisk værdi.[15] Verdener er kort sagt virkeligheden som en samlet kontinuerlig helhed, der, ved at omgrænse en bestemt objektiv gyldighed, aktualiserer ideelle formationer.

¶5 Typisk eksisterer der immanente spændinger mellem formerne og livets vitale energier, hvilket dynamisk driver den konstante forandring og videreudvikling. Ægteskabet er et godt eksempel på de nævnte spændinger, da det som en form pålægges individerne, der med deres personlige udvikling kan vokse ud over formens faste og bestandige struktur. Det moderne ægtepar besidder ifølge Simmel flere inklinationer mod frihed og lighed, imens det traditionelle ægteskabs form ikke giver tilstrækkelig mulighed for denne personli-

ge udfoldelse. Resultatet er, at det traditionelle ægteskabs form halter bagefter individernes personlige vækst, hvilket gør at spændingerne mellem form og liv manifesterer sig.[16] Et andet eksempel er moden, hvor der eksisterer en spænding mellem specificering og generalisering, da individet på den ene side er drevet af et ønske om personlig differentiering via eksempelvis påklædning, mens moden som form på den anden side omhandler, at man kollektivt tilpasser sig en gruppes, tids, eller et samfunds normer.[17] Spændingerne mellem formerne og deres indhold er afgørende for at forstå, hvordan Simmel mener, at livet er i stand til kontinuerligt at transcendere sig selv. Det er også i den sammenhæng, at Simmels forståelse af døden spiller en central rolle.

Døden som iboende og formgivende afgrænsning

¶6 IFØLGE SIMMEL GIVER DØDEN LIVET FORM VED AT SKABE afgrænsninger. Han klargør disse afgrænsninger ved at fremvise kontrasten mellem organiske og uorganiske kroppes interne og eksterne egenskaber. Forskellen mellem den uorganiske og den organiske krop er, at hvor den uorganiskes form udelukkende er produceret eksternt via en rumlig modreaktion på andre kroppes udvidelse, så er den organiske krop derimod formet af både rumlige og temporale afgrænsninger. Det er især den organiske krops temporale afgrænsninger, der ifølge Simmel skaber en intern form, som er determinerende for livets helhed:

¶7 > The organic body, however, produces its form from within; it stops growing when its innate formative energies have reached their limits, and these continuously define the particular manner of its extent. The

> conditions of its overall existence are the same as the conditions of its manifest form [...].[18]

¶8 Simmels beskrivelse af den organiske krop er forholdsvis vag, men hans pointe synes at være, at dens form opretholder sig i dens eksisterende væren og den iboende begrænsning, som ophøret af dens eksistens fremsætter. Da han er interesseret i at undersøge, hvordan døden giver livet form ved at sætte grænser, er hans fokus primært den temporale afgrænsning og måden, hvorpå den etablerer en sfære, hvori selve kroppen og dens forestående afslutning er det samme. For Simmel er døden dermed hverken blot en afslutning på livet eller en ekstern aktør, men en vedholdende og sammenvævet del af livet, som influerer hvert eneste moment fra begyndelsen til slutningen.[19] Han klarlægger denne pointe ved at skrive: "In every single moment of life we are beings that will die, and each moment would be otherwise if this were not our innate condition, somehow operative within it".[20] Døden opererer inden for livet som en formgivende betingelse ved at etablere temporale grænser. Den danner ikke blot grundlag for vores sidste øjeblik, men farver derimod samtlige levede momenter og giver på den måde livets helhed form.

¶9 Interessant nok vælger Simmel at understøtte sit argument om døden som en iboende formgiver ved at referere til en biologisk beskrivelse af kroppens gradvise nedbrydelse. Han gør dette ved at henvise til organernes patologiske ændringer over tid som en slags evidens for, at døden opererer som en iboende og aktiv del af livets udvikling fra start til slut.[21] For Simmel giver denne sammenligning mening, da den leder tilbage til den organiske krops rumlige og temporale afgrænsninger og derved fremhæver, hvordan den sammenhængende succession af livets momenter er arrangeret inden for både rumlige og temporale grænser. Han argumenterer videre for, at den temporale afgrænsning af at dø af alderdom etablerer en fuld-

kommenhed til livets form, som er i kontrast til den formmæssige mangel ved at dø pludseligt i en ulykke, hvor livet brat forkortes af eksterne kræfter.[22] Den biologiske evidens er vigtig for Simmel, både fordi den gør ham i stand til at understøtte sine metafysiske livsformer med en mere jordnær og biologisk forståelse af døden, og fordi hans begreb om døden derved forankres i hans overordnede forståelse af relationerne mellem formerne og livets indhold.

Døden, udødelighed og det selvtranscenderende liv

¶10 IFØLGE SIMMEL MULIGGØR DØDEN LIVETS FULDKOMMENHED ved, at egoet krystalliseres via dets individuelle oplevelser. Med ego mener han menneskets tilblivelse som både en indre psykologisk tilstand og en specifik del af det ydre sociale liv. Krystalliseringen skal forstås sådan, at egoet, med dets kontinuerlige oplevelse af den eksisterende kløft mellem dets uendelige ønsker og den kun delvise opfyldelse af disse, som livet tilbyder, kan løsrive sig fra livets processer, samt dets flygtige og tilfældige indhold, og forstå sig selv som noget unikt og selvstændigt.[23] Han beskriver dødens rolle i forbindelse med løsrivelsen således:

¶11 > Just as [...] death allows life to founder so as to permit the timelessness of its contents, as it were, to become free, so now, on the other side of the dividing line, death terminates the series of experience of particular contents without thereby cutting off the ego's demand to perfect itself [*sich vollenden*] forever or to exist further – the counterpart of that timelessness.[24]

¶12 På den måde bliver forestillingen om udødelighed en del af egoets løsrivelsesproces. Udødelighed skal her ikke forstås som evigt liv, men derimod som at egoet via de ubetingede livsformers udfoldel-

sesmuligheder kan gennembryde dødens temporale afgræsning. Til at beskrive udviklingen, hvor livet transcenderes forbi dødens grænser, vil jeg her vende tilbage til Simmels formbegreber og energimæssige livsstrømninger og uddybe, hvordan dødens interne påvirkning af livet spiller en central rolle i livets selvtranscendens og skabelsen af betydning og værdi. Processen, der er en formålsrettet transcendens af naturens energier, kan forekomme på to måder. Den første måde er via en transformativ acceleration af et materiale til at opnå en ønsket effekt. Eksempler på dette kunne være indretningen af en botanisk have eller dyrkelsen af et frugttræ, hvor råstoffer i begge tilfælde er taget ud af deres naturlige kontekst og via menneskelig kultivering og organisering vokser ud over deres begrænsninger.[25] Sådanne produkter, som vi transformerer vores liv igennem, kalder Simmel for objektiv kultur, hvilket vil sige, at de ifølge ham er historisk overleveret via f.eks. samfund, institutioner og undervisning.[26] En anden måde hvorpå kultur opstår, er ifølge Simmel ved at transformere naturen til noget med en iboende idé eller mening:

¶13 > By cultivating objects, that is by increasing their value beyond the performance of their natural constitution, we cultivate ourselves: It is the same value-increasing process developing out of us and returning back to us that moves external nature or our own nature.[27]

¶14 Simmel refererer her til, at vi ved at kultivere naturen på den anden måde skaber objekter i vores eget billede og derigennem transcenderer vores egne energier hinsides deres naturlige tilstand. Den kultiverende transformation af os selv, som Simmel kalder subjektiv kultur, sker med andre ord ved, at kreativiteten og intellektet, som vi lægger i objektet, vender tilbage til os som en selvformativ kultivering og dannelse, som *bildung*.[28] Et eksempel på dette kunne være skabelse af et kunstværk, hvor det subjektive og personlige indhold lagt i pro-

cessen vender tilbage til skaberen og muliggør en videre selvdannelse. I forhold til den aksiale rotation er kunst et eksempel på en sfære for dannelse og selvudfoldelse, hvorigennem idéer, værdi og mening forøges og videre muliggør livets vertikale transcendens og løsrivelse, da kunstværket med det personlige iboende indhold temporalt kan overskride den individuelle livstrømnings flygtighed. Simmel synes her at argumentere for, at de skabende livsformer (f.eks. billedkunsten) som handling er et forsøg på at overskride livets grænser og derved undslippe forestillingen om døden. Han skriver videre, at "[l]ife, which we consume in order to bring us closer to death, we consume in order to flee it".[29] Ved at sammenligne livets flygtighed og dødelighed med forestillingen om det udødelige liv, fremstiller Simmel yderligere, at det rent faktisk er livets efemeriske karakter, der motiverer vores søgen uden for dets former:

¶15 > If we lived forever, life would presumably remain indistinguishably fused with its value and contents, and no real impulse at all would exist to imagine these outside of the single form in which we know them and can experience them infinitely. But in fact we die and thereby experience life as something accidental, something ephemeral, something that, so to speak, can also be otherwise.[30]

¶16 For det første betyder dette, at indsigten i vores eksistens som en tilfældighed gør os i stand til skabe en mening af livets indhold, der overskrider dets temporale afgrænsning og for det andet, at selv om døden farver helheden af livet og dets indhold, så tillader livets form, at individet i en konfrontation med døden kan anerkende livets overflod.[31] Overfloden skyldes, at selvudfoldelsens ophøjelse til objektiv og aktualiseret kultur forudsætter et fravær af livet, hvorfra det opstod. Det temporale liv kan tage det tidløst meningsfulde indhold til sig igen og på den måde transcendere uden at miste sig

selv.[32] Livet fuldender sig selv i sin reneste intensitet via selvudfoldelsen, og på samme tid opnår det mening og værdi. I denne sammenhæng er det vigtigt at hæfte sig ved, at for at livet overhovedet kan blive opmærksomt på sit eget indhold, må det først separere sig fra sig selv som uafhængigt, objektivt og aktualiseret indhold for derefter at tage det tilbage. Selve separationen er, som Simmel beskriver den, gennemført i relationen til døden, da det objektive indhold i modsætning til det enkelte liv ikke er dødeligt.[33] Den opløftende skabelse af værdi og mening er derfor, ifølge Simmel, samspillet mellem mere-liv og mere-end-liv, hvor døden gør os i stand til at adskille livets proces fra dets indhold, fordi vi som individuelle bærere af livsindholdet er determineret til at skulle dø. På den måde stopper døden livets processer, men ikke deres betydninger og indhold, hvilket gør os i stand til at efterlade vores aftryk på verdenen.[34] Jeg vil her påpege, at Simmel kun berører udødelighed som en forestilling, og dermed skal den ikke forstås realistisk, som et tidløst ideal eller en forlængelse af det jordiske liv. Som jeg læser det, er forestillingen om udødelighed i Simmel ment som en antydning eller praj til det mere-end-liv, der kan transcendere den individuelle livsenergi over livsstrømningerne af former og indhold som et fuldendt selv.

Simmels livs- og dødsmetafysik i forhold til klimakrisen

¶17 HVIS MAN FØLGER SIMMEL I, AT DØDEN OPERERER SOM EN dynamisk formgiver inden for livets form, synes det oplagt at antage, at stigningen af den forventede levealder i nutidens industrilande ikke blot fører til en forlængelse af livet i sin nuværende form, men vil lede til fremkomsten af helt nye livsformer. Det er i forbindelse med, at vi i nutiden lever meget længere liv, at jeg mener, Simmels metafysiske forståelse af døden som en iboende formgiver til livet er

værd at orientere sig efter, hvis man vil analysere og anticipere disse nye livsformers transformative indhold, værdier og idealer.

¶18 Her ville Simmel, der er kendt for at have en kulturpessimistisk position i forhold til modernitet, formentlig pege på, at den stigende levealder kombineret med et accelereret udbud af mulige livsstile vil bremse udviklingen af subjektiv kultur og dannelse. Allerede i *The Philosophy of Money* argumenterer Simmel for, at den menneskelige *bildung* via den subjektive kultur kan blive bremset af den objektive kulturs accelererede hastighed og udstrækning.[35] Han reflekterer yderligere i *Lebensanschuung* over, at hvis mennesket levede evigt, så ville livet formentlig fastlåses og blive identisk med dets nuværende indhold og værdier, da døden ikke ville motivere os til at forestille ny mening uden for formerne.[36] Selv om mennesker i nutidens industrilande naturligvis er langt fra at være udødelige, kunne man stadig forestille sig, at den forlængede levealder kunne formindske impulserne til at søge mere-end-liv uden for livets form og derved risikere en stagnation af den selvkultiverende transcendens. Stagnationen i forhold til at søge nye løsninger til nutidens eskalerende klimaudfordringerne er efter min mening klarest fremstillet med de globale verdenslederes manglende handling og tiltag, selv i kølvandet af at få fremsat bjerge af empirisk evidens og data på, hvor katastrofal klimasituationen nuværende er og fremadrettet kan blive. Greta Thunberg tydeliggjorde allerede til klimatopmødet i 2019 denne kritik ved at påpege, hvordan verdensledernes "business as usual" tilgang i jagten på "penge og eventyret om evig økonomisk vækst" på bekostning af klimaet både lader mennesker og hele økosystemer gå til grunde.[37]

¶19 Simmels livs- og dødsmetafysik kan her yderligere være relevant i forhold til stigningen af miljøforurening og den fremtrædende klimakrise ud fra industrilandenes acceleration af den objektive kulturs

udskiftelige produkter kombineret med forøgelse af levealderen af potentielle forbrugere. Her medtænker jeg også, hvordan udbytning af udviklingslande og naturkatastrofer forårsaget af menneskeskabte klimaforandringer kan formindske levealderen på mennesker såvel som andet biologisk liv. Ud fra Simmels metafysik kommer den formmæssige mangel af at dø i forbindelse med eksterne faktorer som vandstigninger, tørke, hunger, krig og dårlige miljø- og arbejdsvilkår til at stå i kontrast til fuldkommenheden af at dø af alderdom, hvilket dermed fremhæver nogle væsentlige etiske implikationer i dikotomien mellem industri- og udviklingslande. Med det mener jeg for det første, at måden hvorpå industrilandenes kolonisering og politiske destabilisering af udviklingslandene i forvejen har opstillet nogle asymmetriske og hegemoniske relationer, som er meget lig Marx' distinktion mellem proletariatet og bourgeoisiet bare udspillet globalt.[38] Under de asymmetriske forhold er udviklingslande ofte økonomisk tvunget til at skulle acceptere dårligere løn, rettigheder og arbejds- og klimavilkår, der gennemgående forringer deres levestandard og udviklingsmuligheder.[39] For det andet er det også væsentligt, at til trods for at udviklingslandene bidrager væsentligt mindre til klimaforandringerne med forurening, så er de uforholdsmæssigt hårdere ramt af konsekvenserne end industrilandene, hvilket yderligere har en forkortende effekt på de individuelle liv. Ifølge Simmel besidder døden i relation til menneskeskabte klimaændringer den samme formmæssige ufuldkommenhed, som hvis dårlige arbejdsmiljøer bevirker en fatal nedbrydelse af krop og organer, fordi begge forkortelser af livet omhandler eksterne kræfter:

¶20 For these people, life has no form at all in the highest sense and they could just as well live arbitrarily short lives as arbitrarily long ones [...] which reveals the deeper nonnecessity of its form [...].[40]

¶21 Ufuldkommenheden af at dø af eksterne faktorer bliver af Simmel kontrasteret til fuldstændiggørelsen af dødens iboende og formgivende afgrænsning til livet ved at leve et fuldt liv og dø af alderdom, hvilket på grund af de nævnte asymmetriske forhold og klimaforandringer tiltagende er en privilegeret mulighed reserveret for industrilandene og de allermest velhavende. Derved fremstiller Simmels forståelse af død og liv i relation til klimakrisen, at asymmetrien mellem udviklingslande og industrilande ikke blot er økonomisk og politisk, men også er metafysisk forankret i livets form i relation til levestandard og -tid. Eller for at sætte det på spidsen, så nyder industrilandene gennemsnitligt en betydeligt højere gennemsnitsalder på bekostning af en forkortelse af liv og fuldendelsesmuligheder i udviklingslandene, som kun videre bliver forringet af udbytning, klimaforandringer og industrilandenes opretholdelse af status quo.[41]

¶22 Jeg vil slutte af med en mindre pessimistisk fremstilling af fremkomsten af nye livsformer i forbindelse med levealder og klima. Netop klimakampen repræsenterer livsformer, hvor subjektive idealer, der udspringer fra det enkelte liv, lægges i processen for derefter at vende tilbage som selvdannelse. Døden muliggør her en distinktion mellem livsprocesserne og -indholdet ved, at indholdet og dets betydning transcenderes forbi den temporale afgrænsning som uafhængige fra livsprocesserne, de udsprang fra. Her er Thunberg, Wathuti, Neubauer og Nakate gode eksempler, da de netop via deres engagement i klimaaktivisme har separeret deres individuelle motivationer fra livsstrømmen og transcenderet dem vertikalt. Sagt på en anden måde, så kan klimakampen efterlade et aftryk på verdenen, fordi individet dør, men idealerne om bæredygtighed, ansvarlighed og trivsel lever videre.

Noter

1. Jürgen Habermas, "Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays", i *Critical Inquiry*, 22, Spring (1996), 405–406.
2. Originalt udgivet på tysk med *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel* som den fulde titel. Min artikel vil dog tage udgangspunkt i John A. Y. Andrews og Donald N. Levins engelske oversættelse udgivet som *The View of Life*.
3. Før udgivelsen af "Death and Immortality" i *The View of Life* fra 1918 havde Simmel allerede i 1910 publiceret en artikel kaldet "Zur Metaphysik des Todes" i *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Band I, Heft 2 (Tübingen Universität Press, 1910), 57–70. Artiklen følger kapitlet i *The View of Life* meget tæt, men er dog ikke helt identisk, og kan derfor anses som at være en tidlig udgave eller skitse til "Death and Immortality".
4. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 193–194, A51-52/B75-76.
5. Donald N. Levine, "Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing 'Kant' and 'Goethe' in Simmel's Work", i *Theory, Culture & Society*, 29, 7/8 (2012), 29–33.
6. Georg Simmel, "The Fields of Sociology", i *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, Illinois: Nabu Press, 2011), 21–23.
7. Georg Simmel, *The View of Life* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015), 14–15.
8. Simmel, *The View of Life*, 25.
9. Simmel, *The View of Life*, 13.
10. Simmel, *The View of Life*, 14.
11. Med sine begreber om mere-liv og mere-end-liv tager Simmel udgangspunkt i en syntese af Schopenhauers vilje til liv og Nietzsches vilje til magt, hvilket han gør læseren opmærksom på i følgende citat: "Schopenhauer's "will to life" and Nietzsche's "will to power" doubtless lie in the direction of concrete fulfillment of this idea of life [self-transcendence]; although Schopenhauer feels boundless continuity to be more decisive, Nietzsche places more stress on individuality as circumscribed by form. Perhaps because they understand life's transcendence one-sidedly as volitional, it has escaped them that what is decisive, what constitutes life, is the absolute *unity* of both aspects" (Simmel, *View of Life*, 13).
12. Simmel, *The View of Life*, 14–17.
13. Simmel, *The View of Life*, 25–26.
14. Simmel, *The View of Life*, 25–26.
15. Simmel, *The View of Life*, 37.
16. Georg Simmel, "The Isolated Individual and the Dyad", i *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, Illinois: Nabu Press, 2011), 130–131; Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (Abingdon: Routledge, 2011), 503–504.

17. Georg Simmel, "Fashion", *American Journal of Sociology*, 62, 6, (1957), 543.
18. Simmel, *The View of Life*, 63.
19. Simmel, *The View of Life*, 64.
20. Simmel, *The View of Life*, 64–65.
21. En kritik af argumenter, som sammenblander en ontologisk undersøgelse af døden med en ontisk evidens, rettes af Heidegger i *Væren og Tid*. Heidegger nævner direkte Simmels navn i sine noter, hvilket for mig indikerer, at kritikken formentlig er direkte tiltænkt hans brug af biologisk evidens i et metafysisk argument (Heidegger, *Væren og Tid*, (Aarhus: Forlaget Klim, 2007), 279–281).
22. Simmel, *The View of Life, 65*.
23. Simmel, *The View of Life*, 73–74.
24. Simmel, *The View of Life*, 74.
25. Simmels formålsrettet kultivering af naturens energier trækker åbenlyst på Marxs beskrivelse af arbejdsprocessen som en bevægelse "...for at tilegne sig naturprodukterne i en form, der er tillempet hans egene behov". (Karl Marx, *Kapitalen – Kritik af den Politiske Økonomi 1. Bog 2* (København: Rhodos, 1970), 302–303).
26. Objektiv kultur kan på tysk oversættes til Zivilisation eller Sachkultur og beskriver de mere kollektive, konventionelle og sædvanemæssige aspekter af kulturen, hvilket hos Simmel skal forstås i kontrast til den subjektives kulturs personlige og individuelle indhold.
27. Simmel, *The Philosophy of Money*, 484.
28. Simmel, *The Philosophy of Money*, 484.
29. Simmel, *The View of Life*, 70.
30. Simmel, *The View of Life*, 71.
31. Jeg forstår Simmels beskrivelse af livets tilfældighed som at være nær Heideggers begreb om kastethed, der omhandler, hvordan tilstedeværen fra fødslen tilfældigt er placeret i verdenen og kastet ind i dets i-verden-væren (Heidegger, *Væren og Tid*, 162–163).
32. Simmels transcendentale dødsopfattelse kan kontrasteres med Heiddeggers immanente forståelse, hvor døden er en uoverkommelig mulighed: "Som værenskunnen formår tilstedeværen ikke at passere forbi dødens mulighed. Døden er muligheden af den slette og rette tilstedeværensumulighed" (Heidegger, *Væren og Tid*, 282).
33. Simmel, *The View of Life*, 71.
34. Simmel, *The View of Life*, 71.
35. Simmel, *The Philosophy of Money*, 487.
36. Simmel, *The View of Life*, 71.
37. NPR Staff, "Transcript: Greta Thunberg's Speech At The U.N. Climate Action Summit", *NPR*, 23. September 2019., https://www.npr.org/2019/09/23/763452863/transcript-greta-thunbergs-speech-at-the-u-n-climate-action-summit
38. Karl Marx, *Kapitalen: Kritik af den Politiske Økonomi – 1. Bog 2* (København: Rhodos, 1970), 311–312.

39. Selv om Simmel næppe var særlig socialistisk anlagt, opererer han stadig med en række marxistiske begreber som klasseforskelle, arbejdsfordeling, konsumption, produktionsmidler og fremmedgørelse i forhold til arbejdskraft i sin kritik af modernitetens objektivisering af kulturen og hæmning af subjektiv dannelse (Simmel, *The Philosophy of Money*, 492–495).
40. Simmel, *The View of Life*, 65.
41. Meget lig Rancières begreb om La Police forstår jeg opretholdelsen af de asymmetriske forhold som en fortrængning af den fundamentale lighed og dermed en grundlæggende og kontinuerlig forurettelse (Jacques Rancière, "Introducing Disagreement", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 9 (nr. 3) (2004), 5.

Tilgivelsens generøsitet I: Udlægning og unddragelse

Yannick Svensson

7. maj 2024

At blive forladt sin skyld og sit ansvar kan gennem mange af livets situationer og hændelser være den lettelse, man inderligt længes efter. Man kan i forvejen allerede være bekendt med sin skyld og kan ikke egenhændigt fralægge og forlade sig den. Måske ved man endda, at den faktisk tilhører og tilfalder en selv – men *tilgivelsen*, den andens accept, tolerance, omfavnelse og eftergivenhed, kan lette trykket for en stund. Eller også påkaldes tilgivelsen, fordi skylden eller ansvaret menes at være placeret uretmæssigt. Tilgivelsen er dermed blot den retfærdige *annullering* af en forkert dom; lettelsen er lettelsen over, at tingenes tilstande falder tilbage i sine oprindelige (og berettigede) folder.

¶2 Tilgivelsen kan ydermere være den handlingsmodus, man påtager sig, når det enkelte subjekt (eller en samling af subjekter, f.eks. fællesskaber, stater, institutioner) bliver *bedt om at tilgive* den anden (de andre) som sådan eller tilgive en (ir)reversibel og (u)oprettelig gerning. I disse tilfælde udstrømmer tilgivelsen fra den ene part og tildeles efter varierende kriterier den anden, den bønfaldende, der anerkender en som ophav og kilde til denne tilgivelse. Tilgivelse er reciprokke tilfælde af givning og modtagelse, overdragelse og reception, inddragelse og unddragelse. Det er en sag om "*give and get*", "*give and take*"; give og (mod)tage.

¶3 I tilgivelsens sprog er noget sat på spil mellem mennesker, måske permanent og skæbnesvangert eller måske ligegyldigt og som en lille fodnote i livets kontinuitet. Den virker som en *emancipatorisk akt* og som lindrende middel for skyldfølelsen og samvittigheden.

¶4 Men forståelsen af, *hvad* tilgivelsen er og gør, dens hensigt og måde, dens betydning, kalder på både uddybelse og udfordring, for er den til syvende og sidst afgrænset til *skyldsforladelse*? Et redskab, der rydder forhindringerne og udglatter besværet og konflikterne? Ville de etiske kvaliteter – som er andet og mere end et belejligt redskab for vores egen selvopretholdelse, selvtilfredshed og selvagtelse – ikke forsvinde, hvis tilgivelsen ikke var andet end en palliation for skyldens smertende byrde?

¶5 Hvis vi henvender os til Jacques Derridas senværk, hvor vi finder et dybdegående engagement med tilgivelsen (*pardon*; *forgiveness*), udtrykker disse ovennævnte ordinære og hverdagslige forståelser en *økonomisk udveksling*, der reducerer og betinger tilgivelsen til en praktisk, *transaktionel udbytning*, og som af den grund fører til dens tilintetgørelse.[1] Tilgivelsens dybde risikerer at forsvinde, når den ensidigt forstås i denne udvekslende og reversible spænding: Den får et *formål*, hvis hensyn er at tilgodese parternes udligning, godtgørelse og fjernelse af skyld og ansvar. Ethvert formål vil ifølge Derrida udslette en "ren" forståelse af tilgivelse, fordi en finalitet eller betingelse indføjer den i noget andets tjeneste.[2] At forstå tilgivelse udelukkende i denne udvekslende reciprocitet reducerer det irreducerbare; det hændtes uerstattelighed, som opstår i uigenkaldeligheden af menneskers møder, bliver omgørlig, erstattelig og genstand for gentagelse; hvad der er sket og gjort, kan udlignes med noget *tilsvarende*.

¶6 I denne og i en efterfølgende artikel – *Tilgivelsens generøsitet I* og *II* – skal vi tilgå to udlægninger af tilgivelsen, som tilbyder nogle radikale forståelsesalternativer til de hverdagslige tolkninger: Radikale, fordi den ene udfordrer tilgivelsens *mulighed* som sådan, og fordi den anden *bevarer* skylden og ansvaret *i* tilgivelsen. Dette andet alternativ vil blive behandlet i den efterfølgende artikel.

¶7 I det følgende præsenteres Derridas særegne tolkning, som på sin vis insisterer på *tilgivelsens umulighed*: En betingelsesløs og "ren" tilgivelse, der ikke lader sig inficere af andre hensigter, og som ikke har en grænse for, hvad og til hvilken grad der kan tilgives, kan ifølge Derrida ikke finde fodfæste, dens manifestation udebliver. Men paradoksalt nok så er tilgivelsens umulighed dens første mulighed. Først *i* mødet med den angivelige grænse, *det utilgivelige*, bliver tilgivelsen (*måske*) mulig.[3] Denne artikel vil med udgangspunkt i Derridas tænkning af tilgivelsen rette opmærksomheden mod i) tilgivelsens exceptionelle og kontekstsløse betydning, ii) en adskillelse fra retfærdigheden (tilgivelsen findes hinsides den politiske og offentlige sfære, og derfor står spørgsmålet om retten til tilgivelse ubesvaret hen), iii) om tilgivelsen stadig har et sted at vise sig, og iv) tilgivelsen som en etisk gestus hinsides etik; dens vilkår er at bryde med sin egen (adækvate) mulighed.

Ekstraordinær og uden for økonomisk logik

¶8 DERRIDAS UDLÆGNING AF TILGIVELSEN OG DENS BEGREBSLIGE aporier hæfter sig først og fremmest ved den betydning, som fremgår af den praktiske, samfundsmæssige brug i og af stater, institutioner, folkegrupper og fællesskaber. Nogle gange bruges den som led i en retlig-juridisk proces og andre gange i et samfundskulturelt efterspil og opgør, hvor der efterspørges overdragelse og uddeling af tilgivelse og undskyldelse – særligt for fortidens gerninger og begivenheder.[4] Tilgivelsen udtrykker i dette henseende reciprocitet i og mellem institutioner, stater og fællesskaber ud fra fælles rationaler og vedtagne principper om at give og tage fra og til eksisterende grupper gennem transaktionelle processer. Blandt det særligt problematiske for Derrida ved denne brug og betydning er, at tilgivelsen

ikke forstås særskilt fra domæner såsom forsoning, fortrydelse, amnesti, glemsel, sorg, terapi, retfærdighed og lov.[5]

¶9 I denne slørede forvirring af konceptuelle konnotationer går en betydning af tilgivelsen tabt, som i Derridas udlægning er irreducerbar til disse ovennævnte domæner og begreber. Der er endda *misbrug* på færde, når tilgivelsen underordnes politiske processer, juridiske procedurer og kalkulerende transaktioner.[6] Tilgivelse som middel til et mål, som indfries i en socio-politisk proces, som redskab for andre hensigter, er ifølge Derrida ikke tilgivelse: "A 'finalised' forgiveness is not forgiveness; it is only a political strategy or a psychotherapeutic economy."[7] Dette udsagn hæver tilgivelsens indhold og betydning ud af den ordinære hverdagsforståelse. Og det er muligvis også hensigten, for som Derrida tydeliggør, så *bør* tilgivelsen ikke reduceres til et ordinært fænomen:

¶10 > [E]ach time forgiveness is at the service of a finality, be it noble and spiritual (atonement or redemption, reconciliation, salvation), each time that it aims to re-establish a normality (social, national, political, psychological) by a work of mourning, by some therapy or ecology of memory, then the "forgiveness" is not pure – nor is its concept. Forgiveness is not, it *should not be,* normal, normative, normalising. It *should* remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality.[8]

¶11 Tilgivelsen – og dens begrebslighed (*concept*) – *bør* eller *burde være* ekstraordinær: Som en forstyrrelse, der bryder med det forventelige i proceduren, som en undtagelse, for uforudsigelig til kalkulation, og som derfor unddrager sig at blive brugt til opretholdelse eller *gen*oprettelse af normalitetens folder.

¶12 End ikke betydninger som *anger* eller *bekendelse* er ifølge Derrida tilstrækkelige til at forstå tilgivelsen. Sådanne betydninger, der ofte

sættes i forbindelse med tilgivelsens betydningshorisont, og som med en anderledes inderlighed formår at lægge afstand og være alternativer til førnævnte betydninger som kalkulation, transaktion, jura og procedure, betragtes fortsat hos Derrida som betingelser for tilgivelsen:

¶13 Is it true that for forgiveness to be granted or even only envisaged, it must be asked for and asked for on the basis of confession and regret? In my eyes, this is not a given and might even have to be excluded as the first fault of anyone who grants forgiveness; if I grant forgiveness on condition that the other confess, that the other begin to redeem himself, to transfigure his fault, to dissociate himself from it in order to ask me for forgiveness, then my forgiveness begins to let itself be contaminated by an economy, a calculation that corrupts it.[9]

¶14 Derridas brug af ordet "økonomi" fremstår til tider tvetydig. Den "økonomiske betydningshorisont" anvendes ikke for at indikere én type økonomiske tænkning frem for en anden. Snarere er det et kritisk begreb, der påpeger en *økonomisk struktur* i selve tænkningen. "Økonomi" hos Derrida refererer øjensynligt til betydninger såsom gæld, betingelse, kalkulation (måske kausalitet); en cirkulering, udbytning af goder, en dialektik, reciprocitet (noget-for-noget), som den rene og betingelsesløse tilgivelse er fremmed over for.[10] Den økonomiske logik sikrer, at subjektet ikke forsvinder, selv når det yder en tilsyneladende altruistisk og selvudtømmende handling gennem tilgivelsen, som Derrida f.eks. skriver: "One always takes by giving; I have, in the past, insisted at length on this logic of giving-taking.".[11]

¶15 At tilskrive tilgivelsen betingende logikker som *fortrydelse*, *indrømmelse*, *tilståelse* og en *beden om* (*asking for*) er at betragte den som led i en kalkulerende udbytning: Der skal ske en *soning* i form

af fortrydelse eller indrømmelse, som omdanner, transformerer, transfigurerer den *skyldige* til *ikke-længere-skyldig* eller *angrende skyldig*, før *for*soningens (og derfor tilgivelsens) forløsning kan ske. Men som Derrida påpeger, så indtræffer der et paradoks med spørgsmålet om transformationen, når forudsætningen for tilgivelsen er, at parten, der beder om tilgivelse, transformerer og omdanner sig *væk fra* den, der i første omgang beder om tilgivelsen i selve bønnen derom: Hvis soningen og angeren allerede er indtruffet i denne *beden-om-tilgivelse*, så har selve tilgivelsen ikke længere den samme person at rette sig mod, for personen er ikke den samme som den, der *havde* brug for og bad om tilgivelse. Selve bønnen om tilgivelse initierer en proces, som sætter tilgivelsen ude af spil, til trods for at den skulle initiere den.[12]

¶16 Det bliver udelukkende et spørgsmål om korrekt fremgangsmåde og reciprok udveksling; "Betingelsen for at vi kan tilgive dig, er, at du i det mindste udviser anger" kunne en praktisk maksime lyde. Betingelsen bliver her *retribution*. At *bede om* tilgivelse, der initieres som en anger og *tagen-afstand* (*dissociate*) til sig selv og sin gerning, igangsætter en økonomisering, der allerede (mod)*tager* tilgivelsen til sig, før den gives – eller den gives i denne tagen som en tagen-afstand. Selv den angrende bøn har sit sigte mod en skade, som skal udlignes af den skyldiges transformerende modsvar.

Andet end retfærdighed

¶17 UDLÆGNINGSMÅDEN HOS DERRIDA HAR AFSÆT I ANDETHEDENS ukrænkelighed og begrebernes utilstrækkelighed. Hvis teologien har sin apofatiske, dvs. negative tilgang, så har Derridas udlægning af tilgivelsens begreb den samme: Hver gang vejen slår en bugt, når vi blot endnu en betydning, som tilgivelsen *ikke er*. Det peger i retning af et hinsides, over en tærskel, som vores forståelsesforsøg evindeligt

forsøger at nå, til trods for at vi aldrig når over den.[13] Derrida giver dog fragmenter af klarhed, som gør os i stand til at separere tilgivelsens betydning fra andre termer; hinsides den "transaktionelle, økonomiske forpurring" finder vi en sondring mellem retfærdigheden (herunder juraen, loven, *dommen*) og tilgivelsen:

¶18 > The representatives of the State can judge, but forgiveness has precisely nothing to do with judgment. Or even with the public or political sphere. Even if it were "just", forgiveness would be just of a justice which had nothing to do with judicial justice, with law. There are the courts of justice for that, and these courts never forgive in the strict sense of the word. [...] if anyone has the right to forgive, it is only the victim, and not a tertiary institution.[14]

¶19 Et særkende ved tilgivelsen findes i, at den ikke er en *dom*, den har intet at gøre med den offentlige og politiske sfære. Hvad end disse sfærer ellers måtte dække over, må vi forstå, at det er her, vi finder en tredjepart, en medierende og reducerende institution for (og af) tilgivelsen. Tilgivelsen er ikke forenelig med eller ikke det samme som retfærdighed, lov og dom – ikke fordi den ene er attråværdig og den anden ikke er; dette er for så vidt ikke en kritik af retfærdighedens domæne, men tilgivelsen er ikke underordnet dens horisont. Som Derrida i ovenstående citat påpeger, så har selv en "retfærdig" tilgivelse ikke noget med juridisk retfærdighed at gøre; modsat retfærdigheden har tilgivelsen ingen målestok at operere ud fra. Tilgivelsen må forstås særskilt, for *jeg kan dømme retfærdigt uden at tilgive, og jeg kan blive tilgivet og til trods herfor stadig blive dømt retfærdigt.*[15]

¶20 Som følge af adskillelsen mellem tilgivelse og retfærdighed fremhæver Derrida to væsentlige forhold, som vedrører, (1) *hvem* eller *hvad* der har *magten* eller *retten* til at tilgive: Hvis der sker en udvanding af tilgivelsens begreb, når den forvirres med betingende betyd-

ninger og associationer, så ligger dens betydning også uden for staters, nationers og fællesskabers magt at betvinge. Men hos hvem tilfalder det så at tilgive? Hvem har magten til at give den, og hvem har retten til at bede om den, hvis den allerede har forladt disse riger? (2) Det andet forhold spørger, om man kan adskille *den handlende* part fra *handlingen*:

¶21 > Who forgives or who asks whom for forgiveness, at what moment? Who has the right or the power to do this, "who [to] whom?" And what does the "who" signify here? [...] More than once we will be faced with the effects of a preliminary question, prior to this one, which is the question "who" or "what"? Does one forgive *someone* for a wrong committed, for example a perjury [...] or does one forgive someone something, someone who, in whatever way, can never totally be confused with the wrongdoing and the moment of the past wrongdoing, nor with the past in general.[16]

¶22 Spørgsmålet om hvem eller hvad der kan tilgive, må vi forstå i lyset af Derridas påstand om, at tilgivelsen kun findes hinsides den offentlige og politiske sfære. Uanset hvem eller hvad, der kunne hævdes at besidde "retten" til at give og modtage tilgivelse, har vi under alle omstændigheder forladt retfærdighedens og lovens rige. Overhovedet at tale om *retten til* tilgivelse bruger allerede et sprog, hvori den, ifølge Derrida, ikke hører hjemme. Det at spørge til besiddelsen af ret og magt handler ikke om at blotlægge en indifferent eller desinteresseret position, som kan sikre "retfærdige" principper for tilgivelse såsom at "tilgivelse forudsætter bekendelse af skyld og en villighed til at udbedre skaden" – dette vil blot tilskrive tilgivelsen betingelser.

¶23 Distinktionen mellem den handlende og handlingen vil for altid synliggøre risikoen ved reduktioner, der er for radikale. Der kan være sund fornuft i ikke at reducere personen til ren handling ene og ale-

ne, så der i stedet kan søges en forståelse af "den hele person". Men er selve handlingen da drænet for mening? Hvis det var tilfældet, hvorfor skulle man så overhovedet tilgive? Personen ville ikke *kunne gøre noget* af interesse for tilgivelsen, for tilgivelse ville da ikke beskæftige sig med gerninger. Men kan det blotte faktum *at være en person* alene være grund nok til tilgivelsen? Er gerningen ikke en af årsagerne til, at der bedes om tilgivelse? Hvordan skal sammenhængen (eller adskillelsen) mellem gerningen og personen forstås?

¶24 Disse spørgsmål er ligesom en konstant indvending, der bestandigt unddrager sig entydige svar.[17] De er, hvad Derrida kalder aporier og afgrunde, der udgør den *grundløse grund*, hvorpå vi må stå, når vi beskæftiger os med tilgivelsens betydning.[18] De besætter vores opmærksomhed. Forsøgene på at tilnærme en tydning bliver farvet af disse blindgyder. Der loves ikke svar, som kan klarlægge tilgivelsen. Det er en afvæbning, for vi må sande, at svarene er utilstrækkelige. Det er umuligt at nå til bunds i, for vi er hverken blevet klogere på, hvem eller hvad, der kan tilgive, eller hvad eller hvem, der kan tilgives. Og dette er formodentligt spørgsmålenes funktion; de viser, at tilgivelsen ikke kan adresseres fyldestgørende.

Ansigt-til-ansigt uden tredjepart

¶25 I CENTRUM FOR DERRIDA ER SPØRGSMÅLET, OM TILGIVELSEN har *et sted at være* hinsides hverdagens jura, lov og ret – uagtet om nogen har ret eller magt til tilgivelse, eller om det, der tilgives, er personen eller handlingen. Er der et sted uden for den offentlige og politiske sfære, hvor det fortsat er meningsfuldt at tale om tilgivelsens tilsynekomst, eller går den til grunde her? Derrida fremhæver, at mødet mellem to personer, ansigt til ansigt, muligvis har forudsætningerne til at bevare tilgivelsens manifestation:

¶26 [I]t seems to us that forgiveness can only be asked or granted "one to one," face to face, so to speak, between the one who has committed the irreparable or irreversible wrong and he or she who has suffered it and who is alone in being able to hear the request for forgiveness, to grant or refuse it. This solitude of two, in the scene of forgiveness, would seem to deprive any forgiveness of sense or authenticity that was asked for collectively in the name of a community, a Church, an institution, a profession, a group of anonymous victims, sometimes deaf, or their representatives, descendants, or survivors. In the same way, this singular, even quasi-secret solitude of forgiveness would turn forgiveness into an experience outside or heterogeneous to the rule of law, of punishment or penalty, of the public institution, of judiciary calculations, and so forth. As Vladimir Jankélévitch pointedly reminds us in *Le Pardon*, forgiveness of a sin defies penal logic.[19]

¶27 Denne solitære, singulære og kvasi-hemmelige tosomhed kan muligvis bevare et sted til den rene tilgivelse. Heri findes måske en erfaring af tilgivelsen, der formår at være heterogen til den juridiske og transaktionelle udbytning. Dette møde kan måske rumme den skyldiges irreversible gerning og den lidendes mulighed for tilgivelse heraf uden et økonomiserende eller kalkulerende tema. Dette hemmelige rum vil dog ikke vedrøre forbrødring, overenskomst eller sigte mod symmetri parterne imellem. Reciprok straffelogik er fremmed i denne tosomhed. Ansigt til ansigt har to personer (måske) potentialet til at *bryde* med hverdagsforståelsen af en betinget tilgivelse, hvilket Derrida andetsteds eftersøger: "I wonder if a rupture of this reciprocity or this symmetry, if the very dissociation between forgiveness asked for and forgiveness granted, were not the de rigueur for all forgiveness worthy of its name.".[20] At lytte gæstfrit og uden krav til den fremmedes bøn uden at vide, hvad denne rummer, at bevidne den fremmede som andet end en trussel eller kilde til fortjeneste,

et blottet "Her er jeg!", som en, der ikke udfordrer min egen gælds- og skyldsfrihed, er en attestering for tilgivelsens mulige rum.

¶28 Men egnetheden af dette møde ansigt til ansigt som et sted for ren tilgivelse er kortlivet: Derrida påpeger, at man meget vel kan tilnærme sig en tilgivelse fri fra retfærdighedens, reciprocitetens og symmetriens socio-politiske medierende orden og dermed nærme sig en "uspoleret tilgivelse" i mødet ansigt til ansigt, men det betyder ikke, at sproget som medierende tredjepart ikke allerede har indfundet sig i mødet, og som dermed indskriver andre hensigter i tilgivelsen, såsom amnesti, forsoning og oprejsning.[21]

¶29 End ikke i de skrøbeligste øjeblikke mellem to mennesker, hvor oprigtighed, inderlighed og afvæbning fylder afstanden imellem dem, kan tilgivelsen se sig fri for forviklinger i andre betydningshorisonter – forvirret og forstyrret af noget tredje. Den skrøbelige gæstfrihed mellem to enkeltpersoner er allerede sat på spil i sproget. Selv mellem to kan en tredjepart indfinde sig, som genopretter den transaktionelle dynamik (at bede om og at skænke tilgivelse). Denne gensidighed kunne menes at være den positive side af den ordinære tilgivelse, en symmetrisk og reciprok interdependens. Men den reducerer den rene tilgivelse, som gøres til en petitesse, den er "blot" en igangsættelse af en rensende virkning:

¶30 > As soon as the victim "understands" the criminal, as soon as she exchanges, speaks, agrees with him, the scene of reconciliation has commenced, and with it this ordinary forgiveness which is anything but forgiveness. Even if I say "I do not forgive you" to someone who asks my forgiveness, but whom I understand and who understands me, then a process of reconciliation has begun; the third has intervened. Yet, this is the end of pure forgiveness.[22]

¶31 Den gensidige forståelse, et fælles tredje, tjener til genoprettelse af normaliteten; den forklarer årsagerne til hændelserne og berettiger en forsoningsakt og en terapeutisk helingsproces. Det er forsoningen og udligningen, der sigtes efter i den ordinære tilgivelse. Ansvaret er blot til låns, en gæld, indtil den rette at afdrage til viser sig. I disse hverdagslige situationer går tilgivelsen ikke ud over sig selv, den er ikke selvudtømmende, men søger tværtimod, at begge parter kan gå derfra med et afkast. En tredje har allerede indfundet sig mellem de to personer, der giver kriterier for mere eller mindre vellykket forsoning, renselse og retfærdighed.

Etik hinsides etik – det etiske er ikke etisk nok

¶32 VI EFTERLADES MED DET NAGENDE SPØRGSMÅL, OM TILGIVELSE overhovedet kan adresseres? Kan tilgivelsen vikles fri og holdes "ren"? Spændes buen for meget? Kræves der for meget af tilgivelsen? En udlægning af dens betydningshorisont, der ikke bliver kontamineret af andre eller ydre forståelser, er en radikal – for ikke at sige en umulig – bestræbelse. Det er en *overdrivelse* af dens betydning; vi er, som man siger, ude på et overdrev. Og det er netop, hvad Derrida kalder "hyperbolsk etik" eller en "etik hinsides etik".[23] Disse betegnelser udtrykker den spænding, man som forstående befinder sig i, mellem en *ideel, betingelsesløs og ren* forståelse af tilgivelsen og en *praktisk-empirisk* og *ordinær* forståelse af tilgivelsen.[24] Den er hyperbolsk og sigter hinsides "etikken", fordi det ikke er nok, at tilgivelsen kun tilgiver det tilgivelige: "To forgive the forgivable (*pardonable*), the venial, the excusable, what one can always forgive, is not to forgive".[25] Den rene tilgivelse må rumme kapaciteten til at bryde med denne logik, hvis den ikke skal gå til grunde. Den radikale udlægning låser ikke betydningen fast; den insisterer på tilgivelsens

hyperbolske "galskab" og ikke fastlagte bestemmelse. Det overdrevne moment, det, at den rene tilgivelse er en etisk gestus hinsides etikken, udtrykkes i den paradoksale forståelse, at det ikke er nok, at den er i overensstemmelse med sig selv – *den skal gå ud over sig selv* og dermed ud over muligheden for dens egen forståelighed og begrebslighed.[26] Derrida påpeger endda, at denne hyperbolske tænkning af tilgivelsen påbegynder en opløsning af håndterlige kategorier og åbner "a virtual power of implosion or auto-deconstruction, a power of the impossible – that will require of us once again the force to re-think the meaning of the possibility of the impossible or the im-possibility of the possible."[27] Og konkretiseringen af denne radikalitet fremstiller Derrida netop ved at forstå tilgivelsen uden betingelser for, hvad der er muligt:

¶33 > [T]here is in forgiveness, in the very meaning of forgiveness a force, a desire, an impetus, a movement, an appeal (call it what you will) that demands that forgiveness be granted, if it can be, even to someone who does not ask for it, who does not repent or confess or improve or redeem himself, beyond, consequently, an entire identificatory, spiritual, whether sublime or not, economy, beyond all expiation even.[28]

¶34 Præmisserne for en ren tilgivelse er dens egne og tilhører ingen, den er i ingens besiddelse. Intet ydre kan påtvinge tilgivelsen krav, for i den findes en appel, som *vil* tilgive uagtet omstændighederne. Men dette absolut selvudtømmende eller altfavnende moment vækker omgående tvivl, netop fordi denne forståelse af tilgivelse er ubegribelig, en konfrontation af forståeligheden og en udfordring af det mulige. Kan det betyde, at den rene tilgivelse må betragtes som en regulativ, men dermed også uopnåelig idé? Afficerende og attråværdig, men aldrig fuldbragt? Manifesterer *skylden* f.eks. ikke netop altid den økonomiske logik? Kan den erfares og tales om uden den-

ne betydningsdimension? Vil den ikke for altid vække spørgsmålet om, hvem der skylder hvad til hvem? Derrida medgiver da også, at "erfaring" er et krænkende (*abusive*) begreb, fordi tilgivelsen, hvis den udfolder sig på tærsklen til det mulige, aldrig præsenterer sig selv for den erfarende bevidsthed som sådan.[29]

¶35 Hvis ikke tilgivelse kan have en fastlagt betydning, er ethvert forståelsesforsøg allerede forgæves. Opgivelsen kan derfor også langsomt indfinde sig, men det er ikke Derridas pointe. Det er snarere selve den aporiske paradoksalitet: Den rene tilgivelses radikalitet udtrykker en umulighed, men denne må ikke forveksles med et *forbud* mod et engagement med den:

¶36 > In order for there to be forgiveness, must one not on the contrary forgive both the fault and the guilt *as such*, where the one and the other remain as irreversible as the evil, as evil itself, and being capable of repeating itself, unforgivably, without transformation, without amelioration, without repentance or promise? Must one not maintain that an act of forgiveness worthy of its name, if there ever is such a thing, must forgive the unforgivable, and without condition?[30]

¶37 Snarere end at opgive over for denne uafklarlige henvendelse tænker Derrida *i* og *med* den. *At kunne gøre det umulige* er en ubetinget tilgivelses inderlighed, dens grundløse grund, der, netop fordi enhver finalitet leder til dens undergang, afvikler sig selv, umuliggør sig selv, og som samtidig giver den en hensigt – giver den noget at tilgive. Tilgivelsens paradoksale forfatning umuliggør og muliggør den på en og samme tid. *Det utilgivelige* er den første (ikke-)grund og (u)berettigelse for tilgivelsen. Tilgivelsen må på paradoksal vis forstås ud fra en betydningshorisont, der umuliggør den; hvor den bryder den økonomiske cirkulation og reciprocitet, og hvor *intet kommer retur*, når den gives. Den betingelsesløse og hyperbolske tilgivel-

se tilgiver det utilgivelige; den tilgiver det eller den, der uforbederligt bliver ved med at gentage sig selv utilgiveligt. En utrættelig vedblivende overrækkelse uden udsigt til forandring.

¶38 Hvis tilgivelsen kun havde det tilgivelige at rette sig mod, hvilken grund var der da for tilgivelsen? Hvis tilgivelsen udelukkende befandt sig inden for det tilgiveliges horisont, var der så brug for den? At bede om tilgivelse ville være nytteløst, fordi det, man bad om, allerede var tilgiveligt. En tilgivelse, der befandt sig i adækvat overensstemmelse med sig selv, ville i samme moment blive ruineret. Den ville miste sin kraft og betydning (hvad end den måtte være), hvis den altid kun angik det tilgivelige. Men konfronteret med det utilgivelige vækkes den rene tilgivelse. Den giver, ikke fordi alt er tilgiveligt, men fordi den bryder frem og i trods *vil* tilgive selv det umulige. Det mulige (det tilgivelige) bliver umuligt og det umulige (det utilgivelige) bliver muligt: Kun det utilgivelige kan tilgives. Men, som Derrida understreger, hvis tilgivelsen skal manifestere sig, hvis den skal *ankomme* og *ske*, hvis den skal have en konkret effekt, må den engagere sig med den ordinære, hverdagslige og praktiske-empiriske tilgivelse og alle dens betingelser: Den betingelsesløse tilgivelse og den ordinære, betingede tilgivelse er, trods deres heterogenitet og uforenelighed, ifølge Derrida *uadskillelige*, så længe man ikke glemmer, at al tilgivelse henviser til en ubetinget tilgivelse.[31]

Noter

1. Richard Kearney (moderator), "On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida", i *Questioning God*, red. John D. Caputo, Michael Scanlon, and Mark Dolley (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 53; se også Jacques Derrida "To Forgive – The Unforgivable and the Imprescriptible", i *Questioning God*, 45 f. og Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London and New York: Routledge, 2001), 34 f. & 37 f.

2. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 31 f., 34 f. & 50. Denne "renhed" henviser ikke entydigt til en idealisme eller til en vurdering af kvaliteter i dens praktiske tilfælde og manifestationer. Hos Derrida vedrører renheden en begrebsmæssig sondring; den er ren, for så vidt den ikke forvirres med tilstødende begreber såsom forsoning, frelse, anger, undskyldning, amnesti, terapi, "erindringsrenselse", glemsel, sorg m.m.
3. Derrida, *To Forgive,* 30; Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness,* 32 f.
4. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 28: Derrida taler endda om en *erindringens universelle uopsættelighed*: "The proliferation of scenes of repentance, or of asking 'forgiveness', signifies, no doubt, a *universal urgency* of memory: It is *necessary* to turn toward the past; and it is *necessary* to take this act of memory, of self-accusation, of 'repentance', of appearance [*comparution*] at the same time beyond the juridical instance, or that of the Nation-State.", 28.
5. Derrida, *To Forgive,* 24 f., 29 & 45 f.; Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 27 ff., 39, 43, 45 & 50.
6. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness,* 39.
7. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness,* 50.
8. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 31 f.
9. Derrida, *To Forgive*, p. 45 f.
10. For en kort passage, hvor Derrida giver en tentativ definition på sin forståelse af økonomi, se *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), s. 6 f.
11. Derrida, *To Forgive,* 22.
12. Derrida, *To Forgive*, 45 f.; Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 34 f. og 38 f.
13. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 33, 45 f., 53: Derrida sammenligner tilgivelsens status med den, en absolut monark har, og som gør vedkommende i stand til at stå uden for lovens rammer samtidig med, at det er denne monarks suverænitet, der muliggør loven; en "Right [*droit*] beyond the law [*droit*]", 46. Den ubetingede og rene tilgivelse muliggør de praktiske varianter, men kan ikke selv reduceres dertil, som Derrida skriver: "As is always the case, the transcendental principle [*f.eks. den rene tilgivelse*] of a system doesn't belong to the system. It is as foreign to it as an exception.", 46.
14. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 43 f.
15. Giorgio Agamben har i sit værk *Resterne fra Auschwitz – Arkivet og Vidnet* (København: Billedkunstskolernes Forlag, 2012) en næsten identisk pointe. I sin udlægning af bl.a. Primo Levis beretninger fremhæver Agamben forvirringen mellem juridiske kategorier på den ene side og etiske og moralske kategorier på den anden, hvor spørgsmål om skyld og uskyld, ansvar, dom, frikendelse (og tilgivelse (*pardon*) i den engelske oversættelse) ofte bliver kontamineret af juridiske logikker. Se f.eks. side 10.
16. Derrida, *To Forgive*, 24
17. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 38.

18. Derrida, *To Forgive*, 22, 24.
19. Derrida, *To Forgive*, 25. I *To Forgive* udfolder Derrida delvist sine perspektiver på baggrund af omfattende læsninger og diskussioner af Vladimir Jankélévitchs tænkning om tilgivelsen. Dele af Jankélévitchs tænkning er derfor at spore i Derridas, f.eks. idéen om en såkaldt "hyperbolsk etik".
20. Derrida, *To Forgive*, 27.
21. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 42.
22. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness,* 49.
23. Derrida, *To Forgive*, 28 f. & 45; Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 35 f., 39 & 51.
24. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 51; Derrida, *To Forgive*, 29 & 45.
25. Derrida, *To Forgive*, 30.
26. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness,* 39 & 45; Derrida, *To Forgive*, 28 & 42.
27. Derrida, *To Forgive,* 29 f.
28. Derrida, *To Forgive*, 28.
29. Derrida, *To Forgive*, 22.
30. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 39.
31. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness,* 44 f.

Tilgivelsens generøsitet II: Affirmation og stumhed

Yannick Svensson

10. maj 2024

I det følgende er hovedærindet at videreføre indsigterne fra Jacques Derridas tolkning af tilgivelsen, sådan som de blev præsenteret i "*Tilgivelsens generøsitet I*", for at nå frem til en uddybelse af dens paradoksale karakter. Derridas påstand er, at en ren og ubetinget tilgivelse skal forstås som *tilgivelse af det utilgivelige*. Hvis tilgivelsen kun tilgav det tilgivelige, ville der, ifølge Derrida, ingen grund være til at tilgive i første omgang. Den betingelsesløse tilgivelse, forstået særskilt og uden sammenblanding med andre betydningshorisonter såsom retfærdighed, reciprocitet og transaktionel udbytning, hviler derfor på en paradoksal grund: Dens umulighed (det utilgivelige) er dens mulighed. Når dette er dens basis, må vi nu spørge, hvordan denne "umulighed" kan udtrykkes.

¶2 Vi skal i denne artikel se, hvordan en betingelsesløs tilgivelse, på baggrund af Derridas udlægning, ender med at gøre det modsatte af det, der bedes om: Der bedes om *forladelse og frisættelse af skyld og ansvar*, men mod forventning bliver det overrakt, bekræftet, *givet til*. En betingelsesløs tilgivelse *tager* intet *fra* personen, men lægger desto mere til.

¶3 I de følgende afsnit er hensigten at vise, at tilgivelsen er udtryk for ansvarets og skyldens indtræden, og ikke en proces, der indvarsler deres forsvinden. Den bekræfter uopretteligheden og beder om at stå ved ansvaret og udstå det. Samtidig tydeliggøres det forhold, at tilgivelsen vedrører en gestus, der vil *gå ud over sig selv*; at tilgivelsen kun kan forstås i sin egen umulighed, betyder ikke nødvendigvis, at den er en illusion eller et fatamorgana, men *at den vil gøre selv det umulige*.

¶4 Dette vil lede til en overvejelse af to konsekvenser, som følger af sådan en radikal fortolkning af tilgivelsen: (1) Afgivelsen af et vidnesbyrd, at dele denne *til-givende* affirmation med andre, bliver tilsvarende umulig uden en fælles horisont; det bliver umuligt at *bekræfte* tilgivelsen som bekræftelsen af skyld og ansvar. (2) Håbet slukkes dog ikke, blot fordi man i stumhed ikke kan dele og bevise sådan en ubetinget tilgivelse; ligesom tilgivelsen skal også håbet forstås på baggrund af sin egen umulighed – *det håbløse*.

Det utilgiveliges uhåndterlighed

¶5 TILGIVELSENS BEGREB ER STADIG EN GÅDE. DEN UNDDRAGER sig entydighed. Derrida vender i sine tekster konsekvent tilbage til forbeholdet "hvis noget sådant gives" (*if there is such a thing*) i udlægningen af den rene tilgivelse. Hyppigheden af denne sætning afslører en varsomhed: At tænke tilgivelsen til dens umulige ekstremitet, til dens maksimum, uden at indvarsle en destruktion, kræver en omsorg, som afføder nye spørgsmål. Og særligt to sæt spørgsmål trænger sig på:

1) Hvilken konsekvens har omvendelsen af tilgivelsens horisont? Bliver alt utilgiveligt tilgiveligt? Da vil intet have ændret sig, for vi vil atter befinde os i immanensen af det tilgiveliges mulighedshorisont (selv det utilgivelige er tilgiveligt).
2) Findes der noget utilgiveligt og hvad er det i så fald? Hvilke kriterier afgør det? Udmunder spektret af gerninger, der går fra meget let tilgiveligt til meget svært tilgiveligt, i den radikale ende med det utilgivelige? Hvor er transgressionen fra tilgiveligt til utilgiveligt?

¶6 Omend tilgivelsens begreb fortsat er sløret, kan dens faktiske manifestationer, den kendsgerning, *at* der tilgives, ikke afvises, og det er heller ikke hensigten at så tvivl om netop det. Hverdagen er i en vis

forstand uberørt af denne spørgen efter tilgivelsens betydning. Lige så vel som det må medgives, at tilgivelse finder sted, så ser man også det utilgivelige bryde frem – uden klare kriterier for, hvad der gælder som utilgiveligt, og også uden at alt utilgiveligt bliver tilgiveligt. Hvad der er tilgiveligt i en persons øjne, er utilgiveligt i en andens. Det utilgivelige bestemmes heller ikke altid af den, der bliver bedt om at tilgive: Nogle gange vil den tilgivende være fuldt ud beredt på at tilgive uden en forudgående bøn herom, men den anden kan nægte at lade sig tilgive – enten fordi den anden ikke mener, at tilgivelsen hører hjemme i dette tilfælde, eller fordi personen ikke føler sig fortjent til den.

¶7 Ansatsen til disse spørgsmål og refleksioner opstår først, når man, som Derrida påpeger, indrømmer det utilgivelige – at det faktisk findes, og at det er det eneste at tilgive.[1] Det siger dog stadig ikke meget om, *hvad* tilgivelsen tilgiver, og *hvordan* tilgivelsen tilgiver dette. Forudsætningen har dog ændret sig, for det handler ikke længere om præmisser eller betingelser for det tilgivelige, dvs. om korrekte grænser, indenfor hvilke tilgivelsen hører hjemme. Snarere vækkes den, ifølge Derrida, i ukendt land:

¶8 > There is only forgiveness, if there is such a thing, of the un-forgivable. Thus forgiveness, if it is possible, if there is such a thing, is not possible, it does not exist as possible, it only exists by exempting itself from the law of the possible, by impossibilizing itself, so to speak, and in the infinite endurance of the im-possible as impossible [...].[2]

¶9 Konfronteret med sin egen umulighed forsøger tilgivelsen *at holde ud*. At stå ved sit moment og sin gale besættelse. Den rummer et umuligt imperativ i sig, som ikke umiddelbart kommer til syne – eller som kun kommer til syne som usynligt. For når man tilgiver det utilgivelige, hvis det kan lade sig gøre, har man så muliggjort og fuld-

bragt tilgivelsen og dens manifestation absolut, eller har man ført den til dens endeligt ved at lade den blive opslugt af sin modsætning? Det handler om at blive i denne spænding, denne dirren på tærsklen. Disse spørgsmål er den forstyrrelse og afbrydelse af normaliteten og kontinuiteten, som tilgivelsen medtager i sin ankomst, for ifølge Derrida undtager den sig selv fra det muliges love. Den viser sine udholdende forsøg konfronteret med det uoverstigelige, dens skrøbelighed på horisontens rand. Tilgivelsen tilgiver ikke for at gøre det utilgivelige tilgiveligt, men fordi den kalder på at tilgive betingelsesløst.

¶10 I stedet for den snævre spekulation om, hvorvidt dette eller hint er tilgiveligt eller utilgiveligt, lærer Derridas udlægning os, at det i langt højere grad er et spørgsmål om at orientere sig mod den konceptuelle basis. At dens begrebslighed kun vil blive fattig af en fastholdelse i en økonomisk, reciprok logik. Kun dens adækvate overensstemmelse med sig selv vil berøve tilgivelsens mening og betydning mere end at hævde, at dens basis skal tænkes på baggrund af dens umulighed. Nonkontradiktionen vil ødelægge tilgivelsen: Det giver – og *den giver* – ingen mening, hvis vi fastholder påstanden om, at det, tilgivelsen *kan* og *skal* tilgive, er det tilgivelige. Opløsningen af den begrebslige basis ville ydermere fortsætte, hvis dens betydning signalerede en annullering, for da forudsættes det, at man allerede forinden har vedkendt det hændtes betydning. Inden annulleringen af det hændte og dets effekt kræves en indrømmelse af det hændte, *at* det skete.

¶11 Denne (u)begrebslighed gør naturligvis tilgivelsen yderst svær at operationalisere og alt andet end pragmatisk, men denne fortvivlende dobbelthed er et udtryk for dens dybde, der er for uhåndterlig til at beherske som redskab.

At gøre det gjorte ugjort og umuliggørelsen af sig selv

¶12 DENNE DOBBELTHED ANSER DERRIDA SOM EN SPÆNDING, DER er akkumuleret i den abrahamitiske tradition og kulturarv: Den både bekræfter og modsiger idéen om en ren, betingelsesløs tilgivelse. I den findes både udtryk for en ubegrænset tilgivelse og for en økonomisk, transaktionel og praktisk tilgivelse.[3]

¶13 På den ene side er der tale om en økonomisering gennem bodens sakramente, aflad og eftergivelse af synd, hvor man gør sig fortjent til sin løn og absolution gennem f.eks. bønnens angrende og tilstående kraft. Markus- og Matthæusevangeliet giver endda utvetydigt svar på, at det eneste utilgivelige er bespottelse af Helligånden eller Ånden.[4] På den anden side – og endda i de samme evangelier – finder vi forkyndelser og beretninger om Kristus' gerninger, der giver indtryk af en anden betydning: F.eks. sidder Jesus til bords med toldere og syndere, hvor hans forklaring til de skriftkloge lyder: "De raske har ikke brug for læge, det har de syge. Jeg er ikke kommet for at kalde retfærdige, men syndere."[5] Dette kan tydes på en måde, så tilgivelsen fremstår desto mere fuldkommen og mere betingelsesløs; det er ikke de allerede tilgivne og det tilgivelige som sådan, tilgivelsen retter sig imod, men de endnu-ikke-tilgivne og det *u-tilgivelige*.

¶14 Tilgivelsens sprog er i denne tradition fyldt med kriterier for dens praktiske mulighedsrum, men her udsiges også forståelser, som en dødelig svært kan betvinge, hvor tilgivelsen er en frelse og en venten på en frelse; en Nåde, Højde eller Herlighed.

¶15 I dagligdagen bruges tilgivelsen uden nødvendigvis at referere til en særlig form for længsel, forventning eller forhåbning om frelse, men som vi har set, så syner motivet om en forvandling, transformation og endda genfødsel gennem tilgivelsen fortsat i horisonten. En lille nåde fra de andre eller den anden person. Den, man var, er man

ikke længere; det, man gjorde, er ugjort, ophævet, og gennem bønnen gøres der bod over for den anden.

¶16 Vi har imidlertid at gøre med en udlægning af tilgivelsen, der hverken antyder en forvandling, en venten på den yderste dag eller en kalkulerende økonomisering af det mellemmenneskelige liv. Et alternativ, hvor tilgivelsen ikke handler om annullering og godtgørelse, og hvor dens løfte ikke lover at kunne gøre det gjorte ugjort.[6] For hvis tilgivelsen først vækkes i det utilgiveliges horisont, i fremmed land, hvis den først gøres mulig i sin egen umulighed, som Derrida har påpeget, udtrykker den ikke en frisættelse af skyld, endsige en omgørelse eller ophævelse af det hændte. En hyperbolsk tilgivelse, en etik hinsides etikken, der vil gøre det umulige, tilgive det utilgivelige, frembryder først, når den gør det, som modsvarer ethvert forsøg på at bestemme dens hensigt, når den konfronterer sin egen forudsigelighed.

¶17 At tilgive det utilgivelige som sådan manifesterer, hvad Derrida kalder tilgivelsens egen *umuliggørelse* af sig selv.[7] Og hvad er en større umuliggørelse af tilgivelsen end ikke at annullere skylden og gerningens virkning? Umuliggørelsen af sig selv er at bekræfte det hændte *som* hændt, at *til-give* og overdrage det utilgivelige et rum og en plads.

¶18 Det mest utilgivelige, som tilgivelsen kunne gøre, er at rive sig fri fra forventningen om sin frisættende kapacitet. Den uforsonlige og paradoksale betydning er en omvendelse af forventningen til, hvad tilgivelsen gør: Den løslader, aflader, frisætter ikke, den *fastholder* og *bekræfter*. En tilgivelse, der ikke absolverer, ikke annullerer det hændte, har kun affirmationen tilbage. Tilgivelsen af personen og dennes gerning, som ikke signalerer en annullering, kan kun bekræfte det hændtes kendsgerning: *At* det skete, *at* det blev gjort. Hvis tilgivelsens funktion er afgrænset til *absolution* af skyld, ansvar eller

samvittighed, kræver det evnen til at annullere det hændte eller dets effekt. Set i dette lys er modspørgsmålet, om det er kontroversielt at anfægte, at dette skulle være tilgivelsens eneste indhold. Er det ikke snarere en provokation, hvis det at gøre det gjorte ugjort var tilgivelsens essens? At gøre det gjorte ugjort synes paradoksalt nok at være en umulighed af en helt anden orden end tilgivelsen som umuliggørelsen af sig selv eller som affirmation og fastholdelse, fordi man da insisterer på at gå op imod det hændtes uigenkaldelighed, fænomenets *fait accompli*. Til trods for det utrolige ved Derridas udlægning (utroligt, fordi tilgivelsens term i dette henseende ikke er adækvat), er den praktiske, hverdagslige tilgivelse, som handler om at gøre det gjorte ugjort, et mirakel af en langt højere utrolighed, der måske kun frembryder hinsides de dødeliges horisont.

¶19 Den tyngende konsekvens af den rene tilgivelses forfatning er, som Derrida netop udtaler, at den skal være i stand til at "forgive both the fault and the guilt *as such*, where the one and the other remain as irreversible as the evil, as evil itself, and being capable of repeating itself, unforgivably, without transformation, without amelioration, without repentance or promise?".[8] Med andre ord at tilgive både gerningen og skylden som sådan, samtidig med at begge forbliver irreversible, *uomgørlige*. Det betyder ikke at gøre det gjorte ugjort, anger eller et løfte om forbedring. At blive tilgivet er affirmationens første ord; at blive tilgivet uden at jeg af den grund bliver løsnet fra de gerninger, jeg bliver tilgivet for. Jeg er derimod til-givet denne byrde uigenkaldeligt og uopretteligt.

Affirmation – undskyldning og forsvar

¶20 DET ER EN RADIKAL EKSTREMITET AT TRÆDE IND I, OG MÅSKE brister tilgivelsens hyperbolske betydning her. Destruktionen kan virke skræmmende nær, men hverdagens eksempler kan måske mild-

ne de foruroligende anelser: Lad os forestille os, at der opstår en misforståelse mellem to personer. Den ene troede måske, at de skulle mødes på gadehjørnet klokken syv, mens den anden troede, det var klokken halv otte. Der kan være mange grunde til denne misforståelse, og hvis man ville, kunne man med lethed opspore øjeblikket for misforståelsen – og dermed også finde frem til hvem, der tog fejl af det aftalte. Men som det ofte også sker, så forløber det ikke nødvendigvis sådan. Det, der følger, handler på intet tidspunkt om at *udpege den anden*. Tværtimod. Den forsinkede part undskylder gentagende, hvortil den anden svarer "Nej, det er mig, der undskylder! Jeg var ikke tydelig nok, da vi aftalte det." Snarere end at placere ansvaret og skylden derude, på den anden, på det ydre og omkringliggende, er det inderligheden, der viser sig. Relationen forrådes ikke og forvandles aldrig til en retsproces, der er besat af bevisbyrden. Der kan nærmest opstå uenighed, fordi begge parters beredthed insisterer på at tage skylden på sig: "Det er ikke dig, det er mig!" Undskyldningen handler for begge ikke om at gøre det gjorte ugjort eller at fornægte skylden. Begge undskylder over for hinanden for at stå ved det hændte. De bevæger sig under byrden, de befinder sig begge *under-skylden*, under dens byrde, og *udstår den*.

¶21 Tilgivelsen er her ikke en (bort)forklaring af gerningen, som om det kunne slette det hændte – under forudsætning af, at undskyldningen er beslægtet med tilgivelsen. Den er ikke et forsvar, ikke en apologi. Der findes mellem de to personer ingen forsvarstale, der kan løse misforståelsen, den er allerede sket. Der er intet at bevise, for ethvert bevis vil blot vidne om deres villighed til at stå ved ansvaret: "Det er mig! Hellere mig end dig! Lad mig bære byrden!" Tilgivelsen, undskyldningen, er forsvarsløs, fordi den udsiger et "Her er jeg!", der stiller sig til rådighed. Den er en blottet indrømmelse, der bekræfter, *at det skete*. Hvis det tilgivelige handler om at befries for

skyld, må det utilgivelige handle om at stå ved den, at tage ansvaret og skyldens byrde på sig, at bære den i beklagende jammer. Der er ikke fortrøstning i tilgivelsen, kun trøstesløshed; der er ingen hvile eller amnesti at finde, idet den tilgivende eller den tilgivne konfronteres med byrden.

¶22 Ønsket om at kunne slette gerninger er det ensomme subjekts fornægtelse af sin afmagt. Den gensidige symmetri, som loves gennem frisættelsen af skyld, er blot et dække for det enlige subjekt, uden verden, uden andet end sig selv. Det er frisat for dets ansvar for og med andre, uden berøring, uden hverdagens mærkbare byrde.

¶23 Er tilgivelsen, som den erfares i hverdagslivet, ikke netop tættere på erfaringen af fastholdelse og afmagt? En *forpligtelse*, der aldrig kan blive mødt på lige fod. Den fuldbragte tilgivelse, hvis sådan en er mulig, indvarsler ikke nivellering eller forløsning, men forbliver påhæftet den enkelte person og dennes historik af gerninger. Modtagelsen af den andens tilgivelse indgyder kun utilstrækkelighed til at møde den gensidigt og symmetrisk, for den er *ikke fortjent* og derfor uopnåelig. Som Derrida i det følgende beskriver, så kan man aldrig nå en fyldestgørende taknemmelighed; man må endda bede om tilgivelse for at modtage tilgivelse: "I always have to be forgiven, to ask forgiveness for not giving, for never giving enough, for never offering or welcoming enough."[9] Velkomsten af tilgivelsens gestus er aldrig rummelig nok, gæstfriheden kan ikke huse generøsiteten. På den måde er tilgivelsen selve manifestationen af skylden og ansvaret, ikke fjernelsen af samme.[10] Anklagen er dog ikke tilgivelsens løfte, for den fordrer ikke forsvar eller forklaring; den beder ikke personen om at transfigurere sig selv, og den kræver ikke en forvandling af personen selv. Dens første ord, dens appel er en udpegning, som afvæbner personen.

¶24 Der er en uskyldighed i skylden, som tilgivelsen bekræfter: I tilgivelsens ankomst ophæves ensidigheden, og vi oplever på samme tid både at blive fri fra skylden, men derfor og netop af denne grund kun blot at blive desto mere skyldig. *Den skyldiges uskyld, uskyldig i sin skyld*. Uskyldigheden er, at den skyldige ikke kan gøre for, at denne er skyldig.

¶25 Tilgivelsens første ord er ikke kun absolution, men også affirmation. Affirmation som et *medhold* til den enkelte person, der ikke skal forveksles med *bortforklaringen af ansvar*. Affirmationens medhold er det bekræftende vidnesbyrd, der understreger, at det, der skete, faktisk skete. Bekræftelsen er ikke det samme som at lade det hændte glide ud i *glemslen*. Blot fordi vi ikke kan opretholde dets begivenhed, dets nærvær for vores øjne, og gentage den ad infinitum, er det ikke ensbetydende med, at det ikke skete. Netop fordi det er sket, kan vi forsone os med dets uigenkaldelige kendsgerning.

Fastholdt af uforglemmeligheden

¶26 VI STÅR MED EN APORI, HVOR DET, DER *GIVES TIL, TIL-GIVES*, ikke korresponderer med vores forventning til det. Tilgivelsen *giver noget*, understreger noget, tydeliggør det, der er sket. En barmhjertighed, der ikke fjerner skyldens og ansvarets tyngde fra skuldrene, men som gennem tilgivelsen muliggør, at vi måske kan leve med ansvarets byrde. Det er dog ikke en forskanset beskyttelse, men en blottet nøgenhed. For det at kunne leve med det, er ikke et terapeutisk eller lindrende udbytte. Situationer af *selvforskyldelse* kan ligesåvel være det første skridt mod skyldsfrihed: Hvis man er den første til at konstatere sin egen skyld, kan fortrydelsen og angeren initieres i selve udsigelsen. Selvforskyldelsen risikerer at annullere skylden og ansvaret, fordi påberåbelsen heraf kan rense og hele sårene. Det er vanskeligheden ved ansvarspådragelsen; den kan afvikle sig selv i det

øjeblik, den initieres. At tage ansvaret på sig lægger det i samme bevægelse fra sig.

¶27 Der ligger intet i ordet "tilgivelse", som skulle foranledige vores forståelse i at tolke den som frisættelse. Hvis dette var tilfældet, kunne man med rette spørge, hvorfor vi ikke taler om *fratagelse* i stedet? Når man hengiver sig til dens eget begreb og dens umiddelbare måder at vise sig på, ser man, at det handler om *at få givet* – ikke frataget.

¶28 Udfoldelsen af tilgivelsen som en overdragende, givende gestus adresserer et forhold, som vi måske har glemt betydningen af: Tilgivelsen *tager intet* fra mennesket, den frisætter ikke fra skyld og ansvar, men giver det til. Den *bekræfter* ansvaret for det hændte, så man indstiftes som til-givet. Den ikke blot bekræfter ansvarets tyngde, men *i denne overdragende bekræftelse*, denne *til-givelse*, føjer til lasten, lægger mere til. Ankomsten af den blotte bekræftelse overbebyrder. Den simple erkendelse af, at det faktisk er hændt, gør vægten desto tungere, for nu kan man pludselig mærke den. Man har forinden da forsøgt at *undvige* tyngden, man har ikke bedt om den, men *frabedt* sig den, ikke kaldt på mere last, men netop det modsatte; det var derfor, man i første omgang kaldte på tilgivelse. Man kaldte på lettelse af trykket, på en barmhjertighed, der kunne lindre følelsen af skyld og samvittighed, men man efterlades derimod kun med en understregning af den. Dette er *tilgivelsens generøsitet*, dens excessivitet, dens fastholdelse; affirmationens tavse testamente.

¶29 "At få tilgivet sine synder" får dermed en anden betydning: Det er først i tilgivelsen, at skylden og ansvaret manifesteres, gøres tydelige, bliver gjort *uigenkaldelige*. Hvor vi under andre vilkår ville have læst "Forlad os vor skyld", læser vi nu "Forlad os *med* vor skyld". Vi overlades til denne kendsgerning i tilgivelsen. Det, der er hændt os,

følger med os, og overlader os som efterladte til denne mærkbare gåde.

¶30 Tilgivelsen lader ikke ansvaret og skyldens byrde glide ud i glemslen. Den kan ikke sige "Det betyder ikke noget". Tilgivelsen er uforglemmelig, fordi den er vedholdende, den hænger ved og sætter sit mærke på os. Vi bød den velkommen, men det, den bragte, var ikke det, vores gæstfrihed havde forventet. Den fastholder mig og lader mig ikke glemme byrden. Jean-Louis Chrétien beskriver i *The Unforgettable and the Unhoped For* det, der ikke forsvinder, og på hvilken måde det er uforglemmeligt:

¶31 > In Ancient Greek speech, it is not our joys that are unforgettable [*alastos*], but our trials, those experiences that hollow out in us, and in spite of us, the space of the unbearable. "Unforgettable" is a suffering from which we have no power whatsoever to withdraw. It may even be better to say that it is it that does not forget us.[11]

¶32 Tilgivelsen i det uforglemmeliges lys glemmer mig ikke; den bliver ved med at være en påmindelse, jeg ikke kan bære. Den slipper ikke grebet. Den griber mig. Den læger ikke sårene, men holder mig sårbar og åben. Det er mere end en påmindelse, det er en prøvelse, som kontinuerligt må (mod)tages. Den tilgivelse, der ikke lader sig glemme, er en lidende byrde, fordi man ikke har nogen magt til at trække sig fra den. Jeg er passiv, det er ikke af egen fri vilje, at jeg bliver fastholdt, for den udpeger mig.

Vidnet og dets byrde

¶33 *AT UDSTÅ* TILGIVELSEN ER DEN POSITUR, DEN FORSTÅENDE INDtager over for det *forestående*. Konfronteret med tilgivelsens umulige appel står man foran den og forsøger at udstå dens prøvelse. Man indtager standen og aflægger sit vidnesbyrd. At bære vidne til

tilgivelsens umulige ankomst er at udstå dens ubærlige affirmation. Tilgivelsen af det utilgivelige som den generøse affirmation af det hændte *som* hændt er dens testamente. Efterskriftet, vi efterlades med, er præget af uigenkaldeligheden; det er det foranstående testamente, som gives til os at viderebringe som vidner.

¶34 Et vidnesbyrd herom er dog ikke en bevisbyrde. Der er ingen at dele den betingelsesløse tilgivelse med, ingen fælles horisont. Dens umulige appel udpeger en, men den enlige person har ingen at dele det med, til trods for at være udpeget som efterladt vidne. I det øjeblik, vi indtræder i vidnesbyrdets sprog og udsagn, indtræder vi også som tredjepart. En forvirring af tilgivelsens betydning begynder at afvikle den med ydre betingelser, før den begynder. Tilgivelsen gives som et testamente til viderebringelse, men attesteringen er enten uforståelig eller alt for forståelig.

¶35 Primo Levi beskriver i *De druknede og de frelste* hvordan de egentlige vidner til holocaust – dem, som kunne berette om det, der skete – var dem, der nåede bunden, og dem, der vendte stumme tilbage. De overlevende (de eneste, der havde mulighed for at vidne) var, ifølge Levi, ikke de sande vidner, for de nåede ikke bunden – de kom igennem det: "Når udryddelsen var bragt til ende fortalte ingen om det fuldførte værk, ligesom ingen nogensinde er vendt tilbage for at fortælle om sin egen død."[12] De så ikke bunden af afgrunden, men forsøgte at berette på andres vegne; fortællinger på tredjemands vegne, som Levi skriver.[13]

¶36 På samme måde kan et sandt vidnesbyrd om den betingelsesløse tilgivelse virke umulig (deraf måske også Derridas forbehold?). Hvis man kom helskindet igennem den, var den så betingelsesløs? At komme igennem den betyder at blive løsladt fra dens greb, at frisættes fra og af den – endda at undergå en transformation. At vende tilbage til overfladen, før man nåede bunden af afgrunden. Man vil

kun kunne berette ud fra en tredjeparts position, fordi man ikke længere er den, man var før. Og omvendt, hvis man faktisk erfarede den betingelsesløse og affirmative tilgivelse, ville man så kunne berette derom? Ville man på samme måde overleve og komme igennem affirmationens fastholdelse af det hændte? Kunne man nå hinsides og tilbage igen for at videregive dens umulige testamente uden at forblive stum?

¶37 Ville jeg kunne sige, at jeg så tilgivelsen gøre det umulige, at den umuliggjorde sig selv? Ville det mulige vidne kunne afgøre, hvad en tilgivende gestus indebar? Hvad ville jeg med vidnesbyrdet bekræfte; tilgivelsens bekræftelse af det hændte eller dens annullering af dette? Hverken positionen som tilgiver eller som tilgivet kan hjælpe, fordi det altid forudsætter en anden person hinsides min horisont. Og som tredjepart ville jeg ikke være indblandet; tilgivelsen er urørlig derfra, fordi man som udenforstående er uberørt. Som ordsproget lyder, så er der ingen uskyldige tilskuere, og som skyldig er man allerede indblandet, partisk, splittet, berørt og i mangel.

¶38 Jeg kan måske ikke være tilstrækkeligt vidne, fordi "jeg klarede mig", og en umulig tilgivelse handler ikke om at befri. Vidnesbyrdet vil mediere som tredjepart og befinde sig i den privilegerede position af at være sluppet igennem, transformeret, så der kan vidnes. Man ville tale *om* tilgivelsen, og reduktionen vil være indtruffet. Der vil tilvejebringes en økonomi, som udmunder i et udbytte; *et vidnesbyrd*. Men det vil aldrig være overleveringen af selv samme byrde; man kan ikke lægge tilgivelsens ubærlige og uforglemmelige testamente fra sig. Om dette må man forblive tavs. Det er uretfærdigt, for selvom vidnesbyrdet kun forsøger at yde respekt for det hændte, vil fortællingen *om* allerede friste den tvivlende spørgen: "Var det det, der skete?"

Det, vi ikke tør håbe på

¶39 ATTESTERINGEN AF EN REN TILGIVELSE DRUKNER I OG AF DENS ubærlige appel. Tilgivelsen lader dog aldrig personen glemme dette vilkår; *tilgivelsens umulighed er dens uforglemmelighed*. Men vi efterlades stumme, vores ord kan ikke hamle op med dens generøsitet. Ordene vil fastlåse betydningen, opsætte betingelser og afvikle den, før den kunne nå at udfolde sig selv. Tilgivelsen udsiges altid som et løfte. Et løfte, man ikke kan løfte, det må forblive et løfte, som man aldrig kan *holde*; det er *ubærligt,* fordi man har ikke bedt om det.

¶40 Dens ubærlige byrde er dobbelt afkræftende; (1) den udpeger vores svækkelse og afmagt til at holde løftet, samtidig med at vi i denne udpegning allerede må bære det, og (2) den afkræfter ethvert forsøg på at (be-)vise den. Enhver spirende forhåbning slukkes, hvis man tror, at løftet kan op(ret)holdes. Ethvert håb afløses i selvsamme øjeblik af håbløshed. Håbløsheden viser sig dog ikke for at annullere forsøget. Håbløsheden er en fordring, der byder os nærmere dens bebyrdende henvendelse. Tilgivelsens ubesvarlighed gør kun nødvendigheden af et *udholdende* svar des større.

¶41 Håbløsheden er håbefuld. For er det sådan, at der intet håb er til de håbløse, eller er det kun, når man er håbløs, at håbet egentligt tilfalder den håbløse? Er det ikke kun, fordi man er nødlidende, i mangel og uden tilstrækkeligt udsyn, at netop håbet må tilhøre den, der intet selv har?[14] I håbløsheden fordres et an-*svar*, og som håb og med håb svarer svaret håbløsheden. (An-)svaret er håbets udtryk og manifestation. For blot fordi vi ikke har vished om svarets indhold, eller besidder kapaciteterne til at svare tilstrækkeligt, er det ikke ensbetydende med, at vi ikke svarer, opgiver håbet på at svare, endsige kan andet end at svare. Vi svarer i svækket stumhed.

¶42 Tilgivelsen indbyder til et udholdende og tavst arbejde, der måske aldrig rinder ud eller ser en ende, fordi man, som Derrida

skriver, modtager det, som bekendtgør sig selv som umuligheden selv: "[F]orgiveness must announce itself as impossibility itself. It can only be possible in doing the impossible."[15] Aldrig kan man udånde "Endelig!" Enden er aldrig i sigte; man er *målløs* og dermed stum. Løftet lover ikke en vej ud, men fastholder os i hjertet af hændelserne. At stå ved det hændte med visheden om, at der ikke er en vej tilbage. Uigenkaldeligheden fuldbyrdes hvert øjeblik.

¶43 Erfaringen af tilgivelsen er aldrig fuldt ud afdækket og håndgribelig; den tager aldrig form, dens usynlighed hviler i dens paradoksalitet. Den har revet sig fri fra enhver kontekst, hvori den ville blive gjort til tema for en adækvat forståelse.

¶44 Tilgivelsen lader til at indskrive sig i et mere gennemgribende motiv i Derridas virke, der går igen i hans behandling af andre begreber såsom *gaven, vidnesbyrd* og *testamente*, *gæstfrihed*, *sporet*, *oversættelse*, *retfærdighed* blandt andre.[16] Fællestrækket kan måske udtrykkes gennem maksimen *jo større nødvendighed, desto større umulighed*: Jo mere intenst imperativet og appellen fra sådanne betydninger er, desto sværere bliver de at håndtere og begribe koncist. Jo mere ufravigelige sådanne begreber er, desto mere uforudsigelige er de. De udtrykker det umulige.[17]

¶45 Nærværet af tilgivelsen i hverdagslivet gør måske, at betydningen af dens gestus og akt tages for givet. Men den har i denne udlægning vist sig ikke at kunne *tages* med vold og magt. Tilgivelsen giver sig selv på måder, vores aktivitet ikke fuldt ud kan håndtere. Den er ikke helt til at berette og bevidne om, for den ankommer som en overraskelse fra en fremmed horisont. Ikke desto mindre håber vi at se dens ankomst, selvom håbet også kan spolere den i forventningens længsel.

Noter

1. Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London and New York: Routledge, 2001), 32.
2. Jacques Derrida "To Forgive – The Unforgivable and the Imprescriptible", i *Questioning God*, red. John D. Caputo, Michael Scanlon, and Mark Dolley (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 48.
3. Derrida, *To Forgive*, 26, 34, 35 & 46; Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 28, 30 f., 34 & 42.
4. Markus, 3,28–30; Matthæus, 12,31–32. (DO, 2000).
5. Markus, 2,17.
6. Denne formulering er hentet fra værket *Menneskets vilkår* (Gyldendals Bogklubber, 2006) af Hannah Arendt, hvori et lille afsnit, *Uigenkaldeligheden og tilgivelsens magt* (236 ff.), på eksemplarisk vis beskriver tilgivelsens kapacitet til at frisætte det handlende menneske fra udelukkende at *reagere*, så det kan *agere* genuint nyt og uventet. For Arendt er tilgivelsen en måde at befri sig fra det uomgørlige og uigenkaldelige.
7. Derrida, *To Forgive,* 48.
8. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 39.
9. Derrida, *To Forgive*, 22
10. Der kan opstå begrebsforvirring, når der som her ikke sondres skarpt mellem "skyld" og "ansvar". Hensigten er dog imidlertid ikke at give en tydeligere klarlægning af dette specifikke forhold, men at understrege deres sammenfoldning: Kan man være ansvarlig uden at være skyldig? Kan man være skyldig uden at være ansvarlig?
11. Jean-Louis Chrétien, *The Unforgettable and the Unhoped For* (New York: Fordham University Press, 2002), 78 f (min tilføjelse).
12. Primo Levi, *Vidnesbyrd* (København: Rosinante, 2018), 428.
13. Levi, *Vidnesbyrd,* 428 f.
14. "Men et håb, som man ser opfyldt, er ikke noget håb; for hvem håber på det, man kan se? Men håber vi på det, vi ikke ser, venter vi på det med udholdenhed.", *Paulus' brev til Romerne*, 8,24–25.
15. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 32.
16. Begreber, der også er anvendt i disse to artikler – ved tilfælde eller fordi begrebernes betydningsmæssige slægtskab måske betyder, at det ene følger det andet.
17. For en uddybning af netop denne pointe hos Jacques Derrida kan man orientere sig i to af hans artikler, én i dansk oversættelse og én i engelsk oversættelse; "En vis umulig mulighed for at sige begivenheden", *Passage – Tidsskrift for litteratur og kritik* 24, 61 (2009): 9–26 og "What is a "Relevant" Translation?", *Critical Inquiry* 27, 2 (2001): 174–200.

Findes der andet end virkelighed? Eriugena og mulighedens metafysik

Freja Værnskjold Dzougov

21. juni 2024

Middelalderen har et dårligt ry. den var mørk, hører man tit. Mørk, uoplyst og tilbagestående. Det er en fordom, der har levet, siden man i renæssancen fandt på begrebet, men også én, der gang på gang er blevet udfordret. Man forstår nu, at frøene til det Europa, vi kender i dag, blev sået dér, og særligt i højmiddelalderen, med stiftelsen af universiteterne og det begyndende statslige bureaukrati. Sideløbende er der dog også blevet udviklet en bevidsthed om, at de elementer af middelalderen, der er nutiden fremmede, kan have værdi for os. Der er noget dragende over, hvad der gemmer sig i mørket – hvilke livsformer og tankesystemer, som vi i dag har glemt, hvilke forhold til naturen, mennesket og kosmos, kan vi genfinde dér?

¶2 Middelalderen var dog hverken blot forstadiet til den moderne, oplyste stat, eller en romantisk fantasme fyldt af mosebryg, ridderlighed og mystik. Den var først og fremmest virkelig lang! Over 800 år. Og tiden var, modsat hvad man ofte får at vide, ikke gået i stå. Der blev tænkt i middelalderen. Både stort og dybt – såvel som småligt og overfladisk. Der var konflikter, stemmer der lyste op, blot for at blive forsøgt kvalt igen, men som måske netop derfor er endt med at overleve. Det er en sådan stemme, jeg i det følgende vil fokusere på: Johannes Scotus Eriugena. Han skrev i den tidlige middelalder, under den karolingiske renæssance (ca. 750–870 e.Kr.) og viste sig hurtigt som en af tidens mest ambitiøse og nuancerede filosoffer. Han blev ivrigt læst, også i de første universitetsmiljøer og særligt i Chartres i midten af 1100-tallet,[1] men dette skulle føre til, at han i

1200-tallet fik sine tekster dømt kætterske i samme proces som netop Chartres-tænkerne.[2]

¶3 Eriugena dukker først rigtigt op igen hos de protestantiske filosofihistorikere i 1700-tallet, hvor han udlægges som fortaler for "østlig mystik" og "synkretisme" – hvilket ikke menes positivt.[3] Senere opfattes han af hegelianerne som et forstadie til dialektikken, men også her henvises han egentlig til "den mørke middelalder", hvor tænkningen endnu ikke var kommet frit til sig selv.[4] I det 20. århundrede er der dog, i takt med den stigende akademiske produktion, blevet forsket i Eriugena, og visse af vor tids store tænkere, mest eksemplarisk Giorgio Agamben, vender sig endda mod ham med et håb om, at hans tænkning bærer på en nøgle til at komme hinsides nogle af vores filosofiske traditions mest uomgængelige problemer.[5]

¶4 I denne artikel vil jeg dykke ned i årsagerne til, at Eriugena forsvandt fra filosofihistorien, samt hvorfor hans tænkning pludselig igen virker appellerende i det 21. århundrede. Jeg vil argumentere for, at de samme filosofiske antagelser, der i 1200-tallet fik ham dømt kættersk, ikke er nogle længst forgangne, middelalderlige fordomme, men derimod strukturer, der har domineret filosofien mange århundreder frem, og som filosofien nu er begyndt at drømme om en vej ud af.

¶5 Særligt vil jeg fokusere på en af de herskende idéer i disse tankestrukturer, nemlig at kun det "virkende" i egentlig forstand er til, altså at verden er lig virkeligheden. Jeg vil demonstrere, at denne tanke har domineret store dele af den vestlige tænkning, både før og efter Eriugena, begyndende helt tilbage hos Parmenides. Imidlertid vil jeg også vise, hvordan allerede Aristoteles ser, at denne tanke ikke er holdbar, og derfor indfører "muligheden" som en væremåde, der bryder med "virkeligheden", men som han i samme drag sørger for at tæmme ved at sætte virkeligheden som dens mål. Det er denne

struktur, som jeg vil argumentere for, at Eriugena undgår ved at insistere på det uvirksommes fuldbyrdede realitet, men som bliver reproduceret i filosofihistorien til trods for, at de præcise forståelser af, hvad det vil sige at være "virkende", ændrer sig. Det er også denne struktur, der langsomt er blevet udfordret i det 20. århundrede, hvor man søgte nye måder at tænke det værende på.

Parmenides – en robust metafysik

¶6 IFØLGE PARMENIDES KAN INGENTING BEVÆGE SIG. DET GIVER sig selv, hævder han, hvis blot man accepterer den præmis, at det, der er, er, og det, der ikke er, ikke er. Forestil dig nemlig, at noget værende forsøgte at bevæge sig under de betingelser – da ville den tage pladsen fra en anden, så den anden skulle tage pladsen fra en tredje og så videre, indtil én (for at undgå uendelig regres) skulle rykke ud i *ingenting*, hvilket er umuligt, da *ingenting* netop ikke er, og noget derfor ikke kan rykke sig ud i det.[6]

¶7 Hos Parmenides findes altså konsekvenserne af en metafysik, der er ontologisk robust i den forstand, at alt, hvad han arbejder med, er det værende, som ender i én udelelig, ubevægelig sfære. Denne sfære vil være mit paradigme for, hvordan virkeligheden, når den fremstilles som robust frem for skrøbelig, låser sig fast i sig selv. Ordet "virkelighed" skal her understrege, at Parmenides' verden er *virkende,* altså har grundstrukturen årsag/virkning eller aktiv/passiv, idet hans argument bygger på, at forandring finder sted ved, at én ting aktiverer sig i en anden.

¶8 Parmenides' univers kan selvsagt ikke genkendes i vores umiddelbare erfaring; et faktum han anerkendte, men som han ikke mente var problematisk, da han ikke anså den umiddelbare erfaring for essentiel i sandhedsspørgsmål. Det har dele af den senere metafysiske tradition ikke været enig i, og der har været mange forsøg på at gøre

op med Parmenides, ofte ved at afvise hans grundpræmis – at det, der er, er, og det, der ikke er, ikke er – for at give plads til en eller anden afart af *ingenting*, som det værende kan bevæge sig i. Eksempler herpå kan findes i Platons *Sofisten*, Plotins tanker om den ukvalificerede materie og atomisternes idé om det tomme rum. Men den filosof, hvis løsning på Parmenides' problem har været mest indflydelsesrig, er Aristoteles.

Aristoteles og mulighedens tvetydighed

¶9 ARISTOTELES FORMULERER IDÉEN OM, AT DET, DER ER, IKKE bare er, men derimod er på forskellige *måder* – særlig vigtigt har alle ting væremåderne virkelighed (*energeia*) og mulighed (*dynamis*).[7] En ting undersøgt i dens mulighedsaspekt falder ikke indenfor de argumenter, Parmenides laver, da paradigmet årsag/virkning, eller aktiv/passiv, kun karakteriserer det virkelige. Muligheden bryder med dette paradigme og ligeledes med det ellers grundlæggende non-kontradiktionsprincip, idet muligheden for x altid også er muligheden for ikke-x, da muligheden ellers ville blive til nødvendighed og automatisk virkeliggøres.[8] At ting altså ikke blot eksisterer i virkeligheden, men også i muligheden, betyder, at de ud over deres entydighed på samme tid opretholdes i en uvirksom, uafsluttet mangetydighed, der kun vokser, jo mere virkelighedens entydighed udfolder sig. Aristoteles påpeger nemlig, at for eksempel et spædbarn, der endnu ikke har haft så meget virkelighed, heller ikke har mange muligheder, mens en voksen i kraft af sit virkelige liv både kan gøre og kan lade være med at gøre et væld af forskellige ting.[9]

¶10 Muligheden har altså stærk affinitet til det uafsluttede, der imidlertid ikke er goldt og koldt, men derimod et frugtbarhedens sted, der løsner op i virkelighedens strukturer og giver plads til bevægelse. Imidlertid er der også flere, eksempelvis Ibn Sina[10] og Thomas

Aquinas,[11] som omvendt har opfattet muligheden som noget sterilt ved at insistere på, at den kun kan forstås gennem virkeligheden som det, der ikke er selvmodsigende i sin virkeliggørelse. De har også brugt Aristoteles i deres argumenter, særligt en passage fra *Metafysikken*, der påpeger, at virkeligheden går forud for muligheden, idet muligheden når sit mål (*telos*) ved at blive virkelig.[12]

¶11 På baggrund af ovenstående vil jeg nu undersøge, hvordan Eriugena opretholder muligheden som noget selvstændigt, ja, endda som noget mere oprindeligt end virkeligheden, for at vise, hvordan han derved bibeholder bevægelighed som grundvilkår i det værende. Derudover vil jeg også vise, hvordan muligheden i hans eftertid konkret er blevet reduceret til noget, der kan afledes af virkeligheden, og afdække, hvordan det i mange tilfælde har ledt til fastlåste situationer, der imidlertid ikke er de samme som Parmenides', idet muligheden endnu opretholdes som begreb, men som alligevel forbliver fanget i skemaet aktiv/passiv, hvorved Eriugenas filosofi bliver uforståelig.

Eriugena og omfavnelsens erkendelsesteori

¶12 IFØLGE ERIUGENA ER UNIVERSET EN ENORM, BEVÆGET MANGfoldighed, som han døber naturen (*physis*). Herved forstår han ikke en afgrænset del af verden, men derimod alt: det, der er til, såvel som det, der ikke er. Således kan naturen ikke engang defineres, da definitioner selv er dele af den og derfor ikke kan indeholde den. Naturen er altså et åbent begreb, der kan tage imod et hvilket som helst værende eller ikke-værende. Selv Gud er inkluderet i naturen, netop fordi den er grænseløs og derfor kan indeholde selv Ham, Hvoraf alt værende kommer, og Som er helt og aldeles ubegrænset, uendelig og udefinérbar.

¶13 Opdeling af naturen er temaet for Eriugenas værk *De Divisione Naturae* (gr. *Periphyseon*). Naturens genstande har nemlig mange forskellige måder at være og ikke være til på, og Eriugena bruger begrebet substans (*hypostasis, substantia*) til at betegne disse være- og ikke-væremåder i skabningen.[13] Substans er altså ikke en død og inert kerne i skabninger, hvorpå der klistres accidentaler, men derimod den måde i dem, hvorved de virkeliggøres som sig selv. Således er for eksempel engles substans en evig sang mod Gud, elementet jords en søgen mod universets centrum, og ilds en stræben mod æterne.

¶14 I kraft af dette substansbegreb får skabningerne i Eriugenas natur en ontologisk uafhængighed, så de kan hvile i deres egen bevægethed uden passivt at være skubbet derhen af en ydre årsag. Hvor Parmenides' virkelighed altså er et ubevægeligt system af effektive årsager, er virkeligheden hos Eriugena fuld af liv, fordi alt bærer udgangspunktet for sin bevægelse i sig. Imidlertid kan der i Eriugenas filosofi lure en anden fastlåshed: genstandenes fastlåshed i deres egne bevægelser, hvor de ubekymret virkeliggør sig på en gnidningsfri, forudsigelig og ensom måde.

¶15 Eriugena overkommer dette ved at påpege, at en enkelt tings substans, trods dens grundlæggende enhed, alligevel kan siges på mange måder, afhængigt af hvilket aspekt man tilgår den i. Således har to mennesker to forskellige substanser, og dog er de ét i deres menneskelighed.[14] Man bevæger sig altså substantielt ind i sig selv i intim sammenhæng med andre, hvorfor skabninger ikke er isolerede, men har del i hinanden i et komplekst system af fælles bevægelser.

¶16 Dog er den substantielle bevægelse ikke et værendes endegyldige sandhed. Det er derimod dens væsen (*ousia, essentia*). For hvor skabninger har forskellige substanser, har alle samme væsen:

¶17 For it does not conflict with the truth, I think, if we say that from essence itself, which is created one and universal in all things and common to all things and therefore, because it belongs to all that participate in it, is said to be the property of none of the individuals that participate in it, there emanates by a natural progression a certain proper substance which belongs to no one else but to him only whose it is.[15]

¶18 I den væsentlige bevægelse udtrykker skabningen nemlig ikke sin *virkeligheds* mangfoldighed, men den *mulighed*, som virkeligheden kommer af, og i hvilken den viser sig som kontingent. Kontingensen gælder både substansens *hvad*, da den kunne være anderledes, og dens *at* – altså *at* den eksisterer frem for ikke at gøre det. Her forstår skabningen også, at den ikke selv kan være grunden til dette *at*, som må skyldes noget absolut Andet: en Skaber hinsides væren og ikke-væren, i kraft af Hvem alt er bragt fra umulighedens mørke ind i mulighedens sfære af fri bevægelighed. Dog er Han ikke fremmed for skabningen: "God is present throughout all the things that are and can be comprehended by none of them."[16] Skabningen er et udtryk for Ham, en *teofani*, men på en sådan måde, at den aldrig fuldt kan forstå, hvad det betyder. Al teologi må derfor være *apofatisk*, hvor erkendelse ikke er korrespondance mellem begreb og objekt, men en forvandling af ord til metaforer for så at indføre præfikset *super-* (over-), som lader dem række ud over sig selv og påpege alt det benævneliges afhængighed af Noget, Der ikke selv kan betegnes, og Som kun kan tilnærmes i ekstatisk længsel:

¶19 Therefore He loves Himself and is loved by Himself in us and in Himself ; and yet He does not love Himself nor is loved by Himself in us or in Himself, but more than loves and is loved in us and in Himself. He sees Himself and is seen by Himself in Himself and in us; and yet He does not see Himself nor is seen by Himself in Himself or in us, but

> more than sees and is seen in Himself and in us. He moves Himself and is moved by Himself in Himself and in us; yet He does not move Himself nor is moved by Himself in Himself or in us, because He more than moves and is moved in Himself and in us. And this is the prudent and catholic and salutary profession that is to be predicated of God: that first by the Cataphatic, that is, by affirmation, we predicate all things of Him, whether by nouns or by verbs, though not properly but in a metaphorical sense; then we deny by the Apophatic, that is, by negation, that He is any of the things which by the Cataphatic are predicated of Him, only (this time) not metaphorically but properly — for there is more truth in saying that God is not any of the things that are predicated of Him than in saying that He is ; then, above everything that is predicated of Him, His superessential Nature which creates all things and is not created must be superessentially More-than-praised.[17]

¶20 Imidlertid har den væsentlige bevægelse, trods dens dunkle længsel mod Guds uforklarlighed, en positiv konsekvens i skabningen: Den vækker en trang i de enkelte skabninger til at bevæge sig hinsides deres substantielle bevægelser og ind i intimitet med det, der er forskelligt fra dem, men som de deler Oprindelse med. De mister dog ikke deres substantielle bevægelser, men opnår i den væsentlige bevægelse en enhed med det andet *på trods* af forskelle, og giver således plads til skabningens virkelige mangfoldighed, uden at den bliver grobund for fremmedhed.[18] Det bliver særlig tydeligt, når Eriugena beskriver den væsentlige bevægelse i et sprog, der emmer af *agapisk* kærlighed, som en omfavnelse, hvori man holder om en skabning uden at aktivere sig i den ved at klamre sig til, kvase eller omforme den, men derimod blidt begriber den ved at lade den være det, den er, men på en sådan måde, at dens væren (eller ikke-væren) gennemsyres af det blotte faktum *at* den (i kraft af Gud) kan være, lige-

som man selv kan, fremfor at være henvist til umulighedens inerte intet.

¶21 Denne *agapiske* omfavnelse af alt virkeligt gennem dets mulighed i Gud er det tætteste, man kommer på en erkendelsesteori hos Eriugena, som altså ikke opfatter begribelse som overførsel af information mellem substanser. Han tænker slet ikke i kategorierne subjekt/objekt, aktiv/passiv, erkendende/erkendt, men derimod mangfoldighed/enhed, virkelighed/mulighed, substans/væsen, alt sammen i lyset af superforholdet mellem Skaberen og skabningen.

Engle og mennesker

¶22 DISSE SUBSTANTIELLE OG VÆSENTLIGE BEVÆGELSER ER SÆRligt komplekse i to skabninger: engle og mennesker. Deres substans er nemlig ikke blot en lokal bevægelse i dem selv, men en rettethed mod Skaberen. Mennesker og engles substans er altså dels væsentlig, men også hinsides det væsentlige, da den ikke kun rettes mod skabningens grund i Skaberen, men også Skaberen Selv. Eriugena kalder denne rettethed mod Gud for *nous* (*intellectus*):

¶23 > The motion by which she [the soul] eternally revolves about the unknown God, and understands that God Himself is beyond both her own nature and that of all things, absolutely distinct from everything which can either be said or understood and everything which cannot be said or understood [...], is called *nous* [...] and it exists substantially, and is understood to be the principal part of the soul."[19]

¶24 *Nous* er altså ikke en sluttende fornuft. Denne hedder hos Eriugena *dianoia* og ordner skabningerne i *species* og *genus*. Derimod er det en længsel efter at skue den uskuelige Gud, som manifesteres i ekstatisk sang med hænder eller vinger for øjnene. Således udtrykker *nous'* bevægelse den første del af kærlighedsbuddet, der kræver kærlighed

af hele hjertet, til en Gud, man er absolut forskellig fra. Modsat skal skabningen (næsten) elskes som én selv, og det sker gennem den væsentlige bevægelse, der peger på skabningens fælles Grund i Gud. Denne væsentlige bevægelse kaldes i mennesket og engle for *logos*, blandt andet i forståelsen *forhold*, da den grunder skabningens positive forhold til sig selv, gennem *nous'* negative superforhold til Gud.[20] Mennesker og engle er altså begge substantielt bestemt ved at eksistere i tre bevægelser: *nous, logos* og *dianoia*, der er rettet henholdsvis mod Skaberen, skabningens væsentlige mulighed i Skaberen og skabningens substantielle virkelighed. Samtidig adskiller mennesker sig fra engle, da de ydermere af Gud skænkes en bevægelse hinsides deres substans, nemlig *theosis*:

¶25 The Father burns, the Son burns, and the Holy Spirit burns (for together They burn away our transgressions and transmute us, a burnt offering, by the action of theosis or deification, into the Unity which is Theirs) : the Father warms, the Son warms, and the Holy Spirit warms (for with one and the same heat of Love They cherish us and nourish us, and so lead us forth from the kind of formlessness of our imperfection, which was the result of the transgression of the First Man, to the perfection of man when the era of Christ shall be fulfilled.[21]

¶26 I denne bevægelse heles det sidste skel i Naturen, det mellem Skaber og skabning, idet mennesket, der har del i hele verden – fra materien til næring, sansning, *dianoia, logos* og *nous* – ophøjes i Skaberen ved en ren nådesgerning.

¶27 Begreberne *theosis* og *teofani* blev ikke accepteret af den katolske kirke. I 1210 blev Eriugenas tekster fordømt for at identificere Gud og skabningen, og i 1225 blev hans bøger beordret brændt. I det følgende vil jeg optegne, hvilke teologiske udviklinger, der dannede baggrund for dette. Jeg vil undersøge adskillelsen af positiv og nega-

tiv teologi og den medfølgende gentænkning af Guds forhold til verden i effektive kausale og objektive termer. Det er mit mål at vise, hvordan dette medførte en ontologisk struktur, hvor begrebslig erkendelse sættes forud for kærlighed, og virkelighed forud for mulighed, så den tvetydighed, som Eriugenas ontologiske bevægelser indeholder, bliver utænkelig.

Højmiddelalderen og det skabtes selvtilstrækkelighed

¶28 EN AF ÅRSAGERNE TIL ERIUGENAS FORDØMMELSE VAR, AT DER var sket en stor ændring i tidens sprogforståelse, hvor udsagn fik en stadigt vigtigere rolle end metaforer. Man begyndte nemlig at forstå erkendelse som aristotelisk *scientia*, der per definition består af sande udsagn.[22] De kan være positive eller negative, men ikke begge på én gang,[23] da verden er underlagt non-kontradiktionsprincippet, og alle udsagn om den derfor må være entydige. Den tvetydige tale forsvandt dog ikke, men skilte sig ud fra teologien – selv når den fandt sted hos folk, der også var teologer, for eksempel Aquinas og Bonaventura – og blev forstået som individuel og ikke-erkendelsesfuld "mystik". Derved blev det muligt at tage Eriugenas selvmodsigende sætninger og fremstille den ene halvdel af dem som kætterske uden hensyn til deres efterfølgende negation, under antagelse af, at han ville udtale sig erkendelsesfuldt om verden.

¶29 Særligt kritiserede man, at Eriugena beskrev Gud som værende til stede i skabningen, der derved fik del i Hans uerkendelighed. For hvor der i højmiddelalderen var uenighed om, hvad man kan sige positivt om Gud,[24] mente de fleste på grund af deres realistiske holdning til universaliespørgsmålet, at man let kan sige noget positivt om skabningen.[25] Således blev det muligt, at udsagn som: "giraffer har fire ben" var sande, uden at det havde noget med Gud at

gøre. Der indskrives altså et skel mellem *hvorfor ting er til* og *hvordan de er til*, hvor Gud er nødvendig for at besvare det første, men kan udelades fra det sidste.[26] Dette gjorde sig bredt gældende, selvom der var stor uenighed om, hvorvidt man i erkendelsen af skabningen behøvede Guds lys, eller om man ved abstraktion over objekter kunne finde de sande udsagn om dem. For selv dem, der hævdede, at Guds lys var nødvendigt for erkendelse, mente ikke, at de udsagn, man kom frem til, derfor skulle indeholde Gud.

¶30 Alt dette står i kontrast til Eriugenas tænkning, hvor man kun kan erkende skabningen ved dens konstante tilbageførsel til Gud. Eriugena ville have isoleret højmiddelalderens videnskab i *dianoia*, der har en rolle at spille, men ikke uafhængigt af *logos* og *nous*. Med *dianoia* erkender man nemlig kun skabningens virkelige substans, men mister blikket for, at Gud væsentligt har skabt os i mulighedens bevægelige rige. I højmiddelalderen tænkte man derimod, at virkelighed går forud for mulighed, fordi tings mulighed kun er deres substans' logiske konsistens, som gør, at de kan virkeliggøres.[27] Guds skabelse bærer altså ikke ting ud af umulighed og ind i mulighed, men adskiller det virkeliggjorte fra det på forhånd mulige, hvorfor Han Selv hverken er virkelig eller mulig, men derimod grundet i Sig Selv som nødvendig. Den konstruktion af Gud som nødvendig og ugrundet har imidlertid en spænding i sig; for selvom det nødvendige og ugrundede i deres aspekt af selvberoenhed er ét, viser de sig som internt stridende, idet nødvendigheden er tvingende, mens det ugrundede netop er utvungent og frit.

¶31 Denne konflikt løste man i højmiddelalderen ved at skelne mellem to aspekter af Guds vilje: den ordinerede vilje (*potentia ordinata*), som vil det, der er sket, og den absolutte vilje (*potentia absoluta*), hvormed Gud i princippet kunne have gjort noget andet. Den absolutte vilje bibeholdes dog kun formelt, og føres aldrig tilbage til den

ordinerede vilje for at skrive kontingens ind i den.[28] Selv i senmiddelalderens voluntarisme, hvor det uudgrundelige frem for nødvendige i Gud understreges, bliver et aspekt af mulighed i Gud ikke genaktiveret. Derimod er fokus, at mennesket ikke med rationelle argumenter kan bringe Gud til ansvar for Hans handlinger, fordi Han har skabt selve rationaliteten.[29]

¶32 Gudsbilledet fanges altså mellem en nødvendigt ordnende konge, der effektivt har bragt en rationel verden frem, og en fra menneskeligt perspektiv despotisk hersker, som i Sin ophøjethed er hinsides retfærdiggørelse. Imidlertid har de det til fælles, at de kun lader Gud være til stede i skabningen som dens effektive årsag. Det eneste alternativ er, for eksempel hos Thomas Aquinas, Guds *objektive* nærvær, som Den, hvorunder mennesker subjektiveres som dem, de er, ved *erkendelse* af Ham som verdens effektive årsag og Hans plan med den.[30] Det er menneskets bestemmelse, som vi dog er fremmedgjorte for i arvesynden, hvori vi følger vores egen vilje frem for Guds. Men fordi Gud er altings grund, kan mennesket ikke skabe noget virkeligt selv, og den frie afvigelse fra Guds plan er derfor ren destruktion, der inficerer skabningen med et *intet*.[31] Med sin frihed kan mennesket altså enten vælge Gud, hvilket bestemmer hele dets liv entydigt, eller *intet*, og det på et utal af måder, der imidlertid alle har samme resultat: fortvivlet destruktion.

¶33 Dette paradigme er ligeledes spejlet i den måde, som engle teoretiseres på. Hos Eriugena havde engle ved *logos* adgang til skabningen som en sfære af mulighed, hvor ting aldrig var udtømt i deres virkelige egenskaber, men bar på en overflod af bevægelighed og liv. I højmiddelalderen ser man imidlertid en gentænkning af englene, der bibeholder deres umedierede erkendelse, men hvor det, som erkendes, ikke er ting i deres mulighed, men virkelighedens totalitet. Derved bliver de i stand til perfekt at finde deres plads i verden og lydigt

udføre Guds plan. Modsat kan mennesket kun erkende medieret af argumenter og sanser, og har ikke som hos Eriugena en højere evne, der kan indtage engles perspektiv på verden.[32] I senmiddelalderen ser man desuden hos Ockham, at idéen om en særlig englelig erkendemåde afmonteres fuldstændigt, og Eriugenas *dianoia* bliver hermed det eneste fornuftige fakultet i skabningen.

¶34 I højmiddelalderen sættes virkeligheden altså ontologisk forud for muligheden, så mulighed kun forstås som en *mulig virkelighed*, frem for at blive opretholdt som et vilkår af en enhedslig mangetydighed i skabningen. Også erkendelse fikseres på virkeligheden og består ikke længere i blid omfavnelse, der opretholder det erkendte i sin uafsluttethed, men derimod i at udvikle en forklaring af, hvordan genstande passer ind i Guds plan, der er altings højeste virkelighed, i forhold til hvilken alternative muligheder i bedste fald er overflødig ikke-væren, i det værste fald synd.

Efterslæt

¶35 DENNE FORSTÅELSE BLIVER BÅRET IND I DE FØLGENDE ÅRHUNDREDERS tankesystemer. Det skal ikke forstås sådan, at idéen om Guds plan og finale bestemmelser vedholdes. Man begyndte derimod at forstå virkeligheden som det, der konkret er til stede, frem for det, der bør være tilfældet. Det er delvist grundet i Ockhams nominalisme, der udslettede idéen om universalier som tings finale årsager, og placerede virkeligheden i enkeltgenstande, der skulle forstås gennem effektive årsager.[33] Det skift ledte langsomt til fremkomsten af et mekanisk verdensbillede, frem for et teleologisk, men ideen om, at mulighed kun forstås som en mulig virkelighed, blev opretholdt. Dette gælder hos de tænkere, der vedligeholder teleologi med nye begrundelser, eksempelvis oplysningens idé om nødvendigt frem-

skridt, samt systemer som Leibniz', der indeholder begge årsagstyper.[34]

¶36 Erkendelse bliver her forstået som det at beskrive, hvordan kausalkæder forløber. Imidlertid melder spørgsmålet sig, hvor langt mennesket er i stand til at udvide den erkendelse. Ville vi i princippet, med nok tid og ressourcer, kunne beskrive totaliteten af virkelighedens kausale sammenhænge? Begyndende med Kant og stadigt mere intensivt i den tyske idealisme, bliver det en bærende idé, at idet menneskets erkendelse selv er en del af de kausalkæder, som det forsøger at erkende, må dette være umuligt. Vi har ikke adgang til et engleligt blik hinsides virkeligheden, og må slå os til tåls med en evig selvrefleksion hen imod noget ubetinget, som vi aldrig vil opnå. Denne erfaring uddybes i det 20. århundrede hos en række europæiske filosoffer. Eksempelvis er det udtrykt i Alfred North Whiteheads sætning: "The many become one and are increased by one",[35] som beskriver hvordan enhver samling af den virkende verdens mangfoldighed i ét perspektiv, frem for at begribe den i sin helhed, producerer en ny verden, som den selv er en del af. Eller Ludwig Wittgensteins pointe i *Tractatus Logico-Philosophicus* om at sproget er ude af stand til at udtrykke sin egen grundform – det faktum, at det udtrykker noget i det hele taget – hvorfor man må tie om det, højst spejle sig i det, og i stedet blot udtrykke sig om virkeligheden og mulige virkeligheder.[36] Ligeledes i Lacans "objekt a", der udgør fantasien om, at man kan finde virkelighedens manglende objekt, der ville gøre ens verden hel, men som hele tiden forskyder sig.[37]

¶37 Vi befinder os i en tid, hvor det virkendes grænse har vist sig i det faktum, at det er ude af stand til at indeholde og derved fuldstændiggøre sig selv. Det virkende er altid splittet, fraktioneret. Og det er netop i kraft af det, at en tænker som Eriugena har noget at sige os. Idet hans tænkning ikke er drevet at virkningernes aktiv/passiv- og

subjekt/objekt-skemaer, er splittelsen heller ikke til stede for ham. *Dianoias* overvejelser over virkeligheden kalder ikke på en umulig totalitet, men derimod på en kærlig udvidelse ind i *logos'* fornemmelser for intimitet og metafor, frem for distinktion og definition. Ind i mulighedens enhedslige mangfoldighed frem for virkelighedens distingverende relationer.

Noter

1. En gruppe, der inkluderede blandt andre Fulbert af Chartres, Thierry af Chartres, Gilbert af Poitiers, William af Conches og Johannes af Salisbury. Bernhard af Clairvaux førte en retssag mod Gilbert af Poitiers' tekst *Opuscula Sacra* i 1148, der førte til at sidstnævnte blev dømt til at skulle omskrive dele af teksten.
2. Der var her specifikt tale om Amalric af Chartres og David af Dinant, der begge levede ca. 50 år efter kernegruppen i Chartresskolen, men var under indflydelse af både dem og Eriugena.
3. Strok, Natalia (2015) "Eriugenas Pantheism: Brucker, Tennemann and Rixner's Reading of Periphyseon", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2015, Vol. 57 (2015), 105–12.
4. Huber, Johannes (1861) "Johannes Scotus Erigena: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter" *Hildesheim: Olms, 1960,* og Hauréau, Jean Barthelemy (1872) "Historie de la philosophie scholastique" *Paris: Durand & Pedone-Lauriel.*
5. Agamben, Giorgio (2020), *The Kingdom and the Garden*, Seagull Books.
6. Parmenides, "Fragment 6–8" i *The Texts of Early Greek Philosophy*, red. Daniel W. Graham (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 214–218.
7. Aristoteles, *Forelæsning over fysik* (København: Gyldendal, 1951), 50.
8. Aristoteles, *Metafysikken* (Aarhus: Forlaget Klim, 2021), 201–203.
9. Aristoteles, *Metafysikken,* 202.
10. Ibn Sina, *The Metaphysics of Healing* (Provo: Brigham Young University Press), 4.2 og 6.1; Ibn Sina, "The Cure", i *Philosophy in the Middle Ages* red. Arthur Hyman, James J. Walsh, Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2010), 249–250.
11. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), Bog I, kapitel 14; Thomas Aquinas, *Summa Theologiæ Vol 1*, (NovAntiqua, 2009) Q. 25, artikel 3.
12. Aristoteles, *Metafysikken,* 201.
13. John Scotus Eriugena, *Periphyseon or On the Division of Nature* (Washington DC: Dumbton Oaks, 1987), 677.

14. Eriugena, *Periphyseon*, 475.
15. Eriugena, *Periphyseon*, 506B.
16. Eriugena, *Periphyseon*, 788A.
17. Eriugena, *Periphyseon,* 522A-B.
18. Eriugena, *Periphyseon,* 638B.
19. Eriugena, *Periphyseon*, 574.
20. Eriugena, *Periphyseon*, 507.
21. Eriugena, *Periphyseon*, 743A.
22. Dermot Moran, "Eriugena's Theory of Language in Periphyseon: Explorations in the Neoplatonic Tradition" i *Ireland and Europe in the Early Middle Ages IV. Language and Learning* red. Próinséas Ní Chatháin, Micheal Richter (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1996), 240–260.
23. Også Aquinas' analogiske udsagn falder inden for dette paradigme, da de ligesom positive og negative udsagn opfattes som korresponderende med virkeligheden, idet de netop er sandhedsgyldige udsagn om, at der er en analogi mellem verdens prædikater og Guds.
24. Nogle, for eksempel Henrik af Ghent og Meister Eckhart, hævdede, ofte inspireret af Maimonides og Pseudo-Dionysios, at man intet kan sige om Ham. Andre, for eksempel Johannes Duns Scotus, mente, at visse transcendentale egenskaber, herunder væren, kunne tilskrives både Gud og skabningen. Albert den Store, Bonaventura, Thomas Aquinas, Siger af Brabrant og Godfrey af Fontaines brugte derimod hver på sin måde idéen om analogi, hvorigennem visse egenskaber fra skabningen kan tilskrives Gud, for så vidt som de bruges på *en anden måde* (med en anden modus), end hos skabningen.
25. Moran,"Eriugena's Theory of Language in Periphyseon: Explorations in the Neoplatonic Tradition".
26. Louis Dupré, "Transcendence and Immanence as Theological Categories", *Proceedings of the Catholic Theological Society of America,* 31 (2012): 3–4.
27. Giorgio Agamben, "Bartleby or on Contingency", i *Potentialities*, red. Daniel Heller-Roazen (Californien: Stanford University Press, 1999), 261.
28. Giorgio Agamben, "What is a Command" i *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*, red. Adam Kotsko (Redwood City: Stanford University Press, 2019), 65.
29. Henning Høgh Laursen, "Strejftog i renæssancens tænkning. Filosofi, menneske og natur" i *Renæssancens Verden,* red. Ole Høiris (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2006), 53–72.
30. Thomas Aquinas, *Summa Theologiæ, Vol I*, Q. 8.
31. Dupré, "Transcendence and Immanence as Theological Categories", 6–8.
32. Martin Lenz, "Why can't Angels think properly? Ockham against Chatton and Aquinas" i *Angels in Medieval Philosophy Enquiry: Their function and significance,* red. Isabel Iribarren and Martin Lenz (Aldershot: Ashgate, 2008), 155–167.

33. Laursen, "Strejftog i renæssancens tænkning", 53–72.
34. Det er værd at nævne, at der er traditioner i pågældende periode, der formår at tænke muligheden på en mere selvstændig måde i forhold til virkeligheden. Her kan fremhæves Paracelsus, Giordano Bruno og Marsilio Ficino.
35. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: Free Press, 1979), 21.
36. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1963), 43, §4.121.
37. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan; On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Book XX, Encore 1972–73* (New York / London: W.W. Norton & Company), 83.

AKTIVISTISK FORSKNING

En miniserie om såkaldt aktivistisk forskning og forholdet mellem forskning, politik og aktivisme, som taler direkte ind i tidens antændte diskussioner om forskerens rolle i samfundet, fx inden for køns- og migrationsstudier, mellemøst- og islamforskning samt inden for klimaforskning. Må forskere være eksplicit politiske? Hvis ja, i hvor høj grad?

Et ideal om den offentligt intellektuelle forsker som *verdensbetragter*

Sandra Frost
Campos Guimay
26. januar 2024

Det er en tilbagevendende diskussion, hvorvidt forskere blot skal formidle objektive forskningsresultater og rådgive ved efterspørgsel, eller om forskere også må indtage en mere normativt engageret og måske endda aktivistisk position i offentligheden. Vandene deles i diskussionen om forskerens rolle i forhold til at gribe kritisk ind i og engagere sig i offentlige debatter, der for eksempel vedrører samfundets velfærdsinstitutioner, identitetspolitiske spørgsmål, geopolitiske konflikter eller den globale klimadebat. Det kan være vanskeligt at navigere i spændingsfeltet mellem at være forsker og på samme tid ytre sig offentligt – det kræver måske endda en smule risikovillighed, da kritikken både kan ramme som decideret personangreb eller mod hele forskningsfelter.

¶2 I sommeren 2021 blev køns- og migrationsstudier ramt af hård kritik, både internt fra forskermiljøet og fra politisk side, for at være "aktivistiske" og "pseudovidenskabelige".[1] Der er ligeledes blevet skudt med skarpt mod mellemøst- og islamforskning for at være politiserende,[2] og mod forskere, der har engageret sig i debatten vedrørende Israel-Palæstina-konflikten.[3] Dertil kommer, at flere forskere tager del i den sociale bevægelse Scientist Rebellion, hvor de går på gaden med opråb om mere klimahandling. I den forbindelse er det ligeledes blevet problematiseret, igen både internt fra forskermiljøet og fra politisk side, at forskerne bruger deres autoritet til politiske opråb.

¶3 Debatten om forskerens rolle i den offentlige samfundsdebat og dermed konflikten mellem forskning, politik og aktivisme spidsede til i den danske debat, da Morten Messerschmidt og Henrik Dahl i

2021 fremlagde en forespørgsel til Uddannelses- og forskningsministeren Ane Halsboe-Jørgensen, hvori de spurgte, om ministeren var "enig i, at der i visse humanistiske og samfundsvidenskabelige forskningsmiljøer er problemer med overdreven aktivisme på bekostning af videnskabelige dyder".[4] Forespørgslen førte senere til det nu vedtagne forslag V137 *Om overdreven aktivisme i visse forskningsmiljøer*,[5] der har været svært omdiskuteret.

¶4 Kritikken udfordrer den klassiske forestilling om forskeren som en samfundsengageret intellektuel, der bidrager til den politiske og samfundsmæssige debat. Hovedspørgsmålet for denne artikel er: Under hvilke former kan tænkningen slippes fri inden for videnskaberne? Jeg vil i artiklen diskutere, hvilken rolle forskeren kan indtage som offentligt intellektuel – som en figur, der blander sig i aktuelle kriser og spørgsmål om blandt andet klima, socialbæredygtighed og kultur- og menneskelivet i det hele taget. Jeg undersøger også, *hvem* denne figur er, der engagerer sig i alt fra lokale til globale spørgsmål, og hvad der begrunder dette engagement.

¶5 Med et primært afsæt i Hannah Arendts *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1970) – en politisk filosofi, som Kant ikke selv eksplicit udviklede, men som Arendt læser ud af hans tredje og sidste kritik, *Kritik der Urteilskraft* (1790) – vil jeg skitsere et ideal om forskeren som offentlig intellektuel, der bidrager til den politiske og samfundsmæssige debat som en *Weltbetrachter*, en *verdensbetragter*. Forskeren som *verdensbetragter* ligner ideen om *verdensborgeren*, der engagerer sig etisk, politisk og fagligt for at arbejde henimod et mere humanistisk og demokratisk samfund, hvorved den intellektuelles rolle bliver en velovervejet normativ position. Indledningsvist præsenterer jeg et par afgrænsede refleksioner over Hannah Arendts diskussion af sandhedsbegrebet og forholdet mellem meninger og sandheder og videnskab og politik i relation til den aktuelle debat.

Herefter udfoldes et ideal om den offentligt intellektuelle gennem de tre følgende begrundelser fra Arendts forelæsningsrække: 1) Den intellektuelle får autoritet i kraft af tænkning som filosofisk tænkning, 2) Arendt understreger vigtigheden af ansvarlig refleksion over offentligheden, og 3) at ansvarlighed og dømmekraft er afgørende faktorer for det offentligt intellektuelle engagement.

¶6 Jeg vil indledningsvis slå fast, at det ikke er min hensigt at eliminere det konfliktfyldte ved at ytre sig offentligt. Mit ærinde er ikke, at det foreliggende ideal om den offentligt intellektuelle skal kunne give en garanti for, at forskere fremover ikke bliver udsat for mere eller mindre berettiget kritik, både internt fra forskningsverden eller fra politisk side. Jeg vil derfor heller ikke bevæge mig længere ind i den ovenfor skitserede debat. Jeg vil derimod rette mit fokus mod en fortolkning af den nutidige debat ved primært at spejle udvalgte tematikker i Hannah Arendts forelæsningsrække om Kants politiske filosofi samt andre relevante essays og værker af Arendt, der relaterer sig hertil.

Videnskabelige og epistemologiske ekkokamre

¶7 DE INDLEDNINGSVISE EKSEMPLER PÅ KRITIKKEN AF TILSYNELADENDE tvivlsomme forskningspraksisser indenfor human- og samfundsvidenskaberne tegner konturerne af en generel debat om afgrænsningskriterierne for videnskab. Det vil sige en manglende fælles forståelse af processen, hvormed vi udvikler og formidler viden. Kritikken rejser derudover generelle spørgsmål om, hvad der henholdsvist betragtes som videnskabelige sandheder eller blotte meninger.

¶8 Når den aktuelle debat om forskeren som en samfundsengageret intellektuel betragtes i lyset af ovenstående spørgsmål, træder en

demarkation mellem to kulturer frem. Uenigheder vedrørende sandheder, viden og meninger støder sammen og danner fundamentet for en videnskabsteoretisk konflikt, som kan medføre en polarisering af vores fælles epistemologiske fundament. På den ene side findes de evaluerende, fortolkende, historiske og kvalitative human- og samfundsvidenskaber, der i høj grad er domineret af nyere paradigmer og videnskabsteorier. Det drejer sig f.eks. om konstruktivisme og kritisk teori, der dækker paradigmer fra postmodernisme og poststrukturalisme til feministisk teori og aktionsforskning.[6] Et særkende ved disse paradigmer, teorier og metoder er, at de i højere grad end før positionerer forskeren i tæt relation til undersøgelses*subjektet*, eksempelvis som involveret og engageret gennem aktionsforskning, hvor der etableres en kommunikationsproces mellem forsker og undersøgelsessubjektet. Derudover eksperimenterer den feministiske teori med nye og anderledes metaforer for videnskab gennem poetisering og autoetnografisk metode.

¶9 På den anden side findes de kvantitative og objektivistiske metoder med naturvidenskabeligt afsæt, der plæderer for en øget positivistisk opfattelse af videnskaben. Her betragtes undersøgelses*objektet* som en genstand, der ikke kan og bør etableres en kommunikationsproces til. Fra dette perspektiv kritiseres de ovenfor nævnte human- og samfundsvidenskaber for at være udtryk for ideologi, subjektivistisk aktivisme og ligefrem pseudovidenskabelige. Disse videnskabsteoretiske konflikter har affødt en stigende polarisering, som isolerer fløjene i videnskabelige og epistemologiske ekkokamre, hvorfra den fælles verden og viden om virkeligheden betragtes fra meget forskellige perspektiver. Undervisning, journalistisk formidling og peer review, der grundlæggende bidrager til at etablere en fælles forståelse af videnskabelige fakta og sandheder om vores fælles menneskeliv, bliver i højere grad kamppladser – som vi også så det udspiller sig

under 90'ernes *science-war* – hvor konflikter og beskyldninger om anti-videnskabelige metodologier og teorier vinder indpas.

¶10 I første del af *The Life of the Mind* (1977), med titlen "At tænke", fremhæver Hannah Arendt Leibniz' distinktion mellem *faktiske sandheder,* der groft skitseret kun er kontingent sande, og *fornuftssandheder,* der er nødvendigt sande.[7] Denne distinktion kan kaste lys over demarkationen mellem de to kulturer og give et billede af, hvorfor nogle former for viden og sandhed er mere udsatte for kritik end andre – og i særdeleshed den viden og de sandheder, der arbejdes med indenfor human- og samfundsvidenskaberne. *Faktiske sandheder* er resultaterne af, at vi mennesker lever og handler sammen. De viser sig som hændelser og begivenheder, som kan erindres og tales om og således anerkendes som kendsgerninger om menneskers levede liv. De faktiske sandheder er, hvad meget af den humanistiske og samfundsvidenskabelige forskning beskæftiger sig med, når den udvælger væsentlige kendsgerninger og begivenheder, begrebsliggør dem, fortolker dem og ikke mindst udsætter dem for kritisk tænkning. De faktiske sandheder er således afhængige af, at de kan kommunikeres, og at der kan skabes en generel gyldighed af og mening om dem. Ifølge Arendt er det, ligesom Kant skriver i sine politiske skrifter, et naturligt kald hos mennesket at kommunikere og sige sin mening, især når det omhandler spørgsmål, der vedrører mennesker som sådan. Og med Jaspers ord peger Arendt på, at sandheder er det, vi kan kommunikere, de skal kunne forstås og dermed også kunne gentages af andre for at opnå gyldighed.[8] For dele af den samfundsvidenskabelige og humanistiske forskningspraksis er det dog ofte ikke helt gnidningsfrit at forfølge det naturlige kald, som Kant plæderer for. Derudover kan det være vanskeligt at garantere, at de menneskehistoriske begivenheder, de faktiske sandheder, som human- og samfundsvidenskaberne beskæftiger sig med, opnår gyl-

dighed eller anerkendelse i offentligheden, blot fordi de kan kommunikeres offentligt, som Jaspers har peget på.

¶11 Ifølge Arendt er en af udfordringerne med de faktiske sandheder, som human- og samfundsvidenskaberne beskæftiger sig med, at de er kontingente, som menneskehistoriske begivenheder nu engang er. Begivenhederne kunne have været anderledes eller ikke have fundet sted. De er dermed ikke nødvendige. Og eftersom alle ikke kan bevidne de begivenheder, der ligger til grund for kendsgerningerne, bliver de faktiske sandheders tvingende kraft betydeligt begrænset i modsætning til fornuftssandheder, der er selvindlysende for enhver med almindelig hjernekraft. Arendt fremskriver i en længere passage i *The Life of the Mind*, hvordan fornuftssandheder betragtes som nødvendige, som f.eks. det matematiske udsagn, at 2+2 = 4. Historisk er fornuftssandheder derfor blevet tilskrevet en højere ontologisk værdi end de faktiske sandheder, der har behov for vidner og vidnesbyrd for at blive valideret.[9] Fornuftssandheders dominans betyder ifølge Arendt, at de tvingende og nødvendige sandheder i høj grad tjener som et paradigme for al tænkning og videnskab, og derfor i højere grad bliver hegemoniske i forhold til, hvilken viden og hvilke sandheder, der manifesteres som vores fælles virkelighed i offentligheden.

¶12 Situationen omkring de faktiske sandheder bliver ikke lettere af, at faktiske sandheder og meninger grundlæggende ikke strider mod hinanden. I essayet *Truth and Politics* (1968), hvor Arendt reflekterer over forholdet mellem sandheder og meninger, fremhæver hun, at faktiske sandheder først og fremmest er helt grundlæggende for meningsdannelse i offentligheden. Meninger kan være inspireret af interesser, værdier og overbevisninger, de kan afvige betydeligt fra hinanden alt efter, hvem der bærer meningen med sig, men grundlæggende kan meninger ikke afvige mere fra hinanden, end at de

fortsat respekterer den faktiske sandhed, som de forholder sig til.[10] Således er meningsfrihed altså en farce, ifølge Arendt, medmindre viden om kendsgerningerne garanteres.[11] Vi kan altså ikke blot mene hvad som helst, hvis ikke vi har kendskab til og anerkender de faktiske sandheder, som meningen er relateret til. For det andet er meninger og fortolkninger en forudsætning for viden om de faktiske sandheder, som meninger relaterer sig til. Forud for enhver videnskabelig udforskning og kritisk stillingtagen til menneskehistoriske begivenheder må der ske en *udvælgelse* og *fortolkning* af *specifikke* begivenheder, som på et eller andet niveau er interesse- eller værdibaseret. Det er altså nødvendigt, ifølge Arendt, at lave en subjektiv udvælgelse i virvaret af de begivenheder, der altid finder sted overalt omkring os.[12] Der er således altid allerede mening og fortolkning på spil i den samfundsvidenskabelige og humanistiske forskningspraksis.

¶13 At meninger og faktiske sandheder ofte er sammenfaldende i deres fremtrædelse, fordi det kan være vanskeligt at adskille, om meningen går forud for sandheden eller omvendt, betyder dog ikke, at al samfundsvidenskabelig og humanistisk viden er relativ. Faktiske sandheder bør ligge til grund for meninger, selvom vi i dag ser en stigende tendens til at sløre skellet mellem faktiske sandheder og meninger – tænk blot på dem, der benægter klimakrisen eller covid-19 som en dødelig trussel. For at illustrere forskellen mellem faktiske sandheder og meninger, fortæller Arendt historien om Clemenceau, der i 1920'erne havde en venskabelig samtale med en repræsentant fra Weimarrepublikken om spørgsmålet om skyld i forhold til udbruddet af Første Verdenskrig. "Hvad, efter deres mening", blev Clemenceau spurgt, "vil fremtidige historikere mene om dette vanskelige og kontroversielle spørgsmål?" Han svarede: "Det ved jeg ikke. Men jeg ved med sikkerhed, at de ikke vil sige, at Belgien inva-

derede Tyskland".[13] Dette svar fra Clemenceau er dog ikke så selvindlysende, som vi skulle tro, da der selv i dag konstant lurer en fare for, at faktiske sandheder bliver transformeret til blotte meninger, som fører til en verden af "alternative sandheder" – hvad vi blandt andet senest har set i USA og Rusland.

¶14 Uagtet det komplekse og intime forhold mellem faktiske sandheder og meninger, peger Arendt på, at kompleksiteten ikke må sløre de grundlæggende grænser mellem faktiske sandheder og meninger i et videnskabeligt og filosofisk henseende. Faktiske sandheder har en genstridig karakter, ifølge Arendt. De er kun mulige at få bugt med gennem løgne, hvorimod meninger og fortolkninger kan diskuteres og danner fundamentet for det politiske liv, hvorimod sandheder danner fundamentet for videnskaben. Videnskaben kan derfor ikke manipulere sandheder efter eget forgodtbefindende for f.eks. at fremme bestemte politiske interesser, for så vil den træde ud over sit eget domæne.

¶15 Faktiske sandheder risikerer dog, ifølge Arendt, at møde en voldsom skæbne, når de præsenteres på "torvet", i offentligheden, hvis de udfordrer, eller står i modsætning til, hvad der er den fælles forståelse af en given sag, på et givent tidspunkt. Disse faktiske sandheder mødes ofte med meninger, der indeholder kritik eller fordømmelse, eller sågar beskyldninger om, at kendsgerningen selv er blot én mening blandt mange og ikke en faktisk sandhed.[14] Således er skellet mellem det politiske liv og videnskaben ikke så lige til. Det var blandt andet, hvad vi så i 2021, da flere folketingspolitikere kritiserede dele af den samfundsvidenskabelige forskning for at være pseudovidenskabelig, politiseret og uden klare grænser mellem aktivisme og videnskab.[15] Et andet eksempel på en sådan miskreditering er den måde, Dansk Folkeparti fremstiller kønsforskning, postkolonialisme og racestudier på deres hjemmeside. De beskrives som forskningsfel-

ter, der producerer forskning af tvivlsom kvalitet, fordi mange aktivister vælger at besidde forskerstillinger på disse felter, idet de "ønsker at ændre samfundet og vælger derfor en af disse områder". Derfor mener DF, at aktivisme i udpræget grad går forud for forskningen indenfor disse forskningsfelter, fordi forskerne bruger "deres fine stilling til at føre politik."[16]

¶16 Demarkationen mellem de evaluerende, fortolkende, historiske og kvalitative human- og samfundsvidenskaber og de mere kvantitative og objektivistisk orienterede metoder med naturvidenskabeligt afsæt danner fundamentet for en kompleks videnskabsteoretisk konflikt, der i sig selv bestemt ikke er ny.[17] I lyset af disse konflikter ses en polarisering af vores fælles epistemologiske fundament, der afspejler vanskelighederne ved at definere afgrænsningskriterierne for videnskab og politik og sandheder og meninger. Når vi anerkender spændingerne i forholdet mellem videnskab, politik og filosofi, der udfordrer ideen om videnskabelig viden og refleksivitet, bliver forskerens diskursive position som offentligt intellektuel udsat. Spørgsmålet bliver så: Under hvilke former kan tænkningen slippes fri indenfor videnskaben, og hvordan kan intellektuel integritet bedømmes som værdi, når forskeren gennem et offentligt engagement søger efter og udsiger sandheder, danner meninger og dømmer kritisk om menneskelige anliggender – på trods af de konfliktfyldte spændinger mellem det, der fra det ene perspektiv anses for faktiske sandheder, men fra det andet perspektiv anses for blot at være politiske meninger?

Den offentligt intellektuelle som filosofisk tænker

¶17 ARENDT PEGER I SINE *LECTURES ON KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY* på, at Kants holdning til spørgsmålet om offentligt engage-

ment er bemærkelsesværdig. Ifølge Kant er det offentlige engagement ikke ensbetydende med, at den intellektuelle indtager en rolle som politisk aktør eller aktivist, som den nutidige debat går på. Et offentligt engagement handler derimod om, at den intellektuelle indtager en rolle som filosof eller tænker, der *betragter* verden.[18] For at forstå, hvordan denne rolle som filosofisk tænker og verdensbetragter tilskriver den offentligt intellektuelle autoritet, må vi først se på Kants ide om, at det er et naturligt kald hos mennesker at kommunikere og ytre meninger, især når det omhandler spørgsmål, der vedrører mennesker som sådan. Sandheder er, som Jaspers ligesom Kant har peget på, noget vi kan kommunikere, de skal kunne forstås og dermed også kunne gentages af andre for at opnå gyldighed.[19] Derfor må det, når det gælder dømmende betragtninger af verden hos den offentligt intellektuelle, hvad enten det gælder sandheder eller meninger, være nødvendigt ifølge Kant og Jaspers at disse betragtninger er generelt kommunikerbare.

¶18 Ifølge Kant kræver selve tænkningen desuden også offentlig brug. Uden en offentlighed til at teste tænkningen, til at eksaminere den, vil ingen meningsdannelse kunne finde sted eller menneskehistoriske kendsgerninger kunne manifesteres som en del af vores fælles virkelighed. Som Arendt skriver, skyldes det ifølge Kant, at fornuften ikke er sat i verden for at isolere sig selv, men tværtimod for at indgå i fællesskab med andre.[20] Så selvom tænkningen både hos Platon og Hegel ansås for at være en ensom aktivitet, en stille dialog med mig selv, så er det nødvendigt at dele tænkningen med andre, for at den ikke blot forbliver stille og ensom.

¶19 Denne kommunikerbarhed eller socialitet i tænkningen er direkte koblet til oplysningstankens ånd om at gøre offentlig brug af sin forstand og den dertilhørende ytringsfrihed. Arendt peger på, at denne frihed skal forstås som politisk frihed, der af Kant defineres

således: "[T]o make public use of one's reason at every point".[21] Ved offentlig brug af fornuften forstår Kant netop den brug, som den intellektuelle udøver foran sit læsende publikum.

¶20 Den offentligt intellektuelle som filosofisk tænker og verdensbetragter er således ikke alene den meningsdannende og sandhedssigende instans, da den intellektuelle tænkning er social og repræsentativ. Med andre ord er det afgørende, at den intellektuelle tænkning er diskursiv i en næsten bogstavelig forstand, "idet den så at sige løber fra sted til sted, fra én del af verden til en anden, gennem alle former for modstridende synspunkter".[22] Det gør den netop for at kunne forestille sig og repræsentere mangfoldige meninger og kendsgerninger, hvilket betyder, ifølge Kant, at "[s]elve meningsdannelsen bestemmes af dem, i hvis sted nogen tænker og anvender sin forstand",[23] og at "den eneste forudsætning for udøvelsen af denne forestillingsevne er manglen på interesse, at man frigør sig fra sine egne, private interesser".[24]

¶21 Enhver intellektuel kan selvfølgelig nægte at bruge sin forestillingsevne til at udvide sin tænkning eller undlade at "gå på visit" andetsteds og blot tage egne interesser i betragtning. I sådan et tilfælde vil der dog snarere være tale om blind påståelighed eller intellektuel banalitet, end et egentligt offentligt intellektuelt engagement, hvor synspunkterne hos dem, der er fraværende, repræsenteres ved, at de gøres nærværende for bevidstheden hos den intellektuelle.[25] Det betyder dog ikke, at enhver subjektiv holdning bør opgives fuldkomment, men at en mangfoldighed af synspunkter må være nærværende i den tænkende bevidsthed. Den offentligt intellektuelle som filosofisk tænker og verdensbetragter skal i kantiansk forstand derfor ikke forstås som en tilskuer eller betragter, der udøver en kritisk autoritet på afstand. Den offentligt intellektuelle er ikke tilbagetrukket eller befinder sig i en privilegeret position, hvorfra vedkommen-

de har adgang til universelle principper. Som offentlig intellektuel indtager forskeren ikke udelukkende en tænkende position fra et objektivt verdensfjernt intetsteds eller fra et udelukkende subjektivt interessebåret eller ideologisk ståsted.[26] Hvad der er på spil, og hvad der bibringer meninger og sandheder gyldighed og intellektuel værdi, er evnen til en "udvidet tænkemåde" i betragtningen af menneskelige anliggender ved en offentlig brug af fornuften.

Ansvarlig refleksion over offentligheden

¶22 DEN ANDEN BEGRUNDELSE FOR ET IDEAL OM DEN OFFENTLIGT intellektuelle findes i Arendts understregning af vigtigheden af ansvarlig refleksion over offentligheden. Den offentlige sfære repræsenterer, i Arendt politiske teori, det ontologiske vilkår, at vi mennesker deler og lever sammen på jorden. Vores menneskelige samliv, hvor vi træder frem for hinanden gennem handling og tale, garanterer vores erfaringer af verden, af vores liv sammen og for os selv, som virkelige. Vi skaber den menneskelige historie i samspil, gennem det virvar af begivenheder og kendsgerninger, der danner grundlaget for de faktiske sandheder og meninger, vi forstår som virkelige. I *The Human Condition* (1958) skitserer Arendt to perspektiver på udtrykket "offentligt":

1) Vores menneskelige virkelighed konstitueres i vores omgang med hinanden, når vi træder frem for hinanden. Ved at lade vores private erfaringer og fortællinger få en plads i det offentlige rum bliver de virkelige, fordi de bliver set og hørt af andre.[27]
2) Den offentlige sfære er selve den fælles menneskelige verden, hvor vi mennesker lever og er sammen, medieret af produkter, ideer og politiske såvel som sociale forhold og anliggender, der på en og samme tid knytter os sammen og samtidigt adskiller os fra hinanden.[28]

¶23 Grundlæggende peger begge perspektiver på, at vi mennesker befinder os i en fælles menneskelig verden, hvori vi sætter vores spor gennem erfaringer og fortællinger, der finder vej til det offentlige rum og dermed bliver gjort virkelige. Viden udvikles således parallelt med udforskningen af menneskelige erfaringer. Den fælles viden om virkeligheden hviler på en gensidig garanti, en fælles fornuft, der er forankret i og udfoldes i den offentlige sfære.

¶24 Den offentlige brug af fornuften er, ifølge Kant, af en særlig art for den intellektuelle til forskel fra borgeren, der besidder et offentligt hverv. I en sådan position vil den enkelte, fx en officer i service, ikke have ret til ikke at adlyde, "[m]en han kan rimeligvis ikke forhindres i som lærd at gøre anmærkninger om manglerne i krigstjenesten, og at forelægge disse for sit publikum til bedømmelse".[29] Som intellektuel tilhører den enkelte nemlig et særligt fællesskab, navnlig et fællesskab af *verdensborgere*, ifølge Kant. I kraft af at tilhøre dette fællesskab er den intellektuelle i besiddelse af en politisk frihed og ikke mindst en verdensborgerlig ansvarlighed, hvormed han eller hun adresserer sit publikum og verden.[30] Således giver denne besiddelse incitament til et offentligt engagement, hvor betragtningerne af og den udvidede tænkning over sociale og politiske spørgsmål efterfølgende kan udtrykkes og fremsættes til åben og fri eksamination i offentligheden for at bringe oplysning og fremskridt blandt menneskene, ifølge Kant.[31]

¶25 Idéen om verdensborgeren har en lang idéhistorie bag sig, der strækker sig fra de græske filosoffers idé om kosmo-politten,[32] henover Kant, der i skriftet *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) udfolder visionen om en verdensborgerlig tilstand,[33] til i dag at være et realpolitisk begreb grundet den øgede globalisering, der mindsker afstanden mellem mennesker, ideer, penge, varer og viden på tværs af kontinenter og landegrænser.

I en nutidig kontekst har teolog og filosof Peter Kemp (1937–2018) formuleret idealet om verdensborgeren som "det menneske, der tager nutidens store brændende globale problemer op for at bidrage til løsninger, der kan være til gavn for menneskeheden".[34]

¶26 Peter Kemps refleksioner over verdensborgeren som både et pædagogisk og politisk ideal tager os omkring den pædagogiske scene for filosofien i et oprør mod et indskrænket verdenssyn på dannelse og uddannelse, der gør mennesker til soldater i konkurrencesamfundet. Idealet om verdensborgeren orienterer sig ud mod alt det, der ikke er umiddelbart nærværende, og som kun lige ligger inden for den enkeltes nære horisont. Det drejer sig om spørgsmål om det enkelte menneskelivs eksistens til globale samfundsspørgsmål, der gælder menneskeheden som sådan. Fælles for orienteringen mod alle disse spørgsmål er en grundlæggende indstilling rettet mod social solidaritet og en fælles bevidsthed indenfor politik, uddannelse, dannelse, erhvervslivet, økonomien osv., der sigter mod en bæredygtig verden for fremtidens generationer. Idealet om verdensborgeren og et fælles verdensborgerligt liv skal ses som netop blot et ideal og værdifællesskab, snarer end et reelt ønske om at opløse enhver stat til fordel for en verdensstat, ifølge Kemp.[35]

¶27 Idéen om verdensborgeren i samspil med Arendts perspektiver på den offentlige sfære peger på et engagement, der tager det alvorligt, at mennesker lever sammen på Jorden og derfor må tænke etisk, udogmatisk og pluralistisk i forhold til de kriser, spørgsmål, sandheder og meninger, der viser sig i den offentlige sfære. De meninger og sandheder, forskeren som offentligt intellektuel verdensbetragter forholder sig til og reflekterer over, er altid allerede "derude". Derfor er den offentligt intellektuelle i dette perspektiv ikke en politisk aktør, men snarere en rolle, der reflekteret evaluerer sociale og politiske spørgsmål på lokalt såvel som globalt niveau i overensstemmelse

med idéen om verdensborgeren gennem filosofisk refleksion. Det betyder, at der er indlejret et normativt ideal i den offentligt intellektuelles rolle som en *verdensbetragter*, der giver incitament til en beskyttelse af menneskeheden, den menneskelige værdighed og en grundlæggende anerkendelse af en demokratisk inklusion af mangfoldige synspunkter.

Ansvarlighed og dømmekraft

¶28 DET SIDSTE SPØRGSMÅL, JEG VIL REJSE, ER, HVORDAN DEN offentligt intellektuelle pålideligt kan bedømme politiske og sociale spørgsmål. Spørgsmålet er, som Kant konfronterer i *Kritik der Urteilkraft*, hvad det er for en kvalitet, der sætter os i stand til at kunne dømme og vide, hvordan man dømmer? Med andre ord, hvordan er det muligt for mennesker at skelne mellem rigtigt og forkert og godt og ondt, hvilket må forudsættes for at kunne indtage en velovervejet normativ position som offentligt intellektuel?

¶29 I Arendts politiske teori finder vi en insisteren på, at den udvidede tænkning er den afgørende menneskelige evne i forhold til at kunne skelne mellem rigtigt og forkert og godt og ondt. I bogen *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), hvor Arendt afdækker retssagen mod nazi-forbryderen Adolf Eichmann, udfolder Arendt argumentet for tænkningens altafgørende betydning for dømmekraften. Ifølge Arendt var Eichmann hverken en sadistisk eller dæmonisk forbryder. Hvad der var på spil, var noget rent negativt, idet han ikke tog aktivt stilling til karakteren af de handlinger, han foretog, og samtidigt var der end ikke tale om dumhed, men derimod ren *tankeløshed*. De erfaringer, Arendt gjorde sig under retssagen, afslørede den kendsgerning, at tænkningens aktivitet, menneskers evnen til at stoppe op og tænke sig om, kan være en betingelse for mennesker evne til at kunne skelne mellem

rigtigt og forkert og dermed ikke gøre ondt. Således tilskrives tænkningen en særegen position i forhold til den menneskelige dømmekraft. Ved hjælp af *forestillingsevnen,* der dels sætter tænkningen i stand til at vandre mellem mangfoldige perspektiver og *sensus communis,* der skal forstås som ideen om menneskers evne til at forholde sig til og bedømme alle disse mangfoldige perspektiver i overensstemmelse "menneskehedens samlede fornuft",[36] er vi mennesker ifølge Arendt i besiddelse af evner, der sikrer, at den enkelte pålideligt kan foretage domme.

¶30 Hvad der kan undre, er dog hvad der udgør målestokken for tænkningen. Hvordan ved man, at *her* stopper tænkningen for nu, for netop her, på dette punkt, fældes en dom, der i tilstrækkelig grad forholder sig til virvaret af mangfoldige perspektiver og afstemmer sig med menneskehedens samlede fornuft? Kriteriet er meddelelighed eller offentlighed, og målestokken er *sensus communis,* der ved at være en fælles sans for alle, gør det enkelte menneske til en del af fællesskabet. Denne fælles sans sikrer kommunikationen mellem mennesker i tanken, hvor forestillingsevnen kan sætte os i andres sted. Domsfældelsen finder sted, når den enkelte i tanken har efterprøvet dommen i forhold til andre mulige domme, og derved finder frem til den mest passende i overensstemmelse med fællessansen, dvs. den samlede menneskelige fornuft. Maksimerne for *sensus communis* lyder derfor således: Tænk først og fremmest selv, sæt dig så i tanken i andres sted, og endelig: Vær enig med dig selv.[37] Hvis den offentligt intellektuelles tænkning og efterfølgende domsfældelse følger disse maksimer, vidner de ifølge Arendt om en evne til at vende tænkningen mod verdslige anliggender ved at have socialitet og inklusion som sit mål.[38]

Afsluttende bemærkninger

¶31 SOM JEG INDLEDNINGSVIST SKITSEREDE, DANNER DE VIDENSKABSTEORETISKE polariseringer, og konflikterne mellem videnskab og politik og sandhed og mening, en kamp om ontologisk værdighed, der presser paradigmer for videnskabelig tænkning i forskellige retninger. De stærke brydninger og konflikter kan have den konsekvens, at vi isolerer os fra hinanden i videnskabelige og epistemologiske ekkokamre, hvor beskyldninger om pseudovidenskab, politiseret forskning og aktivisme vidner om en stærkt udfordret empirisk konsensus om *sensus communis*. Med andre ord udfordrer disse konflikter menneskers evne til i forestillingen at kunne afstemme sig med hinanden.

¶32 Under disse forhold har den frie tænkning indenfor videnskaberne vanskelige betingelser. Når *sensus communis*, menneskers fælles bedømmelsesevne, ikke længere har et fælles holdepunkt, kan domme i høj grad risikere at fremstå som idiosynkratiske og have vanskeligt ved at vinde gehør i offentligheden, fordi der ikke er en fælles fornuft at afstemme dommen med. Et manglende fælles fodfæste vanskeliggør muligheden for en fælles forståelse af en given idé eller kendsgerning. Disse konflikter truer den intellektuelles betingelser for fri tænkning og et aktivt engagement i offentligheden, da der i højere grad kan sås tvivl om, hvorvidt konkrete domme nu også er løsrevet fra subjektive fordomme, interesser og private omstændigheder. Derudover kan de stærke brydninger mellem videnskab, politik og filosofi også være et udtryk for en grundlæggende kortslutning af den udvidede tænkning. Konflikterne kan synes at repræsentere et indskrænket udblik på verden og den fælles bevidsthed om, at konstruktiv udveksling, dialog og kritik faktisk kan tilskrive tilværelsen højere værdi i et sigte mod en bæredygtig fremtid. Når der sker en sådan kortslutning af den udvidede tænkning, og dermed evnen til

at lade tænkningen vandre mellem mangfoldigheden af synspunkter og afstemme den med offentligheden, så skabes der barrierer for den efterfølgende demokratiske samtale om de meninger og domme, der bør have en plads i offentligheden.

¶33 Hannah Arendts ideal om den offentligt intellektuelle som en filosofisk tænker og *verdensbetragter* insisterer på den tænkende og betragtende aktivitet som en opfordring til at være opmærksom på og analysere barrierer for den frie tænkning indenfor videnskaberne og den demokratiske samtale. Den intellektuelles rolle som en velovervejet normativ position giver således ikke adgang til at fjerne det konfliktfulde i at ytre sig offentligt. Tværtimod er denne rolle snarere en opfordring til at forholde sig kritisk til sin egen rolle ved at tænke og dømme ansvarligt om menneskelige anliggender. Det kommunikative og dialogiske element hos både Arendt og Kant er afgørende for samskabelsen af den menneskelige virkelighed og historie. Kun når meninger, fortolkninger, kendsgerninger og sandheder om det virvar menneskehistoriske begivenheder, der omgiver os, udforskes i tanken og kommunikeres åbent og frit, kan vi mennesker forstå os selv, hinanden og vores fælles verden. Når vi via kommunikation og dialog finder frem til fælles forståelser om vores fælles verden og virkelighed, kan vi ansvarligt tage stilling til aktuelle politiske og sociale problemer, som peger mod en bæredygtig fremtid for os selv, vores nære og menneskeheden i det hele taget.

Noter

1. Ane Ringgaard, "Humanistisk kønsforskning er politikeres nye skydeskive", *Videnskab.dk*, 25. april 2021, https://videnskab.dk/kultur-samfund/humanistisk-koensforskning-er-politikeres-nye-skydeskive/.

2. Lise Richter, "Islamforskeren møder Henrik Dahl, der har kaldt ham aktivistisk og hans forskning uanvendelig", *Dagbladet Information*, 7. juni 2021, https://www.information.dk/indland/2021/06/islamforskeren-moeder-henrik-dahl-kaldt-aktivistisk-forskning-uanvendelig; Rasmus Fahrendorff, "Politiker i folketingsdebat: 'Vi kan ikke stole på den typiske danske Mellemøsten-forsker' ", *Kristeligt Dagblad*, 28. maj 2021, https://www.kristeligt-dagblad.dk/danmark/politiker-i-folketingsdebat-vi-kan-ikke-stole-paa-den-typiske-danske-mellemoesten-forsker.
3. Sorcha Thomson, Pelle Valentin Olsen, Sune Haugbølle m.fl., "Forskere og undervisere med speciale i Mellemøsten: Danmark bør påtage sig en ledende rolle i kampen mod israelsk apartheid", *Politiken*, 25. maj 2021, https://politiken.dk/debat/debatindlaeg/art8219285/Danmark-b%C3%B8r-p%C3%A5tage-sig-en-ledende-rolle-i-kampen-mod-israelsk-apartheid; Klaus Wivel, "Enøjet", *Weekendavisen*, 27. maj 2021, https://www.weekendavisen.dk/2021-21/samfund/enoejet.
4. "F 49 Om overdreven aktivisme i visse forskningsmiljøer", *Folketinget*, 23. marts 2021, https://www.ft.dk/samling/20201/forespoergsel/f49/index.htm.
5. "V 137 Om overdreven aktivisme i visse forskningsmiljøer", *Folketinget*, 28. maj 2021, https://www.ft.dk/samling/20201/vedtagelse/v137/index.htm.
6. Egon G. Guba og Yvonna S. Lincoln, "Competing paradigms in qualitative research", i *Handbook of qualitative research*, red. Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc, 1994).
7. Hannah Arendt, *Åndens liv* (Aarhus: Klim, 2019), 95.
8. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 40.
9. Arendt, *Åndens liv*, 95–96.
10. Hannah Arendt, *Om sandhed og løgn i politik: to essays*, (Aarhus: Klim, 2020), 19.
11. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 19.
12. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 19.
13. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 19–20.
14. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 17.
15. Henrik Dahl, "Folketinget har en pligt til at skride ind, når forskning bliver aktivistisk", *Berlingske*, 4. juni 2021, https://www.berlingske.dk/kommentatorer/henrik-dahl-folketinget-har-en-pligt-til-at-skride-ind-naar; Ringgaard, "Humanistisk kønsforskning er politikeres nye skydeskive"; Fahrendorff, "Politiker i folketingsdebat".
16. Alex Ahrendtsen, "Uddannelse & Forskning", *DanskFolkeparti.dk*, set 29. september 2023, https://danskfolkeparti.dk/holdninger/uddannelse-forskning/.
17. Karl R. Popper, "The problem of demarcation", i *Philosophy: Basic Readings*, red. Nigel Warburton (Routledge, 1999); Paul Feyerabend, *Against method* (London/New York: Verso, 2010); Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", i *Methodology of Scientific Research Programmes* (United States: Cambridge University Press, 1978).
18. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 40.

19. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 40.
20. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 40.
21. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 39.
22. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 23.
23. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 22–23.
24. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 22–23.
25. Arendt, *Om sandhed og løgn i politik*, 22.
26. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 55.
27. Hannah Arendt, *Menneskets vilkår* (København: Gyldendal, 2005), 72–73.
28. Arendt, *Menneskets vilkår*, 75.
29. Immanuel Kant, *Oplysning, historie, fremskridt. Historiefilosofiske skrifter* (Aarhus: Slagmark, 1993), 67.
30. Kant, *Oplysning, historie, fremskridt*, 69.
31. Kant, *Oplysning, historie, fremskridt*, 73.
32. Joachim Wiewiura, *Den politiske filosofis historie* (København: Hans Reitzel, 2022), 200.
33. Kant, *Oplysning, historie, fremskridt*, 50.
34. Peter Kemp, *Verdensborgeren: Pædagogisk og politisk ideal for det 21. århundrede.*, 2. reviderede og opdaterede udgave (København: Hans Reitzel, 2013).
35. Kemp, *Verdensborgeren*, 271.
36. Immanuel Kant, *Kritik af dømmekraften*, overs. Claus Bratt Østergaard (Frederiksberg: Det lille Forlag, 2005), 136.
37. Kant, *Kritik af dømmekraften*, 136.
38. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 71.

Kan forskeren være intellektuel?

Jacob Dahl Rendtorff

23. februar 2024

Hvad er den intellektuelle? kan en forsker være intellektuel? Dette essay præsenterer Jean-Paul Sartres forsvar for den intellektuelle som grundlag for en teori om forskerens samfundsansvar og samfundsengagement. Artiklen begynder med en fremstilling af Sartres opfattelse af den intellektuelle. Til slut perspektiveres i lyset af Sartres position kort til forskerens intellektuelle intervention i samfundsdebatten i forhold aktuelle temaer som migration, klima og kønsspørgsmål.

Dreyfus, Zola og Sartre

¶2 oprindelsen til det moderne begreb om den intellektuelle kan dateres til den berømte franske forfatter Emile Zolas rolle i skandalen i Dreyfus-affæren om anklagerne mod den franske officer Alfred Dreyfus om at være forræder og tysk spion. Dreyfus, som var af jødisk oprindelse, blev arresteret og forvist til Djævleøens fængsel ved Guyana i Sydamerika. Det blev hurtigt klart, at der var tale om en stor uretfærdighed, da det ikke kunne bevises, at Dreyfus var skyldig i forræderi mod den franske stat. Emile Zola tog sagen op ved at skrive et åbent brev til den franske præsident Félix Faure og hans regering med titlen *Jeg anklager* (*J'Accuse*), som anklagede regeringen for antisemitisme. Zolas brev skabte så meget blæst om Dreyfus-affæren, at sagen blev stærkt politiseret, og Zola blev straks stillet til regnskab for sine udtalelser. Dertil kommer, at Zola senere blev dømt et års fængsel for sin tekst. Zolas artikel blev udgivet d. 13. januar 1898 i tidsskriftet *Daggry* (*L'Aurore*), hvor Georges Clemenceau var redaktør. I forlængelse af Zolas anklage mod præsidenten og regeringen underskrev en række forfattere, kunstnere og videnskabsfolk et opråb om en genoptagelse af Dreyfus-sagen, som blev udgi-

vet i forskellige aviser i Paris d. 14. januar, 1898. Det interessante i denne sammenhæng er, at dette krav senere blev kritisk-polemisk omtalt som de intellektuelles manifest (*Manifeste des intellectuels*) af højrefløjs-debattøren Maurice Barrès, der var irriteret over disse højtråbende mennesker, som udfordrede den politiske magt. Ordet intellektuel var ironisk nok ved begyndelsen til det 20 århundrede blevet født som et negativt, nedsættende ord, der henviste til de folk, der som de andre og udenforstående for samfundet skabte ballade og forvirring i forhold til den etablerede orden i samfundet uden nogen god grund.

¶3 Det er derfor, at Dreyfus-affæren udgør det perfekte grundlag for Sartres *Forsvar for de intellektuelle* (*Plaidoyer pour les intellectuels*, 1972). Zolas position som udskældt forfatter, der stod på de svageste side, i denne sammenhæng igennem forsvaret for Alfred Dreyfus, svarer helt til Sartres beskrivelse af den intellektuelle, som netop lægger vægt på paradokserne og modsætningerne i figuren om den samfundsansvarlige intellektuelle, som både er en videnskabelig eller litterær autoritet og samtidig gør sig gældende etisk og politisk. Pointen er, at magthaverne helst ser, at videnskab og kunst skal forsvare samfundsordenen, mens den intellektuelle ikke kan komme uden om at føle sig forpligtet på et højere etisk ideal. At Zola blev dømt til ét års fængsel og måtte flygte til England, viser jo også, at den etablerede magt sjældent har set velvilligt på de intellektuelle, hvilket viser sig arketypisk i de vestlige samfunds historie om forholdet mellem magten og samfundets forfattere og filosoffer, jf. at Sokrates jo også blev dømt til døden i den græske bystat Athen.

Den engagerede intellektuelle

¶4 NÅR SARTRE OMVENDT FORSVARER DEN INTELLEKTUELLE OG det intellektuelle, er det med udgangspunkt i Dreyfus-affæren, for

denne sag udtrykker opkomsten af den intellektuelle i det moderne samfund, her den tredje republik, hvor universitetsforskning, politik og journalistik er blevet adskilte og selvstændige områder og discipliner. Den intellektuelle overskrider denne opdeling ved at gå fra universitetets lukkede mure til at kombinere forskning med politik og journalistik. Sartre fokuserer her på den "engagerede intellektuelle", som omsætter sprog til handling. I *Forsvar for den intellektuelle* pointerer Sartre, at "den intellektuelle er én som blander sig i det, som ikke vedkommer ham eller hende".[1] Sartre fremhæver også i denne sammenhæng, at begrebet om den intellektuelle blev populariseret af den etablerede magt "i den negative betydning" som et skældsord i forlængelse af Dreyfus-affæren. Magthaverne mente, at videnskab og kunst ikke havde beføjelser, indsigter og ret til at kritisere samfundet og forsvare Dreyfus ud fra en etisk og humanistisk synsvinkel. De betragtede Zola og hans tilhængere som farlige oprørere, der var en stor trussel for samfundets enhed.

¶5 Forsvarerne for Dreyfus stillede sig nemlig op mod hele det militære etablissement og statsmagten for at få Dreyfus frikendt. Her understreger Sartre, at de "placerede sig uden for deres kompetenceområder". Sartre fremhæver hermed, at den intellektuelle oprindeligt er en person, der kommer af forskellig baggrund (naturvidenskab, anvendt videnskab, litteratur, samfundsvidenskab), som "misbruger denne autoritet for at gå ud over deres område for at kritisere samfundet og den etablerede magt" ud fra en helhedsforståelse af menneske og samfund. Den paradoksale og modsætningsfyldte pointe hos Sartre er hermed, at det netop er ved at gå ud over sine faglige grænser og kompetencer og blande sig i ting, som ikke vedrører dem, at forfatteren, forskeren, videnskabspersonen og professoren og andre medlemmer af samfundets intelligentsia (altså ånde-

lige vidensarbejdere) virkelig bliver til en intellektuel, som bidrager til frihed, demokrati og social retfærdighed.

¶6 Man kan læse Sartres forsvar for den intellektuelle i tæt forbindelse med hans eksistentialistiske filosofi i *Væren og Intet* (*L'Être et le Néant*).[2] Sartre lægger her vægt på menneskets absolutte eksistentielle frihed og ansvar. Mennesket er frit til at vælge. Ikke at vælge er også at vælge. Som frit menneske er jeg ansvarlig for hele verden, eftersom jeg sætter en norm for det gode og det onde, når jeg handler. Frihed og ansvar hænger sammen med det eksistentielle ansvar i situationen. Jeg kan ikke undgå at engagere mig, og jeg er ansvarlig for engagementet, når jeg vælger og handler. Og det eksistentielle og det politiske engagement hænger tæt sammen. Når jeg sætter en norm for menneskeheden, engagerer jeg mig for en universel idé om retfærdighed og respekt for lighed, frihed og broderskab (solidaritet).

¶7 Sartre tager udgangspunkt i denne eksistentialistiske filosofi i sin analyse af Emile Zolas rolle i Dreyfus-affæren. Når Zola med sit "jeg anklager" går imod den implicitte racisme og jødeforfølgelse hos det franske politiske etablissement og den franske befolkning, står han ved sit eksistentielle ansvar. Dermed bliver han et ideal for forestillingen om en moderne politisk engageret intellektuel. Zola er som ansvarlig forfatter på én gang humanist og moralist i betydningen af en person med høj moralsk integritet, der engagerer sig for at forsvare de svage og undertrykte i samfundet. Zola ser det dermed som sin eksistentielle opgave at engagere sig for et mere menneskeligt samfund og dermed blande sig i ting, som magthaverne absolut ikke mener, at han skal forholde sig til. Sartres pointe er hermed, at det er en integreret del af at være ansvarlig forfatter, at man engagerer sig for menneskehedens sag, da det ligger i det at være kreativ forfatter og kunstner, at man helt grundlæggende engagerer sig for menne-

skeheden, da litteratur, kunst og videnskab indeholder en "ontologisk eksistensbekræftelse", der gennem appel til frihed i formålenes rige kæmper for det gode, det sande og skønne.[3]

Den intellektuelles eksistentielle pligt

¶8 SARTRE UNDERSTREGER I DENNE SAMMENHÆNG, AT DET ER EN grundlæggende eksistentiel pligt for samfundets intelligentsia at være politisk og moralsk engagerede i samfundets fremtid ved at være til stede i det offentlige rum i debat med politikere og borgere i samfundet. Samtidig lægger Sartre vægt på, at denne rolle absolut ikke er ufarlig, da den politiske magt og befolkningen ofte vil gøre, hvad de kan, for at undgå at blive mindet om det eksistentielle, moralske og politiske ansvar. Dermed fremstår den intellektuelle som et upassende og uvelkomment monster, som presses fra alle sider, både af samfundets eliter i borgerskabet, men også af den almindelige befolkning og måske endda af de fattige og svage i samfundet, der ser den intellektuelle som en borgerlig klasseforræder, der ikke har noget at gøre med samfundets brede befolkning. Sartre bruger her Hegels begreb om den "ulykkelige bevidsthed" til at karakterisere den intellektuelle. Den ulykkelige bevidsthed er en person, der som en kreativ åndsarbejder ved, hvad der er fornuftigt og rigtigt, og som har et stærkt begær efter samfundets anerkendelse, men netop ikke opnår denne respekt og værdsættelse, fordi offentligheden ikke forstår, hvad vedkommende siger. På den måde bliver den intellektuelle i samfundsdebatten en paria, en overflødig stemme, som folk ikke altid har lyst til at høre på, da de minder samfundet om ubehagelige sandheder, som ikke alle har lyst til at høre om. Den intellektuelles situation er således paradoksal. Egentlig vil de ikke blande sig, da de skriver bøger og interesserer sig for deres åndelige sysler. Deres begær og vilje bliver paradoksalt, da de på den ene

side ikke vil blande sig og på den anden side føler, at de skal. Omvendt har de et grundlæggende eksistentielt og moralsk ansvar for at engagere sig i samfundet for menneskelighed og retfærdighed.

¶9 Denne paradoksale situation for den intellektuelles samfundsengagement viser sig i særlig grad i forhold til videnskab og forskning. Egentlig kan forskerne tit bedst lide at blive i deres elfenbenstårn, trygt og varmt inden for universitets mure, men i kraft af den eksistentielle og etiske fordring om samfundsengagement går forskeren ud over sit faglige og videnskabelige tilhørsforhold og engagerer sig i den offentlige debat. Sartre fremhæver, at den intellektuelle i kraft af sin ekspertise og faglighed udgør en autoritet, der i kraft at sin integritet og værdighed bliver en vigtig stemme i samfundet, der rækker ud over forskerens position som almindeligt menneske og borger. Det er den faglige indsigt og kreativitet, der bidrager til at give den intellektuelle en moralsk integritet og menneskelig indsigt, som begrunder det samfundsmæssige engagement. Således bliver en stor forfatter som Emile Zola til intellektuel i kraft af sin viden og indsigt i menneskelivet og sin rolle som samfundsrevser. Og det er på baggrund af denne faglige autoritet, at den intellektuelle engagerer sig. Som Sartre, der selv i sit liv og værk i allerhøjeste grad fremstod som den "totale intellektuelle", repræsenterer den intellektuelle en åndelig magt, som matcher den politiske magt, ligesom kirken tidligere var en vigtig åndelig magt i samfundet.

Kritik af de traditionelle intellektuelle

¶10 SARTRE GØR I SIN ANALYSE AF DE INTELLEKTUELLE OP MED EN stærk fransk tradition for ideologisk afvisning af, at samfundets intelligentsia er det samme som ægte intellektuelle, hvilket begyndte med kritikken af Emile Zola og senere blev videreført af Julien Benda, som forsøgte at udvikle et andet og mere samfundsbevarende

begreb om den intellektuelle i bogen *De intellektuelles forræderi* (*La trahison des clercs*).[4] Benda kritiserede de intellektuelle i samfundets intelligentsia fra en ideologisk synsvinkel, og han mente, at de begik forræderi mod samfundet ved at ville skabe revolution og forandring. I stedet, hævdede Benda, burde samfundets intellektuelle genfinde de klassiske idealer om det gode, det sande og det skønne som grundlag for deres indstilling til samfundet.

¶11 Sartre tager imidlertid afstand fra denne idealisme med fokus på de ideale værdier, men han er samtidig enig i Bendas kritik af de fascistiske og kommunistiske intellektuelle, der kan betragtes som ideologer, der ikke følger de universelle ideer om det gode og det sande og det skønne. Sartre mener, at disse intellektuelle som repræsentanter for samfundets intelligentsia vender sig væk fra de universelle værdier og orienterer sig mod subjektive ideologier. Men dette er desværre også tilfældet med Benda, der modsat kommunismen og fascismen placerer sig i en idealistisk tradition. Omvendt mener Sartre, at det er opgaven for den intellektuelle som engageret forfatter og forsker at gøre kritisk op med ideologierne. Ideologier skal her forstås bredt som et system af politiske overbevisninger, men samtidig får ideologibegrebet hos Sartre en kritisk drejning inspireret af marxismen, hvor ideologi forstås som en samfundsbevarende åndelig overbygning. Det er nemlig de intellektuelle, som bidrager til at forstå samfundets ideer, visioner, normer, leveregler og åndelige overbygning. Og derfor er det vigtigt, at de er samfundskritiske og selvkritiske.

¶12 Sartre henviser her til følgende aspekter af den historiske udvikling. Han begynder med det klassiske religiøse verdensbillede, hvor kirken leverede en helhedstydning af samfundet, der gav samfundet dets ideologiske overbygning. Det var imidlertid filosofferne i oplysningstiden, som gjorde op med den religiøse verdenstydning og leve-

rede et videnskabeligt og rationelt verdensbillede, der stod i skarp modsætning til den religiøse verdenstydning. Hermed bidrog de med en kritisk problematisering af samfundets religiøse overlevering.

¶13 I forlængelse heraf og i forlængelse af den italienske filosof Antonio Gramscis marxistiske analyse giver Sartre en kritisk fremstilling af forholdet mellem intelligentsia og intellektuelle i det moderne samfund. Her kan de traditionelle og samfundsbevarende intellektuelle opdeles i forskellige arketyper for intelligentsia: 1) de organiske intellektuelle, der som politiske aktører følger det borgerlige samfunds værdier, fx de store nationale forfattere, 2) de borgerlige humanister, fx gymnasielærere eller videnskabsfolk, og 3) den praktiske videns teknikere, dvs. ingeniører, jurister, og økonomer, der bidrager med tekniske og praktiske løsninger til samfundets problemer fra en intellektuel synsvinkel. Såvel organiske intellektuelle som borgerlige humanister og den praktiske videns teoretikere kan siges at forholde sig samfundsbevarende til de sociale, økonomiske og politiske problemer i samfundet. De bidrager til at styrke ideologien som samfundets ordnede magtstruktur. Såvel organiske intellektuelle, borgerlige humanister som praktiske videns-teknikere kan således betragtes som samfundsbevarende ideologiske intellektuelle, der styrker og udvikler den eksisterende ideologi i samfundet. Her forholder Sartre sig også kritisk i forhold til den organiske intellektuelle, fordi de følger et fastlåst ideologisk skema. Sartre mener derfor, at visse venstreorienterede intellektuelle, på trods af deres vedvarende kritik af det bestående, alligevel må betragtes som organisk intellektuelle, eftersom de engagerer sig ideologisk ensidigt for en sag ud fra et givent og fastlåst politisk perspektiv.

Den intellektuelle som ulykkelig bevidsthed

¶14 FOR SARTRE ER DEN INTELLEKTUELLE I KONTRAST TIL INTELLIgentsiaen imidlertid en ensom figur i det moderne massesamfund. Når Sartre anvender Hegels begreb om den ulykkelige bevidsthed, lægger han vægt på modsætningen mellem den individuelle søgen efter den universelle fornuft og samfundets afvisning af den intellektuelles perspektiv som en del af den herskende ideologi. Den ægte intellektuelle er hverken en organisk intellektuel, borgerlig humanist eller praktisk videnstekniker. Vedkommende kan udtrykke elementer af disse positioner, men bevæger sig samtidig udover disse etablerede former for vidensdannelse og intelligentsia som samfundsengageret moralist, der forholder sig kritisk til samfundets overordnede ideologi og de dominerende positioner i samfundet.

¶15 Denne specielle position i samfundet danner grundlaget for den intellektuelles plads i samfundet som en utilpasset paria. Sartre ser således den intellektuelle som en ulykkelig bevidsthed, der i kampen for den universelle retfærdighed presses fra såvel borgerskabet, som den intellektuelle selv er en del af, og fra den brede befolkning og underklassen, som selv vil have de samme værdier og privilegier som de borgerlige.

¶16 Sartre er i denne sammenhæng igen kritisk overfor de venstreorienterede intellektuelle, der følger den kommunistiske og marxistiske ideologi og bliver en del af samfundets intelligentsia uden at være rigtige intellektuelle. De er ikke ægte intellektuelle, fordi de lader sig bestemme af partipolitiske ideologier. Dermed bliver ideen om en "organisk venstreorienteret intellektuel" en selvmodsigelse, fordi vedkommende lever efter et fast ideologisk skema, og fordi arbejderklassen ikke rigtigt tror på sådanne "klasseforrædere", der forlader det fysiske arbejde for at blive åndsarbejdere. Dermed ender arbej-

derklassens intellektuelle som falske intellektuelle, da de ikke formår at engagere arbejderklassen, men kommer til at stå i modsætning til deres klasse, hvilket betyder, at de måske i sidste ende bliver til ulykkelige bevidstheder, hvorved de kommer til at ligne de ægte intellektuelle uden rigtigt at være det.

¶17 En lignende problematik gør sig gældende i forhold til borgerskabets intellektuelle og debattører, der fremstår som "vagthunde" for det bestående samfund. Eftersom deres funktion er grundlæggende samfundsbevarende, er de heller ikke ægte intellektuelle, men blot udtryk for samfundets intelligentsia. Samfundets intelligentsia indbefatter her enten den borgerlige humanist eller forsker eller den praktiske videns teknikker, dvs. en teknisk videnskabelig ekspert, en videnskabsperson, der som medlem af den videnskabelige klasse er opdraget af videnskabens værdier om universalitet, skepticisme og videnskabelig anerkendelse. Som almindelig borgerlig humanist eller praktisk videns-tekniker er forskeren tilpasset videnskabens almindelige værdier igennem et fagligt fællesskab, baseret på upartisk (uafhængig af interesser) universalitet, originalitet, organiseret skepticisme og rationalitet.

¶18 Når et medlem af intelligentsiaen bliver til en intellektuel, bevæger vedkommende sig ud over sin position som etableret samfundsborger og giver sig i kast med at kæmpe for universelle værdier. Hermed går den intellektuelle ud over det partikulære og engagerer sig i situationen for det universelle. Det betyder, at den intellektuelle træder ud over sine egne interesser og søger en universel etisk standard. Her lægger Sartre vægt på dialektikken, dvs. evnen til at tænke i modsætninger og paradokser og dermed til kritisk at drive tænkningen videre.

¶19 Med hvad er så den intellektuelles rolle i samfundet? Sartre fremhæver, at de forskellige former for intellektuelle ikke i udgangspunk-

tet er på den brede befolknings og de arbejdende klassers side. De fattige og lavere klasser i samfundet kan ikke give mening til og drage nytte af den intellektuelle som en abstrakt tekniker for praktisk viden. Men når den intellektuelle bliver placeret i en konkret kontekst, træder vedkommende i karakter som et menneske, der engagerer sig som det, Sartre kalder "frihed i situationen", hvor der kæmpes for de svage og sårbare. Hermed kan den intellektuelle tale til den brede befolkning og til de lavere klasser i samfundet. Som frihed i situationen kan den intellektuelle fungere som én person, der taler fra de fattiges og de bredere klassers perspektiv, ikke fra et partikulært synspunkt, men fra et universelt engageret synspunkt.

¶20 Sartres begreb om den samfundsengagerede, universelt orienterede intellektuelle indebærer således en grundidé om, at den intellektuelle forfatter eller videnskabsperson skal have en helhedsforståelse af verden og dermed kunne se sig selv og sit værk i en større sammenhæng. I forhold til dette engagement for frihed fremhæver Sartre følgende komplekse dimensioner af den intellektuelles forhold til den brede befolkning, de fattige og de lavere klasser i samfundet:

¶21 Den intellektuelle står over for den udfordring at bekæmpe den ideologiske forvildelse hos de lavere klasser i samfundet, herunder deres fascination af populistisk persondyrkning og personlighedskult, hvor politiske idoler og ideologier fremhæves og dyrkes af folket, selvom det ikke er i folkets interesse og i virkeligheden er til fordel for de herskende klasser og ideologier i samfundet. Her er det den intellektuelles opgave at hjælpe befolkningen til at blive bevidst om sin vildfarelse og give den indsigt i samfundets undertrykkelser. I denne sammenhæng bidrager den intellektuelle til at give befolkningen kritisk viden om samfundets udfordringer og hjælpe befolkningen til at ændre sine livsbetingelser i retning af mere frihed og samfundsengagement i forhold til samfundets historiske udvikling heni-

mod et bedre og mere retfærdigt samfund. Sartre siger her, at den intellektuelle kæmper med pen, papir og blæk. Det er det, der menes med at den intellektuelle engagerer sig kritisk imod den herskende magt i samfundet. Det betyder omvendt, at den intellektuelle er tilovers, en person, som ikke kan finde plads i det eksisterende samfund, og netop på grund af denne hjemløshed bliver den intellektuelle "et menneske, der er for meget" (*Un homme de trop*).

¶22 Men netop derfor er det centralt, at den intellektuelle, som en person, der er uden for samfundet og ikke hører til på en bestemt plads, er i stand til at iagttage samfundet fra en mere præcis vinkel. Sartre fremhæver således, at den intellektuelle er samfundets og befolkningens lup eller kritiske linse, hvorfra den intellektuelle kritisk kan betragte samfundet (*un produit loupé des classes moyennes*). På den måde kan man sige, at den intellektuelle i kraft af sin kritiske outsiderstatus kan betragte befolkningen og samfundet udefra, fordi den intellektuelle lever på randen af det etablerede samfund. Sartre siger, at den intellektuelle er hjemløs i samfundet, hvilket netop er det, som gør den intellektuelle til en person, der står i kontrast til det etablerede samfund.

Den intellektuelles modsætninger

¶23 SARTRE LÆGGER SÅLEDES VÆGT PÅ, AT DEN INTELLEKTUELLE indtager en modsætningsfuld position i samfundet, og at det er denne position, på randen af samfundet som en ulykkelig bevidsthed, der gør den intellektuelle i stand til at overtage funktionen som samfundets kritiske bevidsthed. Den intellektuelle står i modsætning til alt og alle i samfundet og bliver dermed en forræder, samtidig med at hun kommer til at udtrykke samfundets moralske og etiske samvittighed. Den intellektuelle bliver dermed en person, der er i stand til at udpege samfundets blinde pletter, fortrængninger og

manglende viden om sig selv. Sartre siger, at den intellektuelle kommer til at sige forkerte ting og fejlbedømme situationer, men samtidig kan dette undskyldes, da den intellektuelle kæmper for frihed og retfærdighed, og den intellektuelle er dermed i stand til at repræsentere samfundets universelle mål. Dermed indtager den intellektuelle en kritisk position i samfundet, som en slags Kristus-figur, en profet eller en helgen, der på én gang er en del af samfundet, men også er hævet over samfundet og ligeledes bidrager til samfundets kritiske selvforståelse.

¶24 Sartre understreger her, at det netop er den intellektuelles opgave (*l'office de l'intellectuel*) at udleve denne modsætning overfor samfundet og samtidig indoptage sin rolle som intellektuel ved at bruge den til at forholde sig kritisk til samfundets undertrykkelses- og magtstrukturer. Den intellektuelle skal dermed fungere som forsvarer for sandhed og retfærdighed ved at bruge sine kritiske evner til at afdække magtens illusioner og løgne. Igennem sin plads i samfundet som en paria, der står uden for de etablerede klasser og ikke rigtig tager del i klassekampen, og ved at have bevidsthed om sin modsætningsfulde og dobbelte rolle som intellektuel, bliver den intellektuelle i Sartres perspektiv demokratiets sande vogter. Sartre beskriver den intellektuelle som en samfundskritiker, der håndhæver vigtigheden af demokratiet, samtidig med at han viser modsætningerne og den manglende realisering af demokratiet i samfundet. Den intellektuelle er derfor en central figur for samfundets kritiske selvrefleksion og for at sikre demokrati, retfærdighed og frihed i moderne samfund.

Den intellektuelle og nutidens samfundsdebat

¶25 HVAD BETYDER DENNE VISION OM DEN INTELLEKTUELLE FOR den aktuelle samfundsdebat? Hvordan kan man være intellektuel i dag i relation til aktuelle samfundsspørgsmål som flygtningepolitik, klimaspørgsmål, kønsspørgsmål og i det hele taget spørgsmålet om aktivistisk forskning? Ser vi på diskussionen om flygtninge- og flygtningepolitik, må den intellektuelle først og fremmest fokusere på universelle rettigheder, frihed og social retfærdighed i sin analyse. Her kan den engagerede intellektuelle på den ene side kritisere den venstreorienterede intelligentsia, der gribes af ideologisk snæversyn, og på den anden side den borgerlige humanisme, der har en samfundsbevarende funktion. Det er vigtigt, at den intellektuelle er i stand til at forholde sig kritisk, refleksivt og distanceret til politiske ideologier både på højre- og venstrefløjen. Selvom den intellektuelle engagerer sig og forholder sig politisk, kan man ikke sige, at vedkommende bliver en entydig politisk ideolog, da det intellektuelle engagement netop stræber efter at komme ud over fastlåste ideologiske positioner. Den intellektuelle vil se kritisk på skyggesiderne af den demokratiske flygtningepolitik i et åbent og humanistisk land for at gøre denne flygtningepolitik endnu bedre. Sartre ville i denne sammenhæng appellere til det universelle ansvar i kritikken af flygtningepolitikken. Han ville angribe den idealistiske flygtningeforskning for at være styret af ideologi, dvs. den borgerlige humanismes ideologi, som bliver dominerende. I forlængelse heraf ville Sartre også fastholde det kritiske intellektuelle ansvar med fokus på den evigt søgende selvkritiske og nytænkende intellektuelle. Den intellektuelle skal ikke lade den praktiske videns-tekniker eller den borgerlige humanistiske intellektuelle træde i stedet for den kritiske tænkning. I stedet ville Sartre søge efter et selv-refleksivt og kritisk-grænseoverskridende

niveau uden at appellere til et fast begreb om det gode, det sande og det skønne.

¶26 Hvordan ville Sartre forholde sig til klimaspørgsmålet og forskernes klimaaktivisme? Her ville han formentlig også opfordre til aktivt engagement. Han ville engagere sig med de forskere, som tager initiativ til underskriftsindsamlinger, også selvom de ikke har klimaforskning som deres hovedområde. Ligesom han selv fra 1960'erne og frem var med i over hundrede underskriftsindsamlinger og opråb. Sartre ville betragte de engagerede klimaforskere som de praktiske vidensteknikere, der i kraft af den universelle dimension i forskningen og forpligtelsen til at sige sandheden indkalder de andre forskere og samfundets borgere til at skrive under på, at den grønne omstilling er nødvendig. Med Sartre får vi en demokratisering af ideen om den intellektuelle, hvor forskere, som engagerer sig i klimaspørgsmål, også selvom de ikke forsker i dem, i høj grad også kan skrive under. Hermed kan man sige, at forskerne engagerer sig for en bedre verden "ved at blande sig i ting, som ikke vedkommer dem", jf. Sartres ironiske bemærkning om, at det netop er, når forskerne engagerer sig med vurderinger og ikke kun bidrager med beskrivende analyser, at de virkelig kan gøre en forskel for samfundet. At man engagerer sig i ting, som "ikke rigtig vedkommer én", betyder, at man sætter sig ud over den forskningsmæssige teoretiske distance og yder et praktisk bidrag til samfundet. Men her er der ikke længere tale om den totale intellektuelle, der forholder sig kritisk søgende, men en stor gruppe af forskere, der engagerer sig politisk. Der er tale om opgør med uredelighed, og dermed en bestræbelse mod det universelle.

¶27 Når nogle forskere omvendt fastholder, at man skal adskille forskning og aktivisme, ville Sartre nok hævde, at der er en tendens til, at de falder tilbage til at blive den praktiske videns teknikere og

håndhæver illusionen om en objektiv videnskab. Sådanne forskere ville måske anklage forskernes klimaengagement for at være ideologisk politik. Men her kan man sige, at disse forskere glemmer, at selve distinktionen mellem forskning og politik også har en historie og er produceret i forbindelse med fremkomsten af de borgerlige intellektuelle, som i Sartres perspektiv, jf. Dreyfus-sagen, fremstår som arketypen på samfundets ideologiske vagthunde. Sådanne forskere kan sige, at der gives en naturvidenskabelig, objektiv viden, som står uden for konkurrencestat og kapitalisme. Set fra den kritiske synsvinkel er en sådan position en retfærdiggørelse af den organiske intellektuelle i det kapitalistiske samfund. Forsøget på at adskille forskning og aktivisme ender i ideologi. Den kritiske intellektuelle position ville søge efter et kritisk projekt, som prøver at se på problemerne i begge positioner ud fra idealet om engagement for universelle værdier om frihed, lighed og broderskab.

¶28 Hvad ville Sartre sige til kritikken af kønsforskerne, der i den offentlige debat er blevet angrebet for at bedrive pseudovidenskab, dvs. maskere politisk aktivisme som objektiv forskning? Fra Sartres synsvinkel kan man betragte kønsforskerne som organiske intellektuelle, der er nødt til at radikalisere deres forskning, fordi de er optaget af de universelle værdier og har observeret undertrykkelse af køn og race. For dem bliver bevægelsen fra forskning til politik en konsekvens af deres trang til egentlighed og til at stå frem som ægte mennesker. Ifølge Sartre kunne man hævde, at der her er en trang til ideologisering, idet forskerne måske ikke får stillet en række ekstra selvkritiske spørgsmål. Man kan sige, at kønsforskeren risikerer at blive en del af samfundets venstreorienterede intelligentsia, en falsk intellektuel, der kommer i modsætning til arbejderklassen uden at blive anerkendt af samfundet eller at repræsentere en universel sandhed.

Den intellektuelle mellem beskrivelse og vurdering

¶29 En anden aktuel sag er Jyllands-Postens kritik i en leder d. 20. oktober 2023 af RUC-professor Sune Haugbølle for ikke at kunne udtale sig som objektiv og saglig ekspert i konflikten mellem Israel og Palæstina, når han samtidig har skrevet under på en støtteerklæring for Palæstina.[5] Jyllands-Posten mener, at Haugbølle bliver politisk aktivist, når han som forsker og intellektuel har skrevet under på en underskriftsindsamling. Jyllands-Postens kritik af Haugbølle for en enkelt underskrift bliver sat i perspektiv, når den ses i lyset af Sartres forsvar for den intellektuelles pligt til at engagere sig politisk og skrive under på støtteunderskriftsindsamlinger. Som vi har set, fremhævede Sartre, at den intellektuelle har et etisk og politisk ansvar for at give sin mening til kende og forsvare de svageste i samfundet. Og underskriften på støtteerklæringer har i denne sammenhæng en stor symbolsk betydning som udtryk for det intellektuelle engagement for retfærdighed.

¶30 Alligevel stiller Jyllands-Postens kritik af Haugbølle igen spørgsmålet om, hvorvidt humanistiske og samfundsvidenskabelige forskere kan beholde deres integritet og samtidig engagere sig som kritiske intellektuelle. Skal forskerne være uvildige eksperter, eller skal de bidrage med input til konkret at løse samfundets problemer? På mange måder ønsker samfundet både saglig distance og konkret involvering fra forskere. Og dermed er man fanget i vægelsindets paradoks. Der er et stort politisk pres på universitetet til at bidrage til at løse konkrete politiske dagsordener for beslutningstagere, fx i relation til den grønne omstilling, atomkraft, eutanasi, styrkelse af velfærdsstaten, migration og integration, eller i relation til udvikling af ny teknologi. Samfundet vil gerne have økonomisk og kommerciel gevinst igennem forskningen, og man har prioriteret instrumen-

telle forskningsresultater i stedet for at lade forskerne blive i deres elfenbenstårn fjernt fra virkeligheden. Her ser man det som vigtigt, at forskerne kommer med konkrete løsningsforslag. Men samtidig presses forskningens frie samfundsengagement fra forskellige sider.

¶31 Der er massiv kritik af forskere, som forlader den neutrale ekspertrolle og tillader sig at komme med vurderinger og stillingtagen. De populistiske kritikere er meget negative overfor underskriftsindsamlinger. Nej, siger de, forskerne skal forholde sig distanceret, da de jo repræsenterer statslige universiteter og derfor skal udtale sig neutralt og objektivt uden at tage stilling. Og det ville være døden for videnskaben at melde politiske positioner ud. Talspersoner for den objektive videnskab fremhæver nødvendigheden af saglig distance i videnskabens opgaveløsning. Når private virksomheder og offentlige institutioner bestiller forskere til at løse specifikke opgaver, er det udtryk for en politisk styring, hvor forskningens resultater kan anvendes til specifikke formål. Man forventer, at en bestilt opdragsforsker ikke ytrer sig om hvad som helst, men følger projektets faste rammer som en medarbejder i en virksomhed. Den politiske styring af forskningen definerer forskere som upartiske, saglige og personligt distancerede eksperter, der neutralt formidler viden til samfundet. Universitetet afkræves på den måde at skelne skarpt mellem ideologi og videnskab. Samfundsengagerede forskere, der udtaler sig med vurderinger inden for kontroversielle emner som køn, migration, miljø, krig og sikkerhedspolitik, forventes at være neutrale og saglige. Alt andet bliver gjort til politisk aktivisme og populistisk pseudovidenskab. I denne sammenhæng forsøger kritikerne af den engagerede intellektuelle at fungere som skarpe vagthunde, der ønsker at undgå, at forskerne bliver ideologiske og politiske i både forskningsdesign, metodologi og i konkrete resultater.

¶32 Kritikerne af Sartres vision om den engagerede intellektuelle forsøger her at holde fast i et skarpt skel mellem videnskab og ideologi, hvor videnskab er karakteriseret ved en distanceret, objektiv og desinteresseret fornuft og etos, der præcist beskriver og undersøger virkeligheden. Paradokset er imidlertid, at denne objektive videnskabsforståelse konkret udfordres af universitetets forandrede position i samfundet. Når samfundet kræver forskere, som bidrager til at løse konkrete problemer, er det nærmest umuligt at undgå, at videnskaben også må tage konkret stilling til resultater og løsninger. Med mere samfundsrelevant og anvendelsesorienteret forskning bliver konkret stillingtagen og vurderinger også en integreret del af forskningen. Derfor er det en illusion at fastholde, at forskningen altid skal være distanceret, objektiv og neutral.

¶33 Ideen om den uvildige og upartiske forsker bliver i sig selv en ideologisk position, som anvendes til at legitimere en bestemt politisk magt, hvilket Sartre var meget bevidst om. I stedet for at afkræve forskerne en umulig neutralitet, ville begrundet, ansvarlig og engageret stillingtagen være mere på sin plads. Som Sartre understreger, er det afgørende, at forskeren bliver en "offentlig intellektuel", som engagerer sig for frihed, retfærdighed og beskyttelse af de svageste i samfundet. Heroverfor hævdede Michel Foucault, at problemet så ville være, at forskeren blev upræcis og generel. Snarere skulle forskerne være en "specifik intellektuel", der kun udtaler sig vurderende om de specielle områder, hvor vedkommende virkelig har en ekspertise. Vigtigt var dog for begge, at forskeren som intellektuel har et etisk og politisk ansvar for samfundet. Det er et stort tab for et levende demokratisk offentligt rum, hvis forskeren holder sig tilbage med at udtale sig. Men det betyder også, at der skal være mere plads til forskellige måder at udtale sig på. Her behøver forskeren ikke kun at fremstå som støvet professor, for den nye digitale virkelighed bety-

der, at forskningens samfundsengagement kan tage mange former, såsom stillingtagen gennem underskrifter, bidrag til aktivistiske demonstrationer, udsigelse af profetier om klima eller økonomi eller tilstedeværelse på de sociale medier som influencer eller videnskabelig kendis. Viden formidles ikke kun som objektive kendsgerninger, men gennem vurderinger og konkrete bud på løsninger, meningsdannelse og stillingtagen. Med Sartre må vi understrege vigtigheden af at være en intellektuel forsker, der hele tiden forholder sig kritisk til sig selv. Visionen om den intellektuelle indeholder et selvransagende element, ligesom den indeholder et element af nødvendigt engagement for frihed og social retfærdighed.

Noter

1. Jean Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (Gallimard, Folio (1972), 2020), 42–43.
2. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (Gallimard, 1943).
3. Jean-Paul Sartre : Que-est-que c'est la littérature (Gallimard, 1948).
4. Julien Benda, *La Trahison des clercs* (Grasset: Les Cahiers rouges, 2003).
5. Marchen Neel Gjertsen, "Jyllands-Posten stod på den forkerte side i 1938. Det gør vi ikke nu. Men er vi alligevel der, hvor historien går baglæns?", *Jyllands-Posten*, 20. oktober 2023, https://jyllands-posten.dk/debat/kommentar/ECE16525023/jyllandsposten-stod-paa-den-forkerte-side-i-1938-det-goer-vi-ikke-nu-men-er-vi-alligevel-der-hvor-historien-gaar-baglaens/; Sune Haugbølle m.fl., "Forskere og undervisere med speciale i Mellemøsten: Danmark bør påtage sig en ledende rolle i kampen mod israelsk apartheid", *Politiken*, 25. maj 2021, https://politiken.dk/debat/debatindlaeg/art8219285/Danmark-b%C3%B8r-p%C3%A5tage-sig-en-ledende-rolle-i-kampen-mod-israelsk-apartheid.

Akademisk borgerskab er afgørende for videnskab og uddannelse

Asger Sørensen

ii. april 2024

At arbejde i en postmoderne universitetskoncern er ikke for sarte sjæle. Som forskningsansatte på danske universiteter i dag oplever vi ikke kun strategisk beslutningstagning med få begrænsninger og uden for vores indflydelse; når forskere har kritiseret deres universitet, har vi også grund til at mistænke ledelsen for overlagt udvælgelse af disse forskere til afskedigelse. Denne konklusion var i hvert fald nærliggende, da Aarhus Universitet ved udgangen af 2022 udvalgte kritiske universitetsforskere til fyring.[1] På de offentlige universiteter i Danmark – og i hyggens og tillidens land betyder det alle universiteter – har der tilsyneladende sneget sig noget råddent ind.[2] To årtier er der gået efter ledelsesrevolutionen på de danske universiteter,[3] og de hidtidige erfaringer giver os – de forskningsansatte – god grund til at frygte for vores akademiske frihed og stillinger.[4]

¶2 Det er inden for denne ret dystre lokale horisont, at jeg vil overveje det mulige indhold af idéen om akademisk borgerskab og dens mulige fremtid i den neoliberale postmodernitet. I andre arbejder har jeg diskuteret denne sidstnævnte tilstand mere generelt.[5] I dette arbejde vil mit fokus være på fire specifikke spørgsmål i en dansk kontekst:

1) Hvad er akademisk borgerskab?
2) Hvorfor er det nødvendigt?
3) Hvad er udfordringerne ved dets institutionalisering?
4) Hvad med akademisk borgerskab, når rettigheder og friheder er få?

¶3 Som jeg har argumenteret for andetsteds, minder den ide om universitetet, der forfølges i den globale periferi, os om den sociale betydning af videnskab og uddannelse.[6] Alligevel er det de ideer om universitetet, der er udviklet i de privilegerede centre, der bedst demonstrerer universitetets eksistensberettigelse, nemlig den videnskabelige forskning. Som jeg også har argumenteret for, kræver stræben efter sandhed og viden republikansk styre af universitetet,[7] og det er i forlængelse af denne påstand, at jeg her vil diskutere og forsvare ideen om akademisk borgerskab. På dansk taler man i dag om både borgerskab, medborgerskab og statsborgerskab.[8] Da jeg i nærværende argumentation især understreger betydningen af juridiske, politiske og økonomiske aspekter, har jeg valgt at argumentere i termer af akademisk borgerskab snarere end medborgerskab. Påstanden er således, at ideen om akademisk borgerskab først og fremmest bør implicere et forsvar for grundlæggende borgerlige rettigheder og friheder.

Hvad er akademisk borgerskab?

¶4 AT SPØRGE BEGREBSLIGT, HVAD NOGET ER, INDEBÆRER AT SPØRge, hvad det bør være.[9] At normativitet antydes af et sådant spørgsmål gælder også i forhold til akademisk borgerskab. Af de to komponenter refererer den første, "akademisk" til noget ret ligetil. Vi har at gøre med en afgrænsning, der definerer det specielle samfund, der kan gøre krav på retten til akademisk frihed, nemlig den privilegerede elite, som det større samfund har fået betroet myndigheden til at træffe afgørelser i spørgsmål vedrørende videnskab og videregående uddannelse. I de fleste lande gælder akademisk frihed og borgerskab således for de mennesker, der er en del af et universitet, det vil sige akademisk ansatte og studerende.

¶5 Når man vender sig mod den anden komponent, "borgerskab", giver denne introduktion allerede nogle indikationer på, hvad der er væsentligt. At være borger betyder, at man er en del af et samfund, hvor man har bestemte rettigheder og pligter. Som borger i en nationalstat er du medlem af et samfund og en stat med en bestemt form for styre.[10] Her er borgerret statsborgerret, som i denne forstand typisk anses for en meget grundlæggende ret, som kun kan annulleres i en retssag efter behørig sagsbehandling.[11] Artikel 15 i verdenserklæringen om menneskerettigheder fra 1948 siger, at "enhver har ret til en nationalitet", og når en sådan er erhvervet, er det en ret, som i nogle stater, f.eks. Argentina, anses for at være umistelig. Argentinsk statsborgerskab kan således kun i meget særlige undtagelsestilfælde frasiges eller annulleres.[12] Man kan selvfølgelig sætte spørgsmålstegn ved den her antagne forbindelse mellem nation og borgerskab, men som jeg vil komme ind på nedenfor, ændrer det ikke på, at borgerskab og borgerret er privilegier, der gives til nogle og ikke til andre.

¶6 Forskellige aspekter og rettigheder ved borgerskab er blevet anerkendt af universiteter op gennem historien. På Københavns Universitet i 1600-tallet gav akademisk borgerskab således professorer og studerende eksklusiv adgang til den vigtigste universitetsinstitution, nemlig biblioteket.[13] Interessant nok blev det i processen med at udvikle oplysningsmonarkiet i 1800-tallets prædemokratiske Danmark argumenteret for, at akademisk borgerskab burde indebære særligt privilegerede borgerrettigheder med hensyn til valgbarhed og stemmeret i samfundet generelt.[14] Endnu i 1962, ved immatrikuleringen som studerende på Aarhus Universitet, husker Hans Fink, hvordan han fik et formelt brev på latin til bevidnelse af det erhvervede borgerskab i den akademiske republik.[15]

¶7 Stadig i det nuværende århundrede havde danske universitetsstuderende ret til at fortsætte deres studier, så længe de ville, hvis blot de

hvert år fornyede deres ID-kort til universitetet. Da forelæsninger var – og i princippet stadig er – åbne for offentligheden, indebar dette at have fået akademisk borgerskab i denne forstand den ekstra livsvarige ret til at studere, nemlig retten til ikke blot at lytte til forelæsninger, men også at bruge universitetets biblioteker og blive eksamineret med henblik på erhvervelse af en universitetsgrad. I Danmark affødte det den meget foragtede idé om "evighedsstuderende", men det var først inden for de seneste årtier, at danske universiteter begyndte at eksmatrikulere studerende,[16] og det var først efter vedtagelsen af den såkaldte Fremdriftsreform i 2013, at universitetet fik udvidet lovhjemmel til at fratage studerende deres akademiske borgerskab.

¶8 Man kan også betragte den institution for akademisk ansættelse, der udviklede sig på mange universiteter i det 20. århundrede – altså den såkaldte *tenure* – som udtryk for akademisk borgerskab, nemlig i den forstand, at man som forskningsansat erhverver visse umistelige rettigheder som borger i en bestemt akademisk republik, der kun kan annulleres efter retslig behandling. At være fastansat og akademisk borger indebærer således en vis ret til, eller form for ejerskab af, den stilling, man besidder, hvilket betyder, at man ikke uden videre kan blive afskediget af universitetsledelsen. Internationalt har vi i dag anbefalingerne fra FN's organisation for uddannelse, videnskab og kultur (UNESCO),[17] der anerkender akademiske borgerrettigheder i denne forstand, først og fremmest retten til en omfattende akademisk frihed. Det indebærer ret til udvidet sikkerhed i ansættelsen (§ 43), samt universitetspersonales ret til at deltage i kollegial beslutningstagning og til at vælge flertallet af repræsentanter i de styrende organer (§ 31, 32). Rettigheder indebærer pligter, vigtigst af alt pligten til at bruge "denne frihed på en måde, der er i overensstemmelse

med den videnskabelige forpligtelse til at basere forskning på en ærlig søgen efter sandhed" (§ 33).

¶9 I nogle lande er ansættelsessikkerheden for universitetets videnskabeligt ansatte sikret ved at give dem sikkerhed som offentlige embedspersoner i stedet gøre det til noget specifikt for universitetsansatte. Ikke desto mindre er det ikke kun en metafor at tale om akademisk borgerskab på et universitet. Universitetet har lige fra dets fødsel i middelalderens Europa under den universelle katolske kirkes overhøjhed været tilstået den form for politisk, økonomisk og juridisk suverænitet, som normalt forbindes med samfund og stater. I århundreder havde nogle universiteter omfattende ejendomsbesiddelser, der sikrede deres økonomiske uafhængighed, og nogle universiteter havde også deres egen jurisdiktion, herunder autoriteten til at arrestere, fængsle og retsforfølge akademiske borgere i henhold til universitetets egne statutter.[18] Autonomi i denne politiske forstand afspejles i UNESCO-anbefalingerne, og stadig i mange lande er universitetets autonomi et nøglespørgsmål for både ansatte og studerende. I den spansktalende verden sætter universiteter således en ære i at inkludere "autonom" i deres navn,[19] og inspireret af diskussioner i denne verden nævner jeg ofte, at universitetet skal være institutionelt selvstændigt i forhold til kirke, stat og erhvervsliv.[20]

¶10 Internt afspejles den klassiske forfatningsmæssige idé om autonomi som selvlovgivning sig også i de styrende organer på universitetet, der stadig anvender termer opfundet i antikken af den romerske republik. I nogle lande kaldes den øverste forsamling på universitetet således for senatet, og ledere har navne som rektor eller dekan, altså *rector* eller *decanus*. En sådan leder vælges typisk af og blandt akademisk ansatte, og i nogle tilfælde også af studerende og teknisk-administrativt personale, som *primus inter pares*, altså som den første blandt lige eller blandt *peers*, som man ofte siger i dag. Dette

princip om republikansk styre ved kvalificeret lighed bestemmer også universitetets klassiske organisering, nemlig opdelingen af helheden i dele, hvor man kan stole på, at *peers* kender til de diskuterede problemstillinger på hovedområderne, ofte kaldet fakulteterne. Derfor er teologi ideelt styret af teologi, jura af jura, medicin af medicin osv. De fleste beslutninger tages således med ansvar over for faglige peers, og de generelle akademiske prioriteter på universitetet, f.eks. forholdet mellem fakulteterne, henvises til at blive løst ved diskussion og afstemning i senatet. På et universitet bestemmer forfatningen eller vedtægterne ideelt set, at den akademiske borgers rettigheder og pligter er betinget af viden, videnskab og uddannelse. Det ideelle republikanske universitet er således meritokratisk snarere end demokratisk.

Hvorfor er akademisk borgerskab nødvendigt?

¶11 I DEN GENERELLE DISKUSSION OM BORGERSKAB HAR WILL KYMlicka bemærket en udvikling fra diskussioner om rettigheder – civile, politiske og sociale – til diskussioner om pligter, dyder og høfligheder.[21] En tilsvarende sondring kan også bemærkes i diskussioner af akademisk borgerskab. Snarere end på rettigheder kan vægten lægges på dyder og pligter, f.eks. dyden ved kollegialitet og samfundstjeneste, eller pligten til at deltage i både de lokale institutioner og det globale samfund, førstnævnte ved at indgå i udvalg og påtage sig forskellige kollegiale og institutionelle opgaver, sidstnævnte ved at udføre forskellige former for peer-reviews og evalueringer.[22]

¶12 I nogle tilfælde anerkendes det, at rettigheder, eller retten til at have rettigheder, udgør et nødvendigt udgangspunkt for diskussionen om borgerskab, og at akademikere i stigende grad fratages rettigheder på universiteterne, men alligevel kan argumentet så være, at

den afgørende ved inddragelse i beslutningsprocessen er anerkendelse og respekt, og at det, der bør diskuteres, snarere end rettigheder er andethed og sårbarhed.[23] I andre tilfælde ignoreres rettigheder og politik fuldstændigt.[24] Men selvom det ikke altid er tilfældet, kan der noteres en generel forskydning af diskussionen fra spørgsmål om stat, politik og lov til spørgsmål om civilsamfundet og individuel moral,[25] og som jeg ser det, er den ideologiske funktion af en sådan forskydning, at afgørende spørgsmål om magt og økonomi bliver mindre synlige.

¶13 Som jeg argumenterer, har vi med erfaringerne fra Danmark imidlertid ikke råd til at ignorere de materielle aspekter af akademisk borgerskab og autonomi. Uden den sikkerhed, som statslig beskyttelse af det akademiske borgerskabs rettigheder og friheder kan give, er udsigterne for videnskab og videregående uddannelse i den kapitalistiske modernitet ringe. Det var af denne grund, at den førende danske autoritet med hensyn til akademisk frihed, professor Heine Andersen, gav sin videnskabelige monografi om *Forskningsfrihed* – den eneste på dansk – undertitlen *Ideal og Virkelighed*.[26]

¶14 De grundlæggende ideer bag kravet om universitetsautonomi og akademisk borgerskab er blevet diskuteret af filosoffer i århundreder. En af idéerne er, at magt og viden på en eller anden måde har det skidt med hinanden. Fra Platon over Kant til Foucault er der blevet vakt mistanke med hensyn til det, der nu ofte er kendt som magt-viden-nexus'en.[27] Problemer i forholdet mellem viden og magt er således blevet anerkendt på både subjekt- og objektsiden, både med hensyn til den erkendende og det erkendte, og både vedrørende den skyldige aktør og offeret. Når vidensproduktion, eller mere korrekt, når stræben efter at opnå sandheden i en sag anerkendes som den ultimative eksistensberettigelse for universitetsstudier og -forskning, så er, som jeg har argumenteret andetsteds,[28] såvel

ønsket om magt som frygten for den ikke bare kontraproduktive, men direkte skadelige for selve formålet med universitetets videnskab og uddannelse.

¶15 Problemet har mindst to aspekter. Da virkeligheden er kompleks og nærmest uendelig, vil det typisk kræve en langsigtet vedvarende og dedikeret indsats at tyde virkelighedens dybder og afsløre dens hemmeligheder. Mennesker er imidlertid kun begrænsede værender, og hvis de, der er aktivt involveret i erkendelsesprocessen, bliver distraheret af andre interesser, falder sandsynligheden for succes. For at sige det enkelt: Hvis magt, ære eller rigdom bliver de primært eftertræbte mål, vil sandhed og viden blive tildelt mindre opmærksomhed. Eller alternativt, hvis en akademisk uenighed bliver en fejde, og den ene side skal frygte for ikke bare at tage fejl og miste sit akademiske omdømme, men også for det daglige brød – altså hvis den tabende side af en forskerfejde skal frygte at blive fyret, som vi oplever det nu om dage i Danmark – så bliver den principielle kamp for en sags sandhed også mindre interessant at forfølge for de pågældende forskere. Det er velkendt og endda anerkendt metodisk i journalistik, historie og jura, at man ikke altid kan stole på, at en person med egeninteresser i en sag også fortæller sandheden om denne sag, og frygt og begær er de mest akutte afspejlinger af sådanne særinteresser.

Hvad er udfordringerne ved at institutionalisere akademisk borgerskab?

¶16 GENERELT UDFORDRES ETHVERT REPUBLIKANSK STYRE AF INDIvider, der giver efter for ønsker, ambitioner, magt, frygt osv. I århundreder, og især i løbet af de sidste to århundreder, har universiteter over hele verden som særlige lærde republikker derfor udviklet forskellige former for *checks and balances* i deres styre for at beskytte

institutionelt integriteten af videnskab og højere uddannelse mod disse velkendte trusler for jagten på sandheden. På nogle universiteter opfordrer vedtægterne således videnskabeligt ansatte og studerende til at udvikle en kultur med henvisning til rettigheder, pligter og dyder af den type, der er anerkendt i UNESCOs anbefalinger nævnt ovenfor. Derudover har vi siden midten af det 20. århundrede takket være Robert K. Merton anerkendt et sæt funktionelle normer for videnskab generelt samlet under overskriften CUDOS, dvs. kommunisme med hensyn til ejerskab af viden, universalitet som en standard for gyldighed, uegennyttighed som videnskabsmandens nødvendige holdning, og organiseret skepsis er et middel til at holde alle de uberettigede meninger om aktuelle sager på afstand.[29]

¶17 Men ligesom uden for universitetet er politik en vanskelig kunst, og som jeg har nævnt i det foregående afsnit, uden ordentlige institutionelle foranstaltninger til at opretholde rettigheder, pligter, dyder og normer, kan videregående uddannelse og videnskab forfalde til en meget sørgelig tilstand. Selvom videnskabsfilosofi og videnskabsteori har en tendens til at fokusere på viden uden megen kontekst, har der på det seneste været en vis filosofisk interesse i at diskutere de særlige institutionelle forhold i styret af videnskab og videregående uddannelse,[30] og jeg har også selv givet emnet en vis opmærksomhed, idet jeg har argumenteret for at institutionalisere velafprøvede republikanske principper og procedurer i styring af videnskab og videregående uddannelse.[31]

¶18 Traditionelt er borgerskab i den akademiske republik, og dermed en form for valgret og valgbarhed, kun blevet givet til dem, der allerede har demonstreret et vist talent og erhvervet interesse for videnskab og uddannelse. Det demonstreres også i dag, når man vil ind på universitetet, hvor kommende studerende skal leve op til visse kriterier for at blive immatrikuleret, i Danmark f.eks. en studentereksa-

men, nogle gange med et vist niveau på karaktererne eller med en ekstra adgangsprøve, som det er almindeligt i mange lande.

¶19 Selvfølgelig kan sådanne talenter og interesser siges at afspejle sociale, kulturelle og politiske privilegier,[32] men sådanne faktuelle skævheder mht. adgangskriterier ophæver ikke den grundlæggende skelnen mellem sandhed og falskhed. På det seneste har Michael Sandel dog på en mere principiel måde sat spørgsmålstegn ved den meritokratiske logik. Normalt ville svaret på de nævnte privilegier være at udvide chanceligheden til alle samfundslag i henhold til idealer om liberalt eller socialt demokrati, og dermed forsøge at kompensere for kendte samfundsmæssige uretfærdigheder. Som Sandel hævder, resulterer denne idé om meritokrati imidlertid kun i arrogance for dem, der lykkes, og for dem, der fejler, en øget følelse af mindreværd. Ved at give alle eneansvaret for deres eget liv og karrieremuligheder, bliver meritokrati til tyranni ved at underminere fællesskabsfølelse og social solidaritet.[33]

¶20 Ud over problemerne med at blive en del af den akademiske republik, er der også grund til at overveje den tendens til lukning og beskyttelse af privilegier, som typisk udvises af grupper af mennesker, uanset hvordan de er organiseret.[34] Naturligvis relaterer privilegium sig til økonomi. En republik er imidlertid først og fremmest en styreform, der privilegerer sine borgere kollektivt ved at give hver af dem omfattende rettigheder til lige hensyn, dvs. politiske rettigheder og friheder, som ikke kan forventes i monarkier eller aristokratier, uanset hvor oplyste de påstås at være.[35] Det betyder dog også, at republikker, uanset hvor demokratiske de er, eller måske i virkeligheden jo mere demokratiske de er, har noget vigtigt at beskytte og forsvare for deres borgere, nemlig deres borgerrettigheder, og dermed får de en tendens til lukning.[36]

¶21 Både studerende og videnskabeligt ansatte er genstand for løbende eksamination mht. sandheden af de sager, som de fremstiller. Det er den måde, videnskab og uddannelse fungerer på. På den ene side er kravet om eksamination et formelt adgangskriterium, der bidrager til at konsolidere lukningen, sikre fortsatte privilegier og dermed bevirke forskellige grader af udelukkelse. Men på den anden side er eksamination også præcis det modsatte, nemlig en måde at modvirke de lokale tilfældigheder mht. lukning og den mulige korruption af akademisk autoritet og degeneration af videnskab og uddannelse. Som Habermas fortæller historien i en boganmeldelse, var dette sidste, hvad der skete i Nazi-Tyskland.[37] Eksamination fjerner ikke disse trusler – da ingen kan kontrollere, hvad der foregår i hinandens hoveder, kan intet endeligt gøre op med disse trusler – men at skulle objektivere og demonstrere visse kundskaber og færdigheder for andre, og at involvere ekstern censur fra andre institutioner, nogle gange endda fra andre lande, gør eksamination til et middel til muligvis at overskride den lokale dagsorden og give adgang til udefrakommende. Retten til en så streng og objektiv eksamen som muligt er derfor en vigtig ret for en akademisk borger, der ikke blot accepterer etablerede lokale akademiske tilfældigheder og hierarkier.

¶22 At man som studerende forfølger en karriere som akademisk borger betyder således at underkaste sig en næsten uendelig række af eksaminer, først af kendte og ukendte autoriteter og senere af kendte og ukendte fagfæller inden for ens fagområde, herunder de peer-reviews, der kræves for at præsentere akademisk arbejde og udgive det i de rigtige fora. Med en sådan løbende proces er der grund til at tro på, at resultatet af processen, altså udvælgelsen af videnskabeligt ansatte til universitetet, bliver det bedst mulige inden for vores ikke-ideelle akademiske virkelighed.[38] Eksamination og peer-review kan siges at være de nødvendige forudsætninger for videnskabelig sand-

hed. Selvfølgelig udgør de ikke en tilstrækkelige betingelse, og konkret skal redaktører f.eks. altid bedømme kvaliteten af fagfællesbedømmelserne;[39] men da jeg kun har meget lidt tiltro til guddommelig åbenbaring, har jeg svært ved at se noget bedre alternativ i den virkelige verden, i det mindste hvis stræben efter sandheden i en sag er det, vi beskæftiger os med.

¶23 Akademisk borgerskab indebærer således institutionalisering af visse politiske friheder, rettigheder og normer, og udover de formelle adgangskriterier også anerkendelsen af visse etiske pligter og dyder. Sidstnævnte er naturligvis relateret til hele virksomhedens kernesag, nemlig den ubønhørlige jagt på sandheden i en sag, og som jeg har argumenteret for andetsteds, så er sandheden kernespørgsmålet for videnskab.[40] Problemet er, at hvis det republikanske styre svækkes, så afhænger overholdelsen af disse dyder og pligter kun af individuelle kvaliteter som nysgerrighed, mod og karakter, som foreslået af f.eks. Karl Jaspers,[41] og når frygt og begær styrer institutionen snarere end republikanske principper, så er korruption svær at modstå.

Hvad med akademisk borgerskab, når rettigheder og friheder er få?

¶24 SELV NÅR DET LYKKES AT STYRE VIDENSKABEN REPUBLIKANSK, vil procedurerne for videnskab og uddannelse sandsynligvis ikke fremme hyggen blandt akademiske borgere, for nu at bruge det berømte danske udtryk, der også har fået international udbredelse.[42] Som Karl R. Popper har bemærket, så indebærer den rationelle vej til objektivitet godt nok åbenhed, men også et såkaldt "venligt-fjendtligt samarbejde."[43] Videnskaben skaber således en vis kultur af gensidig skepsis i forhold til et hvilket som helst udsagn,

men faktisk sætter nogle akademikere – inklusive mig selv – pris på denne kultur.

¶25 I Danmark er det de færreste uden for universiteterne, der virkelig interesserer sig for sådanne spørgsmål. Selvom det sker, at præsidenter for nutidige nationalstater roser akademisk frihed, som f.eks. Danilo Türk gjorde, da han var præsident for Slovenien,[44] så bliver universitetsakademikere ofte mistænkt for arrogance,[45] ligesom de mistænkes for at beskytte magt og privilegier snarere end at være tillidsmænd for videnskab og uddannelse. I et lighedsorienteret demokrati af den danske type afhænger uddannelse snarere af merit end af økonomi eller afstamning, og af den grund er universitetsuddannelse blevet en legitim forudsætning for magt.[46] Samtidig synes modviljen mod den kulturelle og akademiske elite at være dybt forankret i populærkulturen.[47] Det er endda blevet hævdet af et socialdemokratisk folketingsmedlem, som også har været medlem af forskellige danske regeringer og selv har en universitetsuddannelse, at de lærde og kreative klassers tyranni skaber ulighed og er en trussel mod velfærdssamfundet.[48] Den folkelige mistillid til akademikere afspejles således på regeringsniveau, og den er også kommet til udtryk i forskellige beslutninger af Folketingets flertal.[49]

¶26 Bekymrende er også, at relativisme og subjektivisme vedrørende viden forsvares ideologisk i offentligheden,[50] nemlig fordi der så er endnu mindre grund til at stole på, at universitetets akademiske eksperter ved, hvordan de styrer deres egne privilegerede og tilsyneladende ret esoteriske anliggender. Hvis der ikke er nogen objektive standarder for viden, hvis sandhed blot er mening og magt, kan det forventes, at akademikere blot udtrykker deres private meninger som alle andre og ikke er faglige autoriteter, man kan stole på i spørgsmål af fælles interesse. Tværtimod bør fælles interesse så overlades til vores demokratisk valgte nationale institutioner, som så kan

kontrollere vidensinstitutioner med magt og penge ligesom resten af samfundets institutioner.

¶27 Denne form for relativistiske diskurser har siden antikken været kendt for at underminere respekten for enhver autoritet, herunder akademisk autoritet, og når den i dag suppleres med påståede alternative autoriteter, kan den f.eks. bruges strategisk af erhvervslivet til at betvivle forskningsresultater og dermed hindre lovgivning, der sigter på at modvirke f.eks. sundheds- og miljørisici.[51] I slutningen af det 20. århundrede blev danske universiteter og deres akademiske ansatte også udsat for sådanne diskursive mistænkeliggørelser,[52] og resultatet var en radikal ændring af universitetsloven i 2003, der erstattede det traditionelle republikanske selvstyre med et autoritært ledelseshierarki.[53] Universitetsbestyrelserne skulle ifølge den nye lov have et eksternt flertal, blandt hvilke universitetets formand skal vælges (Universitetsloven, 2003, § 12.1). Bestyrelsen udpegede rektor, som herefter kunne indstille til bestyrelsen at ansætte supplerende ledere (2003, § 14.3). I den seneste ændring udgave af loven træffer rektor nu efter høring af bestyrelsen afgørelse efter eget skøn, når det gælder organiseringen af universitetet (2019, § 14.7).[54] Derfor er der i loven ikke længere omtaler af dekaner eller fakulteter.

¶28 Som konsekvens heraf har universiteters bestyrelsesforpersoner i dag typisk ingen erfaring som universitetsansatte forskere, og universitetsledere på alle niveauer kan have meget ringe erfaring med at underkaste sig løbende akademisk eksamen af peers. I takt med den øgede professionaliseringen af ledelsen vil vi således få et stigende antal universitetsledere på alle niveauer, som har begrænset praktisk erfaring med forskning og videregående uddannelse, men som alligevel står for den endelige udvælgelse af videnskabelige personale til ansættelse og fyring. Og i dag foregår disse to processer sideløbende, da der i Danmark ikke er nogen ansættelsessikkerhed, der begrænser

ledelsens strategiske beslutningstagning. Det har ikke overraskende resulteret i en række dramatiske sager, der har nået avisoverskrifterne,[55] og som det er blevet dokumenteret i komparative internationale undersøgelser, så har akademiske rettigheder og friheder i Danmark meget ringe juridisk og institutionel opbakning.[56]

¶29 Som nævnt indledningsvis besluttede Aarhus Universitet (AU) i 2022 at fyre en række universitetsforskere. Det foregik på Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse, også kendt som DPU, hvor jeg stadig er ansat. Efter en længere offentlig diskussion om de om planlagte nedskæringer fik seks videnskabeligt ansatte før jul et opsigelsesvarsel på mellem tre og seks måneder. Ledelsens bidrag til diskussionen frem til den endelige udvælgelse af, hvem der skulle afskediges, gav et fingerpeg om, hvor demoraliserede danske universiteter er i dag efter to årtiers autoritær ledelse. Som nævnt i indledningen, blev det i sidste ende svært at afvise den mistanke, at afskedigelserne slet ikke var økonomisk begrundede, men en bekvem undskyldning for at slippe af med kendte kritikere.

¶30 En af de afskedigede var således Thomas Aastrup Rømer, en meget produktiv forsker i pædagogisk filosofi og en kendt offentlig intellektuel i Danmark. Efter udgivelsen af en videnskabelig monografi i begyndelsen af 2022, der kritisk analyserede den dominerende uddannelsesideologi i Danmark, herunder den lokale universitetsledelse på DPU,[57] forsøgte han under den flere måneder lange afskedigelsesproces – og inden han selv var blevet udvalgt – at afsløre de skjulte faktuelle og ideologiske lag i de ledelsesmæssige og økonomiske processer på AU.[58] Efter fyringen blev han tildelt en national ytringsfrihedspris for sit forsvar for demokrati og uddannelse,[59] og han har netop selv publiceret sin version af forløbet.[60] En anden af de seks afskedigede forskere var Stavros Moutsios, tidligere Marie Curie-stipendiat. Under afskedigelsesprocessen publicerede han i et

internationalt peer-reviewed tidsskrift en meget kritisk analyse af den generelle situation på nutidige danske universiteter, i særdeleshed omfanget og konsekvenserne af de autoritære bureaukratiske systemer, og her anførte han en række eksempler fra AU.[61]

¶31 Uden checks og balances viser universitetsledelsen fra tid til anden deres uhæmmede magt, og som det er blevet dokumenteret af flere undersøgelser gennem årene, er danske universitetsansatte generelt bange for at hæve deres stemme i forhold til ledelsen.[62] Demoralisering siver derfor naturligt ned fra ledelse til ansatte. Da ledelseshierarkiet på AU og DPU demonstrerede deres konsekvente beslutsomhed i 2022, var svaret fra 31 videnskabeligt ansatte på DPU derfor en underskrevet erklæring til eksplicit støtte af ledelsen, der offentligt fordømte protesterne mod afskedigelserne af deres kolleger og afviste problemer med akademisk frihed.[63] Og det burde ikke komme som en overraskelse. Når akademisk borgerskab nærmest er uden juridisk og institutionel anerkendelse, er der god grund til, at de akademiske borgere hylder ledelsen.

¶32 Heldigvis er en så åbenlys ledelsesopbakning stadig en undtagelse, men som det er blevet dokumenteret mange gange, er udfordringerne for det akademiske borgerskab reelle. Der er som nævnt meget ringe jobsikkerhed på de danske universiteter, og den demokratiske kultur er i voldsom tilbagegang, som det for nylig blev rapporteret af en statslig styrelse.[64] Efter en undersøgelse, der omfattede alle videnskabeligt ansatte på alle danske universiteter, bekræftede rapporten, at den danske universitetslov ikke giver nogen garanti for ansattes indflydelse på de danske universiteter, at den akademiske frihed er alvorligt truet, at frygten for ledelsesrepressalier er alarmerende høj, og hvis ikke ledelsen får ændret tingene til det bedre inden for tre til fem år, anbefales det, at loven ændres. Efter mere end tyve års erfaringer med den nuværende lov, så er der dog ikke megen grund til at

forvente eller tro på, at ledelsen selv vil foretage det nødvendige.[65] Ideelt set og i lyset af den triste virkelighed, som rapporten skildrer, bør arbejdet med at ændre loven startes med det samme.

Konklusion: Hvad kan der gøres?

¶33 SÅ HVAD KAN VI GØRE SOM UNIVERSITETSFORSKERE OG AKADEmiske borgere, indtil denne ændring sker, det vil sige i en situation, hvor det at tilhøre et universitet ikke specifikke rettigheder eller friheder garanteret af staten? Et svar har været empiriske studier, der beskriver og dokumenterer universitetets deroute, nogle gange som en del af en generel kritik af kapitalisme, politik eller modernitet, hvilket typisk fritager specifikke aktører for ansvar.[66] Et andet svar har været håbefulde og abstrakte spekulationer om universitetets fremtid.[67] I begge tilfælde er der tale om forholdsvis undvigende strategier, men tilsammen har de bidraget til at etablere studiet af universitetet og de videregående uddannelser som et voksende akademisk felt, hvor kritisk argumentation kan næres på forskellige måder. Konfronteret i Danmark med det autoritære universitetsstyre og den parlamentariske konsensus om forskningspolitik er det dog kun få forskere, der tør argumentere normativt for genetablering af den type akademiske borgerrettigheder og friheder, der stadig betragtes om helt selvfølgelige i de fleste civiliserede stater.

¶34 Selvom danske universiteter stadig er påpasselige med ikke direkte og åbenlyst at gribe ind, når nogle af de få kritikere hæver deres røst, gør sager som den seneste på AU naturligvis disse stemmer stadig færre, enten fordi de sættes ud af drift ved fyringer, eller fordi de som ansatte frygter repressalier. I dag efter to årtier med autokratisk universitetsledelse er de fleste vanlige kritikere af autoritære universitetsstrukturer emeriti, som om få år vil være forsvundet. Som Andersen, selv emeritus, konkluderede efter flere års dedikeret

aktionsforskning, er fremtiden for akademisk frihed i Danmark dyster,[68] og uden denne grundlæggende frihed har akademisk borgerskab ikke megen fremtid.

¶35 I et konstitutionelt demokrati som det danske kan man naturligvis rejse spørgsmål om akademisk borgerskab i den offentlige sfære i civilsamfundet, og det er også blevet gjort, dog med begrænset succes. De akademiske fagforeninger finansierer et månedsblad, *Forskerforum*, hvor journalister løbende rejser spørgsmål om akademisk borgerskab, men på trods af rigelig dokumentation for de problemer, videnskab og videregående uddannelse står over for, har kun marginale politikere fra tid til anden vist interesse for problemerne med akademiske borger- og frihedsrettigheder. Et par gange er problemerne blevet erkendt af de regeringsbærende politiske partier,[69] men de akademiske spørgsmål, der diskuteres her, når sjældent højt op på den politiske dagsorden.

¶36 I 2008 blev en skarpt formuleret appel om ændring af universitetsloven fra 2003 med mere end 6000 underskrifter fra universitetsverdenen forelagt Folketingets forskningsudvalg,[70] og resultatet blev en kommission, der så universitetsloven igennem. Som helhed ændrede de resulterende revisioner af loven dog, som Andersen ser det, ikke meget med hensyn til akademiske borgerrettigheder;[71] man kan endda sige, at den autoritære model for universitetsledelse blev radikaliseret, da det var denne lovrevision, der slettede enhver omtale af ledelsesstrukturer under rektor (2011, §14).[72] Som nævnt er modellen nu simpelthen, at rektor beslutter i samråd med bestyrelsen. Efter mere end to årtier er autoritær ledelse således etableret som den nye normal på danske universiteter, som håbefulde unge forskere og videnskabsmænd må acceptere, hvis de ikke vil søge til udlandet.

¶37 Et lille håb knytter sig dog til Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Dette første andragende i 2008 blev således bakket aktivt op af daværende præsident for Selskabet, Tom Fenchel, og siden da har Selskabet fra tid til anden bidraget med sin legitimitet og principielle støtte til kampen for akademiske borgerrettigheder og -friheder. I Danmark er dette selskab en meget magtfuld civilsamfundsinstitution. Det kontrollerer således Carlsbergfondet, som ejer bryggeriet Carlsberg, og som med overskuddet herfra udgør en af de største private bidragydere til dansk forskning.[73] Dette til trods tillod Københavns Universitet i 2015 en lokal institutleder at afskedige en meget velstimeret professor, som dengang var vicepræsident for Selskabet, og selv om den internationale tumult var stor (og det var årsagen til lederen i det berømte internationale tidsskrift *Nature*, jeg henviste til indledningsvis),[74] og selvom universitetet i sidste ende tabte sagen i retten, var der ingen der fik universitetet til at genindsætte professoren.[75]

¶38 Det har heldigvis ikke stoppet Selskabet, snarere tværtimod; man kan faktisk sige, at Akademiet efterhånden er blevet stadig mere radikaliseret. I 2021 udgav og fremlagde Selskabets udvalg for forskningspolitik således en hvidbog,[76] der foreslog politikerne at ændre universitetsstyret, i 2022 støttede udvalgets formand Ole Wæver et generelt andragende om at sætte forskningen fri, der til sidst blev anerkendt af ministeren, ligesom han også i 2022 bakkede op om protesten mod de ovennævnte fyringer på AU, og i 2023 var Selskabet og dets nuværende formand Marie Louise Nosch værter for præsentation og diskussion af tre meget kritiske rapporter om situationen for videnskab og forskning i Danmark, hvoraf den ene allerede nævnte regeringsrapport.

¶39 Mægtige danske institutioner støtter således fortsat kampen for akademiske borger- og frihedsrettigheder og minder offentligheden

om de vigtige argumenter, og det giver håb. Det væsentlige i det nuværende uføre var dog forudsagt meget præcist af fornuftige mennesker, allerede da universitetsloven blev foreslået i 2003,[77] og efter mere end tyve års politiske kampe op ad bakke, mod magt og penge, ideologi og ond tro, frygt og grådighed, er udsigterne til en markant forbedring ikke opmuntrende. Ikke desto mindre har nogle af os stadig privilegerede stillinger, og privilegium indebærer forpligtelse. Ligesom jeg generelt i social og politisk filosofi ville bekende mig til oplysning gennem ideologikritik,[78] så ville jeg også gøre det i filosofi om videnskab og videregående uddannelse. Som pædagogiske filosoffer må vi skære gennem glansbilleder og ideologiske mystifikationer for at afsløre, hvordan den skjulte dynamik af institutionel magt og økonomi påvirker videnskab og videregående uddannelse, og hvordan man kan se tingene på en anden måde.[79] Uden et sådant kritisk argument vil den pædagogiske og politiske filosofis konstruktive ambitioner ikke have stor effekt.[80]

Noter

1. Se Heine Andersen et al., "Professorer og lektorer: Ledelsen af DPU vil fyre sine kritikere", *Politiken*, 5. december 2022. Se også f.eks. Espen Løkeland-Stai, "Fikk varsel om oppsigelse etter 14 år. Mener det er ideologisk motivert", *Khrono*, 2. december 2022 og "Akademikeropprop mot oppsigelser: — Forsterker et fryktregime", *Khrono*, 6. december 2022.
2. Se f.eks. Editorial, "Corporate culture spreads to Scandinavian institutes", *Nature*, 15. december 2016. Se også Claus Baggersgaard, "Fyret international topforsker: Noget er råddent i Danmark", *Forskerforum*, nr. 325–26 (2019).
3. Se f.eks. Jens Erik Kristensen, Hanne Nørreklit & Morten Raffnsøe-Møller (red.), *University performance management: the silent managerial revolution at Danish universities* (København: DJØF, 2011).
4. Se f.eks. Asger Sørensen, *Går på universitetet. Skrapbog fra omvæltningerne* (Frederiksberg: Filosofisk Rådgivning & Books on Demand, 2020).

5. Se f.eks. Asger Sørensen, "Visiting the Neo-Liberal University: New Public Management and Conflicting Normative Ideas. A Danish Case", *Journal of Educational Controversy* 10, nr. 1, art. 6 (2015), især sect. IV, og Asger Sørensen, *Capitalism, Alienation and Critique. Studies in Economy and Dialectics (Dialectics, Deontology and Democracy, vol. I), Studies in Moral Philosophy 13*, red. Lisbet Rosenfeldt Svanøe (Leiden & Boston: Brill, 2019), især kap. 2 og Postscript.
6. Se "Social Ethos and Political Mission. University on the Margins", *Danish Yearbook of Philosophy* 52 (2019).
7. Se "Truth in Education and Science. The Central Idea of the University", *Eco-ethica* 8 (2019).
8. Se f.eks. Ove Korsgaard, "Medborgerskab – hvad er nu det?", i *Medborgerskab – et nyt dannelsesideal?*, red. Ove Korsgaard, Lakshmi Sigurdsson & Keld Skovmand (Frederiksberg: Religionspædagogisk Forlag, 2007), 17–19.
9. Se f.eks. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1968), 133. Se også Sørensen, *Capitalism, Alienation and Critique*, kap. 7.
10. Se f.eks. Andrew Heywood, *Politics* (Basingstoke: Palgrave, 1997), 396–97.
11. Se f.eks. Patti Tamara Lenard, "Democracies and the Power to Revoke Citizenship", *Ethics & International Affairs* 30, nr. 1 (2016).
12. Se f.eks. Linda Bosniak, "Citizenship Denationalized", *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7, nr. 2 (2000).
13. Se Jørgen Thorning Sørensen, "Bibliotheca Universitatis Hafniensis. Nogle randbemærkninger på falderebet", 11, nr. 1 (1996), 12.
14. Se Povl Bagge, "Akademikerne i dansk politik i det 19. århundrede. Nogle synspunkter", *Historisk Tidsskrift* 12, nr. 4 (1969–70), 434–37.
15. Se f.eks. Hans Fink, "Om dannelse på et forskningsuniversitet," i *Dannelse på universitetet : fordringer og udfordringer*, red. Steen Nepper Larsen & Jens Raahauge (Brønderslev: SOPHIA, 2017), 12.
16. Se f.eks. Helle Lausen, "Nyt tiltag: Ud af specialesumpen og bliv Bliv-Færdig-Studerende i stedet!", *RUCNyt. Information og debat fra Roskilde Universitet*, nr. 6 (2010).
17. Se UNESCO, *Recommendation concerning the Status of Higher-Education Teaching Personnel* (Paris, France, 1997). Se også Heine Andersen, "Indledning – Hvad er forskningsfrihed?", i *Forskningsfrihed. Hvad med juraen?*, red. Heine Andersen, Bent Ole Gram Mortensen & Morten Rosenmeier (København: DJØF forlag, 2022), 20.
18. Se f.eks. "History of the University", *University of Copenhagen*, https://about.ku.dk/profile-history/history/history/.
19. Se f.eks. José Luis Trueba Lara, "Historia", i *UNAM. Ciudad Universitaria y antiguo barrio del Centro Histórico*, red. Enrique Martínez Limón & Gran Guía Turistica (México, D.F.: Santilliana, 2011), 20–21; se også Sørensen, "Social Ethos and Political Mission", 119.
20. Se f.eks. "Social Ethos and Political Mission", 115.

21. Se f.eks. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2. udgave (Oxford: Oxford University Press, 2002), 287–88.
22. Se f.eks. Bruce Macfarlane, *The Academic Citizen: The Virtue of Service in University Life* (New York: Routledge, 2006); Andrew Peterson, "Academic Citizenship, Service and the Cherishing of Community", i *Higher Education and Love: Institutional, Pedagogical and Personal Trajectories*, red. Victoria de Rijke, Andrew Peterson & Paul Gibbs (Cham: Springer International Publishing, 2021); Kathy Lund Dean & Jeanie M. Forray, "The Long Goodbye: Can Academic Citizenship Sustain Academic Scholarship?", *Journal of Management Inquiry* 27, nr. 2 (2018); Nicola J. Beatson et al., "The gradual retreat from academic citizenship," *Higher Education Quarterly* 76, nr. 4 (2022); Paul Thompson, Philippe Constantineau & George Fallis, "Academic citizenship: An academic colleagues' working paper", *Journal of Academic Ethics* 3, nr. 2–4 (2005).
23. Se f.eks. Nuraan Davids, "Professing the vulnerabilities of academic citizenship", *Ethics and education* 17, nr. 1 (2022), 2–4.
24. Se f.eks. Rikke Toft Nørgård & Søren Smedegaard Ernst Bengtsen, "Academic citizenship beyond the campus: a call for the placeful university", *Higher education research and development* 35, nr. 1 (2016).
25. Se også Joclarisse Albia & Ming Cheng, "Re-examining and developing the notion of academic citizenship: A critical literature review", *Higher education quarterly* (2023).
26. Se Heine Andersen, *Forskningsfrihed: idealer og virkelighed* (København: Hans Reitzel, 2017), 9–10.
27. Se f.eks. Anton-Hermann Chroust, "Aristotle's Criticism of Plato's 'Philosopher King' ", *Rheinisches Museum für Philologie* 111, nr. 1 (1968); Georg Cavallar, "Kant's Judgment on Frederick's Enlightened Absolutism", *History of Political Thought* 14, nr. 1 (1993); Tom Keenan, "The 'Paradox' of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias", *Political Theory* 15, nr. 1 (1987).
28. Se Sørensen, "Truth in Education and Science".
29. Se Robert K. Merton, "Science and Technology in a Democratic Order", *Journal of Legal and Political Sociology* 1 (1942).
30. Se f.eks. I.C. Jarvie, "Science in a Democratic Republic", *Philosophy of Science* 68, nr. 4 (2001).
31. Se Sørensen, "Truth in Education and Science".
32. Se f.eks. Jürgen Habermas, "Pädagogischer 'Optimismus' vor Gericht einer pessimistischen Anthropologie (1961)", i *Habermas, Kleine politische Schriften (I-IV)* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981), 78–80; se også Asger Sørensen, "From Critique of Ideology to Politics: Habermas on *Bildung*", *Ethics and Education* 10, nr. 2 (2015), sect. 1.
33. Se f.eks. Michael J. Sandel, *The tyranny of merit: what's become of the common good?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020), 59 ff. (kap. 3).

34. Se f.eks. Raymond Murphy, "The Struggle for Scholarly Recognition: The Development of the Closure Problematic in Sociology", *Theory and Society* 12, nr. 5 (1983) og "The Structure of Closure: A Critique and Development of the Theories of Weber, Collins, and Parkin", *The British Journal of Sociology* 35, nr. 4 (1984).
35. Se f.eks. Andrés de Fransisco, "Republicanismo", i *Razones públicas: una introducción a la filosofía política*, red. Iñigo González Ricoy & Jahel Queralt Lange (Barcelona: Ariel, 2021), 140.
36. Se f.eks. Paulina Ochoa Espejo, "Paradoxes of Popular Sovereignty: A View from Spanish America", *The Journal of Politics* 74, nr. 4 (2012).
37. Se f.eks. Jürgen Habermas, "Die deutschen Mandarine," in *Habermas, Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971).
38. Se f.eks. David Pontille & Didier Torny, "From Manuscript Evaluation to Article Valuation: The Changing Technologies of Journal Peer Review", *Human Studies* 38, nr. 1 (2015).
39. Se f.eks. Stefan Hirschauer, "How Editors Decide. Oral Communication in Journal Peer Review", *Human Studies* 38, nr. 1 (2015).
40. Se Sørensen, "Truth in Education and Science".
41. Se Karl Jaspers & Kurt Rossmann, *Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation* (Berlin: Springer, 1961), 12; se også Sørensen, "Truth in Education and Science", 223–25.
42. Se f.eks. Meik Viking, *The Little Book of Hygge: The Danish Way to Live Well* (Penguin Books, 2016).
43. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton Classics 119 (Princeton: Princeton University Press, 1994), 424.
44. Se f.eks. Danilo Türk, "The Purpose of Academic Freedom Today", i *Past, Present and Furture of the Magna Charta Universitatum*, red. Observatory for Fundamental University Values and Rights (Bologna: Bononia University Press, 2009).
45. Se f.eks. Dennis Nørmark, "Når de andre føles dummere end dig", *Akademikerbladet.dk (Magisterbladet)*, nr. 2 (2018).
46. Se f.eks. Christoph Ellersgaard, Anton Grau Larsen & Markus Bernsen, *Magteliten: hvordan 423 danskere styrer landet* (København: Politiken, 2015), 135–36.
47. Se f.eks. Ellersgaard, Larsen & Bernsen, *Magteliten*, 162–64. Pia Fris Laneth, "Elitens arrogante fejltagelse", *Information* (2004).
48. Se Kaare Dybvad Bek, *De lærdes tyranni: hvordan den kreative klasse skaber ulighed og undergraver verdens bedste samfund* (København: People's Press, 2017).
49. Se f.eks. Jakob Slyngborg Trolle, "Flertal vil holde universiteterne i ørerne: 'Jeg har ingen tillid til kønsforskning' ", *DR.dk* (2021).
50. Se f.eks. Kasper Støvring, "Et forsvar for kulturrelativismen", *Berlingske.dk* (2011) og "Forsvar for populisme, postmodernisme og relativisme", *Berlingske.dk* (2014).

51. Se f.eks. Naomi Oreskes & Erik M. Conway, *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming* (London: Bloomsbury, 2012).
52. Se f.eks. Peter Maskell & Hans Siggaard Jensen (red.), *Universiteter for fremtiden: universiteterne og videnssamfundet* (Frederiksberg: Rektorkollegiet & Samfundslitteratur, 2001).
53. Se f.eks. Søren S. E. Bengtsen, Sune Frølund & Asger Sørensen, "Revisiting the Idea of the University. Introduction", *Danish Yearbook of Philosophy* 52 (2019), sect. 1.
54. Se også Sørensen, "Visiting the Neo-Liberal University".
55. Se Linda Maria Koldau, *Jante Universitet: episoder fra livet bag murene*, bd. 1–3 (Hamburg: Verlag Tredition, 2013); Asger Sørensen, "Koldau mellem Humboldt og Diderot – en kamp på, om og for universitetet", *Kritik* 47, nr. 212 (2014); Jens Frøslev Christensen, *Oprøret på CBS: forandring, ledelse og modstand i en professionel organisation* (Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2016). Se også f.eks. de mange sager, der er dokumenteret i Andersen, *Forskningsfrihed* og Sørensen, *Går på universitetet*.
56. Se f.eks. Terence Karran, Klaus Beiter & Kwadwo Appiagyei-Atua, "Measuring academic freedom in Europe: a criterion referenced approach", *Policy Reviews in Higher Education* 1, nr. 2 (2017); Terence Karran, "Academic Freedom in Europe: Reviewing UNESCO's Recommendation", *British Journal of Educational Studies* 57, nr. 2 (2007), og "Academic Freedom in Europe: A Preliminary Comparative Analysis", *Higher Education Policy* 20, nr. 3 (2007).
57. Se Thomas Aastrup Rømer, *Skolens formål. Dannelse, splittelse og uniformativering* (Aarhus: Klim, 2022).
58. Se f.eks. "Aarhus Universitet angriber pædagogikken", *Politiken*, 26. september 2022, og "AU's svar på udflytningsreformen er et udtryk for konkurrencestatens ideologi – og et angreb på DPU", *Omnibus*, 18. november 2022.
59. Se f.eks. Karen Ravn, "Thomas Aastrup Rømer får Trykkefrihedsselskabets pris for at stå vagt om dannelsen", *Folkeskolen.dk* (2023).
60. Se Thomas Aastrup Rømer, *Universitetet og dets fjender – om livet på Aarhus Universitet og DPU* (Aarhus: Klim, 2024).
61. Se Stavros Moutsios, "The bureaucratisation of the university: The case of Denmark", *Educational Philosophy and Theory* 55, nr. 3 (2023).
62. Se f.eks. Claus Baggersgaard, "Forskere holder mund af frygt for repressalier", *Forskerforum*, nr. 323 (2019).
63. Se Jeppe Bundsgaard et al., "Kollega-modsvar i debatten om afskedigelser på DPU", *Folkeskolen.dk*, 8. december 2022, og "Afskedigelser på DPU", *Folkeskolen* 139, nr. 21/22 (2022).
64. Se Danish Danmarks Forsknings- og Innovationspolitiske Råd, *Universiteter for fremtiden: Tyve år med universitetsloven* (Uddannelses- og Forskningsministeriet, 2023).

65. Se f.eks. Heine Andersen, "Konklusioner i ny DFIR-rapport om universitetsloven er varm luft", *Forskerforum.dk* (2023).
66. Se f.eks. Bob Jessop, "Varieties of academic capitalism and entrepreneurial universities", *Higher education* 73, nr. 6 (2017), og Katja Brøgger, Lise Degn & Søren Smedegaard Bengtsen, "Danish University Governance and Reforms Since the Millennium: The Self-Governing University Between State and Institutions, the National and the Global", *Scandinavian Journal of Public Administration* 27, nr. 1 (2023).
67. Se f.eks. Ronald Barnett, "Only connect: designing university futures", *Quality in Higher Education* 29, nr. 1 (2023).
68. Se Heine Andersen, "Forskningsfrihed – status og refleksioner efter et projekt?", *Dansk Sociologi* 29, nr. 4 (2018), 90–92.
69. Se f.eks. Claus Baggersgaard, "Flere partier åbne for at se på en ændring af universitetsloven", *Forskerforum* 25, nr. 7 (2022).
70. Se f.eks. Torkil Bang, "6.488 underskrifter til Folketingets Videnskabsudvalg", *CBS-Observer* (2008).
71. Se f.eks. Andersen, *Forskningsfrihed*, 118–19.
72. Se også Sørensen, *Går på universitetet*, 347.
73. Se f.eks. Ditlev Tamm, *De klogeste og de skarpeste: historien om Carlsbergfondet, bryggeriet og vores øl* (København: Gyldendal, 2018).
74. Se også Quirin Schiermeier, "Sacking of prominent geoscientist rocks community", *Nature*, 5. december 2016.
75. Se f.eks. Andersen, *Forskningsfrihed*, 311–17, og Sørensen, *Går på universitetet*, 227, 350–53.
76. Se Ole Wæver et al., *Ledelse & styring af danske universiteter – i international sammenligning*, Hvidbog til Forskningspolitisk Årsmøde (Det Kongelige Danske Videnskabermes Selskab / The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2021).
77. Se f.eks. Jeppe Dyre, "Faglig nedtur", *Politiken*, 7. januar 2003, Se også kap. 1 i min Sørensen, *Går på universitetet*.
78. Se f.eks. "Ohne Kapitalismuskritik keine Sozialdemokratie. Über kritische Theorie, Ideologiekritik und die Notwendigkeit von Kritik", *Zeitschrift für kritische Theorie* 28, nr. 54/55 (2022), og "Critical theory, immanent critique and neo-liberalism. Reply to critique raised in Copenhagen", *Philosophy & Social Criticism* 48, nr. 2 (2022).
79. Se f.eks. "Uden uddannelse ingen frigørelse. Velkommen til Pædagogisk filosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 14. november 2023.

80. En stor tak til redaktørerne af særnummeret af tidsskriftet *Journal of Praxis in Higher Education* om "What is academic citizenship?", som i marts 2022 efter en paneldebat arrangeret af HEPP (Higher Education Policy and Practice) inviterede mig til at bidrage til det nævnte særnummer. En stor tak også for nyttige kommentarer til en meget tidlig version på engelsk til Daniel Gamper Sachse, David Martinez, Sally Andersen, Stavros Moutsios og Thomas Aastrup Rømer. Tak endelig også til de to anonyme reviewere for kommentarer til en senere version på engelsk, som nævnte redaktion leverede. Efter review og revision blev resultatet den engelske udgave af nærværende artikel, der imidlertid helt overraskende blev afvist af redaktionen i sommeren 2023. Særnummeret med de accepterede artikler er netop nu i marts 2024 udkommet i nævnte tidsskrifts vol. 6, nr. 2 (2024), https://doi.org/10.47989/kpdc.vol6.2.2024. Dem ser jeg frem til at se nærmere på, når lejlighed byder sig.

MATERIENS IDÉ

Hvor stiller denne materialistiske vending subjektet? Taler historiske materialister, nymaterialister og fysikalister om den samme materie? Skal man være materialist for at blive taget alvorligt i dag? Hvis materialismen er sand, har vi så overhovedet brug for filosofisk tænkning? Ja, for tænkning i det hele taget? Er idealismen og dualismen døende? Lefler materialismen for naturvidenskaben? Hvor mange materier er der? Kan man være materialist om én ting og anti-materialist om en anden? Er ånden materiel? Er materien åndelig? Er den levende? Er der materie uden ideologi? Kan en bedre forståelse for materien hjælpe os ud af klimakrisen?

1. DEL

Materien spreder sig hastigt blandt tidens politiske, æstetiske og filosofiske bevægelser: Marxistiske idéer genoptages inden og uden for universitet, blandt andet igennem en ny, økomarxistisk linse; nymaterialistiske principper om mere-end-menneskelig agens formerer sig på tværs af den human- og socialvidenskabelige tænkning og kunstverdenen; og materialistiske grundantagelser fremstår næsten uundgåelige inden for traditionelle filosofiske discipliner som etik, metafysik og erkendelsesteori. Hvad skyldes denne vending mod materien? Og er den ønskværdig? Det udforsker *Paradoks* i en serie af artikler, der går på tværs af det materielles politiske, metafysiske, litterære og idéhistoriske betydninger. De første fire bidrag i serien bringes i nærværende årbog, mens de resterende indgår i næste årbog.

Nymaterialismen og dens økomarxistiske udfordring: Om ontologisk skyggeboksning i miljøhumaniora

Tobias Skiveren

8. marts 2024

I de senere år er forskere inden for det tværdisciplinære felt *miljøhumaniora* begyndt at tale på en ny måde.[1] Efter et årti fyldt med diskussioner om materialiteten, dens "vitalitet", "intra-aktion" og "ikke-menneskelige sammenfiltringer", finder man i dag en stadig større interesse for kapitalismen, med alt hvad dertil hører af "økologiske revner", "fossile økonomier" og allestedsnærværende "affaldslandskaber".[4] Skiftet drives frem af en genoplivet økomarxistisk tænkning, der – bedømt ud fra kvantitet alene – har opnået en stor popularitet over de sidste ti år.[3] Men i samme bevægelse som denne tænkning har ændret det akademiske vokabular, har den også stillet os et sæt nye teoretiske udfordringer. I hvert fald ledsages det økomarxistiske boom af flere harske polemikker, der kritiserer feltets mangeårige optagethed af materialitet og konfronterer os med en række svære filosofiske dilemmaer:[2] Skal man som miljøhumanist abonnere på deleuziansk monisme eller hegeliansk dialektik? Hvad skal vi forstå ved kollektiv agens? Bør feltet forfølge en "gammel" eller "ny" materialisme?

¶2 For en umiddelbar betragtning ligner dette sammenstød mellem nymaterialisme og økomarxisme en gentagelse af velkendte ontologiske diskussioner. Da nymaterialismen som bevægelse fik momentum i slutningen af oo'erne, var det nemlig ikke kun socialkonstruktionismens tekstualisme, der stod for skud, men også den marxistiske materialisme og ikke mindst dens påståede determinisme. Med den ene hånd afviste nymaterialisterne socialkonstruktivismen for at udbrede en tænkning, der opfattede materialiteten som en blank

tavle for sociale inskriptioner; med den anden afviste de den historiske materialisme for at hypostasere økonomien som en materiel base og nedvurdere ideologierne, diskurserne og semiotikken som rene epifænomener.[5] Nymaterialisterne selv, lød det, ledte efter en middelvej. Og fandt den i en poststrukturalistisk version af materialismen, som anerkendte den tilfældige og uforudsigelige sammenfiltring af alle former for materielle og kulturelle kræfter. Fremfor at udlægge disse kræfter som dikotomiske poler i et ontologisk hierarki genfortolkede nymaterialisterne materialitet og diskurs som gensidigt afhængige – eller "intra-aktive" – fænomener, der konstant sammenflettes i komplekse og mangefacetterede former og bevægelser. Materialitet var nu hverken motoren i en historisk teleologi eller et tomt lærred for kulturelle projektioner, men udfoldede sig i "biosociale assemblager", "materielt-diskursive felter", "socio-materielt kød", "natur-kulturer" osv.[6]

¶3 Denne kritiske udlægning af marxismen passer dog ikke særligt godt på nyere økomarxistisk tænkning. Her er base-versus-overbygningsmodellen blevet forladt til fordel for mere relationelle positioner, for så vidt mange af nutidens økomarxister er optagede af at forstå, hvilken slags dialektik, der bedst beskriver forholdet mellem natur og kultur. I dag argumenterer John Bellamy Foster for en dialektisk anerkendelse af "økologiske kløfter"; Jason W. More advokerer for en marxistisk "bundt-dialektik"; og Andreas Malm hævder, at kun såkaldt "egenskabs-dualisme" kan indfange "dialektikken mellem natur og kultur."[7] I en stribe højlydte polemikker fra de senere år har disse figurer skiftevis anklaget hinanden for at være enten for dualistiske eller for monistiske, men alle tre abonnerer i sidste ende på dialektiske positioner og anerkender på den måde – uagtet deres uenigheder – *både* den gensidige afhængighed mellem kultur og natur *og* disse kategoriers respektive autonomi.[8] I deres ontologier

bekræfter de, at naturen ikke er helt uberørt af kulturen, samtidig med at de udlægger naturen som et væld af processer og aktiviteter, der udfolder sig hinsides kulturen.

¶4 Formuleret på den måde virker disse teorier imidlertid ikke så anderledes end det nymaterialistiske projekt. Selv for folk som undertegnede – der har været ret involveret i at fremme dette projekt – kan det nu og da være svært at skille positionerne fra hinanden. Helt fra dens begyndelse begav nymaterialismen sig jo også ud på den svære øvelse at respektere naturens ontologiske status uden at udviske kulturens betydning. Og giver man afkald på den gamle marxistiske materialismes teleologiske determinisme, er der da heller ikke særligt langt fra økomarxisternes dialektik mellem natur og samfund til nymaterialisternes intra-aktion mellem materialitet og diskurs. Mens de to positioner ofte udlægges som et ontologisk dilemma, er det med andre ord ikke de store ontologiske forskelle, der adskiller dem.

¶5 Men hvad adskiller dem så? Hvorfor ledsages opblomstringen af økomarxistisk teori af en stribe filosofiske polemikker mod nymaterialismen, hvis vi kun har at gøre med en mindre ontologisk revision? Hvorfor gå så meget op i valget mellem dialektik og intra-aktion, hvis det ofte er svært at kende forskel? Hvad er *egentlig* på spil i de aktuelle debatter?

¶6 I dette essay argumenterer jeg for, at det igangværende sammenstød mellem nymaterialismen og økomarxismen handler mindre om ontologiske forskelle og mere om forskellige holdninger til kritikken som metode. Jeg hævder med andre ord, at mange bidrag til denne diskussion udøver en slags ontologisk skyggeboksning, der i sidste ende slører en mere grundlæggende uenighed om kritikkens rolle og status. For at demonstrere denne pointe vil jeg i det følgende først vise, hvordan en tilknytning til kritiske metoder får økomarxister til

at polemisere imod ontologier, som ved nærmere eftersyn ligner deres egne. Jeg vil derefter vise, hvordan nymaterialister fremsætter sådanne ontologier i en bestræbelse på at supplere disse kritiske metoder med mere affektivt engagerede tilgange. Begge dele vil ske i en sammenligning mellem to nyere udgivelser af ledende skikkelse fra hver side, nemlig på den ene side Andreas Malms *The Progress of this Storm* (2018), en mere end to hundrede sider lang kritik af indflydelsesrige navne inden for og omkring nymaterialismen, og Jane Bennetts *Influx and Efflux* (2020), der – som opfølgeren til *Vibrant Matter* (2010) – implicit tager livtag med mellemliggende indvendinger mod nymaterialismen. Ved at fokusere på disse to skikkelser som poler i en større diskussion risikerer jeg selvfølgelig at reducere den mangfoldighed af positioner, som findes i både den nymaterialistiske og økomarxistiske lejr. Til gengæld håber jeg at kunne optegne de overordnede konfliktlinjer i denne konfrontation, samtidig med at mine læsere husker på, at Bennett og Malm kun udgør to eksempler i mere indviklede og tvetydige felter. Med disse kompleksiteter in mente er målet med essayet i sidste ende at modarbejde den metodologiske dogmatisme hos økomarxister, som opfatter kritik som den eneste legitime metode.

Hvordan man afviser (sin egen) monisme: Andreas Malm

¶7 ANDREAS MALM ER NOK MEST KENDT FOR AT HAVE FORESLÅET "kapitalocæn" som et historisk begreb, der fremhæver kapitalismens planetære påvirkning som definerende for vores aktuelle ære.[9] Men Malm er også forfatteren bag en af de mest omfattende kritikker af nymaterialismen til dato. I *The Progress of this Storm* opsummerer og udfolder han en række økomarxistiske indvendinger, der alle i sidste ende afviser de nymaterialistiske ontologier som politisk dubi-

øse. Ved nærmere eftersyn viser de afviste ontologier sig imidlertid at være ret så beslægtede med dem, økomarxisterne selv præsenterer.

¶8 Bogens hovedargument lyder, at nymaterialismens ontologier slører skellet mellem natur og samfund på måder, der er konceptuelt og filosofisk problematiske. Denne sløring, skriver Malm, frarøver nemlig mennesket dets eksklusive evne til at handle ved at distribuere agens til alle eksistenser, menneskelige såvel som ikke-menneskelige. I deres forsøg på at korrigere socialkonstruktivismens tekstualisme går nymaterialisterne simpelthen for langt, når de gør materialiteten frem for diskurserne til fundamentet for al handlen, og af den grund, hævder Malm, udvisker de væsentlige forskelle mellem menneskelige og ikke-menneskelige værensformer. "Alt udlægges som et virvar af hybrider," lyder det i bagsideteksten, men i denne stadigt mere opvarmede verden, "er det vigtigere end nogensinde at skelne mellem det naturlige og det sociale".[10] For hvordan skulle vi kunne identificere klimakrisens rødder, hvis vores teorier ikke kan skelne mellem *anthropos* og resten af naturen? Det er mennesker, der er problemet her – ikke myrer og træer.

¶9 Så langt så godt. Det hele bliver straks mere kompliceret, når Malm løfter sløret for sin egen ontologi. For nymaterialister begynder han i hvert fald at lyde mere som en fjern slægtning end en dødsfjende. Tag hans definition af "natur", som virker til at henvise til de selv samme fænomener, som nymaterialister beskriver med deres begreb om ikke-menneskelig agens. Med en formulering fra Kate Soper opfatter Malm naturen som "de materielle strukturer og processer, der er uafhængige af menneskelig aktivitet (i den forstand at de ikke er et menneskeskabt produkt), og hvis kræfter og kausalitetskæder er den nødvendige betingelse for ethvert menneskes handlinger og determinerer de mulige former, det kan tage".[11] I denne udlægning er naturen kendetegnet ved kræfter, der ikke kan kon-

trolleres af mennesket, men netop betinger menneskets gøren og laden. Naturen er hinsides vores rækkevidde, samtidig med at den påvirker os. Mens nymaterialister nok ville beskrive denne egenskab ved naturen med termer som autopoiesis, vitalitet eller, ja, agens, sigter de ikke desto mindre til en meget beslægtet dynamik. I sidste ende understreger begge positioner de ikke-menneskelige kræfters evne til at *gøre en forskel* uden hjælp fra mennesket og dets kultur, og at denne forskelsgøren gennemtrænger og regulerer ethvert menneske.

¶10 På den måde anerkender Malm et vist overlap mellem natur og kultur, selvom han i udgangspunktet argumenterer for at holde disse kategorier adskilte. Faktisk indplacerer han senere begge i den samme substans og bekender sig dermed eksplicit til en slags monisme. "Sammenfletningen af sociale og naturlige relationer," skriver han, "er ikke alene mulig men uundgåelig, for så vidt de begge tager del i den samme materielle verden".[12] Ifølge Malm adskiller denne monisme sig imidlertid markant fra nymaterialisternes monisme. Sidstnævnte indebærer nemlig en flad ontologi, der tildeler de samme egenskaber til alle entiteter og væsner, mens Malms egen position anerkender de distinkte træk, der adskiller mennesker fra ikke-mennesker. Ved at udlægge disse træk som "emergente egenskaber", der opstår tilfældigt op igennem evolutionshistorien, redegør Malm for de specifikke kvaliteter, der udmærker mennesket (intentionalitet er hans primære eksempel), uden at falde tilbage i metafysiske dikotomier. Navnet han anvender for denne position er "substansmonist-materialist-egenskabsdualisme".[13]

¶11 Læser man de nymaterialistiske tekster opmærksomt, vil man imidlertid opdage, at selvom de fleste nymaterialister holder sig fra begreber som "dialektik" og "dualisme", anerkender de faktisk de forskelle, der adskiller det menneskelige fra det ikke-menneskelige.

Tænkere som Rosi Braidotti, Karen Barad, Elizabeth Grosz, Stacy Alaimo og Bennett bruger selvfølgelig rigtig nok mest tid på at udpege lighederne – for eksempel ved at afsløre de mere-end-menneskelige kvaliteter ved menneskekroppen.[14] Men ingen af disse skikkelser udlægger mennesket og ikke-menneskelige arter som én og samme ting. Pointen her er ikke at udviske disse forskelle fuldstændigt, sådan som Diana Coole og Samantha Frost også understreger i deres ofte citerede introduktion til *New Materialisms* (2010), men at vise, at "forskellen mellem mennesker og dyr, ja, selv mellem sansende og ikke-sansende materialitet, mere er et spørgsmål om grader end om arter".[15] Og overraskende nok forklarer flere nymaterialister disse forskelles opståen med de selv samme begreber som Malm, for eksempel når Bennett skriver om materialitetens "emergens" og Grosz om dens "evolution".[16]

Kritikken som dogme

¶12 DISSE LIGHEDER REJSER SELVFØLGELIG EN MASSE SPØRGSMÅL. Hvis Malms ontologi på centrale punkter ligner nymaterialisternes, hvorfor så gå så meget op i at afvise sidstnævnte? Hvad er det egentlig, der driver polemikken, hvis ikke substantielle uenigheder om forholdet mellem natur og kultur?

¶13 Disse spørgsmål kan givetvis udforskes på mange forskellige måder, men nøglen til at besvare dem, tror jeg, gemmer sig i den specifikke retorik, man finder i *The Progress of this Storm*. Her viser der sig nemlig et særligt mønster. Malms retoriske yndlingsgreb går ud på at udvælge et provokerende begreb fra det nymaterialistiske vokabular og derefter forlænge dets implikationer ud i det absurde. Inden for retorikken kaldes dette greb *reductio ad absurdum*, og det tillader Malm at afvise nymaterialismen ved at fremstille dens konsekvenser som uacceptable. Manøvren går nogenlunde sådan her: Tror

nymaterialister virkelig, at materialiteten er levende? "Ingen ville adspørge CO_2-molekyler om at komme ned fra himlen eller kræve, at olieplatforme skrotter sig selv og råder bod på sine handlinger".[17] Tror de virkelig, at agens er distribueret på tværs af menneskelige og ikke-menneskelige aktører? "Man kan lige forestille sig, hvordan denne tankegang ville tage sig ud i internationale klimaforhandlinger. Det var ikke os, der startede kuludvindingen eller udledte CO_2'en; det var sværmen af aktører, der indfangede os i deres hvirvelvind".[18] Hvis nymaterialismen, fortsætter Malm, "skal give nogen som helst mening i den her sammenhæng, opfordres vi faktisk til at tro, at depoter selv har agens i modsætning til dem, der udgraver dem, at kul og skyer har handlet som udefrakommende kræfter, at ikke-menneskelige arter hele tiden har været ivrige efter at forbruge fossile brændsler".[19]

¶14 Som disse eksempler tydeliggør, bygger Malms argument i vid udstrækning på en latterliggørelsens retorik. Se alle disse fjollede nymaterialister! Deres kernebegreber er absurde! Og alligevel er det hele ikke så enkelt, som det lyder. For lige så meget som absurditetserfaringer kan *virke* selvindlysende, er det ikke nødvendigvis givet, hvad der tæller som absurd. Som Foucault minder os om, afhænger enhver afgrænsning mellem meningsfulde og absurde påstande af deres specifikke epistemiske kontekster.[20] Hvad der opfattes som meningsfuldt, kommer med andre ord an på kriterierne for meningsskabelse i det gældende diskursive regime. I det lys bliver spørgsmålet ikke, om Malm har ret eller ej, men hvilke epistemiske præmisser, der ligger bag hans latterliggørelse. Eller anderledes formuleret: Hvilke akademiske normer får i dette tilfælde nymaterialismens vokabular til at fremstå absurd?

¶15 Lad os starte med påstanden om, at nymaterialismen skulle lede os til at bede olieplatforme om at skrotte sig selv og betale sine syn-

der. Hvorfor er det sjovt? Jo, det er vel sjovt, fordi det ville være absurd at holde olieplatforme ansvarlige. Nymaterialismen latterliggøres med andre ord for dens manglende evne til at placere et ansvar, og i andre passager bekræfter Malm eksplicit denne logik, for så vidt idéen om ansvar får en central rolle, når Malm fremlægger sit hovedargument. I forbindelse med global opvarmning, skriver han, hindrer nymaterialismens ikke-menneskelige agens os i at udpege *menneskets* forseelser.[21] Faktisk deltager nymaterialisterne ligefrem i en slags "hvidvaskning".[22] For hvordan skulle vi kunne kritisere de skyldige, hvis menneskelig agens distribueres ud på både menneskelige og ikke-menneskelige aktører. "Det eneste fornuftige nu er at stoppe med at udvide agensbegrebet," skriver Malm: "I denne opvarmede verden tilhører den ære *kun* de mennesker, der udvinder, køber, sælger og afbrænder fossile brændsler, og dem, der opretholder dette kredsløb, og dem, der har begået disse handlinger over de sidste to århundreder".[23]

¶16 Der er meget at sige om denne passage, men hvad der først og fremmest interesser mig er den tilbagevendende antagelse, at nymaterialsmens mål skulle være at holde folk ansvarlige. I Malms udlægning forventes nymaterialisterne at lokalisere de sociale og historiske drivkræfter bag den globale opvarmning og fordømme dem, der støtter disse drivkræfter. Når alt kommer til alt, lyder det, "vil det hele være et spørgsmål om ansvar", og af den grund skal "enhver teori om vores nuværende situation" ikke alene kæmpe for at stabilisere klimaet, men gøre det "ved at nedrive den fossile økonomi som det nødvendige første skridt".[24]

¶17 Det er klart, at formuleringer som disse indskriver Malm i en større tendens i samtidig kulturteori, hvor man gerne positionerer kritiske metoder som de eneste legitime. I denne logik fremstår kritikken ikke blot som én af flere mulige tilgange, men som et "nød-

vendigt skridt" i "enhver teori". Her går alt i sidste ende ud på at holde folk ansvarlige. Som Rita Felski og andre har noteret, har vi at gøre med en slags metodologisk dogmatisme, der validerer forskere, som denaturaliserer falske forestillinger eller udstiller problematiske sociale strukturer, mens man samtidig affejer dem, der arbejder på andre måder, som meningsløse eller ligefrem politisk dubiøse.[25] Denne tendens findes i en lang række felter og discipliner, men den er særligt tydelig, vil jeg mene, i økomarxistiske kritikker af nymaterialismen. Udover Malm kunne man nævne Carl Cassegård, der kritiserer Bennett for "en ukritisk" holdning, som angiveligt afholder hende fra at anvende makro-begreber til at kritisere kapitalismen.[26] Eller tag John B. Foster, der håner Bruno Latours "neutrale monisme" for ikke at udfordre "kapitalakkumulation og uendelig økonomisk vækst".[27] I disse udlægninger, forstår man, leder alle veje til kapitalismekritik, og kardinalsynden går slet og ret ud på *ikke* at tilslutte sig det økomarxistiske projekt. På den baggrund er det næppe overraskende, at det nymaterialistiske vokabular fremstår absurd. Bedømt ud fra kritikkens epistemiske præmisser alene giver det ganske rigtigt ingen mening at forlænge agensbegrebet ud over kulturens grænser. Hvad ville man få ud af at identificere myrernes og træernes handlinger, hvis det endelige mål er at kritisere og holde mennesker til ansvar? Naturen er da ligeglad med vores kritik af den.

¶18 Problemet med denne udlægning er bare, at de fleste nymaterialister *ikke* udvider agensbegrebet med det formål at kritisere myrernes og træernes handlinger. Faktisk har flere centrale figurer eksplicit taget afstand fra de traditionelle kritiske metodologier. Jane Bennett, Rosi Braidotti, Stacey Alaimo, Karen Barad og Elizabeth Grosz, for bare at nævne et par stykker, har alle i forskellige sammenhænge fremstillet nymaterialismen som en mulighed for netop at bevæge sig hinsides "den gængse kritiske gestus" og eksperimentere

med andre ruter end "kritikkens udtrådte stier".[28] Malms latterliggørelse bygger med andre ord på falske præmisser eller i hvert fald på et sæt af epistemiske antagelser, som ikke deles af dem, han udlægger. Han fremstiller kritikken som den ultimative horisont for det nymaterialiske projekt, selvom mange nymaterialister har bevæget sig væk fra kritikken i dens traditionelle former. Malm kan altså kun få nymaterialismen til at se absurd ud, fordi han udelader helt centrale antagelser hos hans modstandere. I retorikken har man også et ord for den type argumenter. Det hedder en stråmand.

Fra ansvarlighed til respons-habilitet: Jane Bennett

¶19 INDTIL NU HAR JEG FORSØGT AT VISE, AT ØKOMARXISTISKE polemikker ofte forklæder sig som filosofiske indlæg om ontologi, men i realiteten promoverer en metodologisk dogmatisme, der opfatter kritiske tilgange som de eneste legitime. Jeg har også prøvet at vise, at i Malms tilfælde manifesterer denne manøvre sig i en latterliggørelsens retorik, som udelader nymaterialisternes alternativer til kritikken og derved får dem til at fremstå absurde. Nu er det imidlertid blevet tid til at udforske, hvad disse alternativer går ud på. Hvad er pointen med at fremsætte materialistiske ontologier med udgangspunkt i begreber som agens og vitalitet?

¶20 Først og fremmest skal det understreges, at nymaterialisternes mål med disse ontologier ikke er at bytte én metodologisk dogmatisme ud med en anden. Til forskel fra Malm opfatter de generelt ikke deres egne positioner som en passende linse for alle teorier om global opvarmning uagtet specifikke forskningsspørgsmål, cases eller kontekster. Tværtimod argumenterer flere eksplicit for en metodologisk pluralisme, hvor flere tilgange kan arbejde side om side. Tag Bennetts seneste bog *Influx and Efflux* (2020), der lægger ud med at

understrege kritikkens vigtighed i vores nuværende politiske situation. Denne understregning betyder imidlertid ikke, at alle andre tilgange skal forlades eller bekæmpes. Fremfor at lægge alle vores æg i samme kurv, skriver hun, har vi brug for en bred vifte af analytiske og intellektuelle værktøjer. Bennetts eget mål er følgelig ikke at "erstatte", men at "supplere" kritikken.[29]

¶21 De nymaterialistiske ontologier er en central del af denne bestræbelse. Ved at forlænge agensbegrebet ud over kulturens grænser forsøger Bennett ikke at gøre myrer og træer til genstande for kritik, sådan som Malm giver indtryk af, men derimod at hjælpe os med at forstå, affektivt og perceptuelt, vores egen diminutive rolle i et stort verdensalt med det håb at få os til at handle på mindre selvcentrerede og selvovervurderende måder. Ved at lære om det ikke-menneskeliges evne til at handle, lyder logikken, vil vi ganske enkelt være mere tilbøjelige til at udvikle et alternativt forhold til vores miljø. I den forstand er Bennetts projekt at gøre vores perception mindre antropocentrisk og derigennem forstærke vores evne til at respondere på de myriader af liv, der folder sig ud i og omkring os, menneskeligt såvel som ikke-menneskeligt. I stedet for at placere ansvar håber Bennett at kultivere det, Donna Haraway har kaldt "responshabilitet".[30] Vi har brug for at blive i stand til at respondere på livsformer, ting og aktiviteter, der indtil nu blot er blevet opfattet som baggrunden for vores eksistens. Gør man det, er det ikke hvidvaskning, men en måde at opdyrke en større omsorg for miljøet.

¶22 For tilhængere af kritikken kan dette forsøg på at modulere affektive dispositioner og perceptionsvaner muligvis fremstå uambitiøst eller simpelthen bare ikke politisk nok. Uden at takle dette tema direkte er Malm for eksempel ret hurtig til at afvise teorier, der begår "den patetiske fejlslutning".[31] Men for nymaterialisterne er affektiv mobilisering helt afgørende. For uden affekt er der intet til at drive

den sociale forandring. Vi kan være dybt overbeviste om, hvilke slags samfund vi foretrækker, eller hvilke slags handlinger vi bifalder, men hvis disse overbevisninger ikke drives frem af kropslige impulser, sensibiliteter og vaner, er de lidt ligesom en bil uden motor (eller batteri, selvfølgelig). Politiske normer for rigtigt og forkert, etiske idéer om godt og ondt, alle har de brug for affekter for at virke. "Hvis [en etisk kode] skal omsættes til handling", skriver Bennett, "må affekter engageres, orkestreres og bindes libidinøst til den – koder kan ikke selv fremdrive dens egen virkeliggørelse".[32] Det forklarer også, hvorfor så mange af os handler i modsætning til, hvad vi tror på. For nymaterialister er hykleriet ikke et spørgsmål om falsk bevidsthed, men om inadækvate affektive responser.

¶23 Ved at opfordre os til at tale om ikke-menneskelige fænomener som "levende", "handlende", ligefrem "intentionelle", foreslår nymaterialisterne en strategi for at ændre vores affektive responser, for så vidt de håber, at sådanne terminologiske antropomorfiseringer siver ned fra refleksionens til kroppens domæne og her indstifter et sæt nye respons-habiliteter. Det nymaterialistiske vokabular, lyder det, er særligt anvendeligt til dette formål, fordi det afviger fra etablerede antropocentriske sandhedsregimer, i hvilke mennesker opfattes som levende og aktive, og ikke-menneskelige fænomener som døde og passive. Af præcis den grund kan dette vokabular imidlertid også nu og da virke utilgængeligt, sådan som nogle kritikkere rigtigt har indvendt. For eksempel har Toril Moi sarkastisk omtalt Vicky Kirbys stil som "bevidst dunkel",[33] og Malm noterer tilsvarende, at nymaterialistiske tekster ofte minder om poesi, "en ædel beskæftigelse, men noget helt andet end kritisk forskning".[34] Mens nogle nymaterialisters utilgængelige stil vitterligt er problematisk, mener jeg imidlertid ikke, at vi principielt skal afvise de poetiske kvaliteter. Som jeg har argumenteret for andetsteds, inkorporerer nymateriali-

ster ofte sådanne stilistiske træk i forsøget på netop at gøre deres terminologiske innovationer mere tilgængelige.[35] Her opfattes fænomener som fabulering, spekulation, fiktionalitet og historiefortælling som attraktive epistemologiske greb, der kan hjælpe nymaterialister med at ændre affektive og perceptuelle dispositioner. Det er ikke et tilfælde, at Bennett i *Influx and Efflux* finder sin hovedinspiration i Walt Whitmans digtning.

¶24 Whitman er vigtig her, fordi han tillader Bennett at overskride de traditionelle akademiske genrer ved at blande filosofiske diskurser med affektive billeddannelser af post-antropocentriske ontologier. Uden at forvandle sig til decideret fiktion adapterer og transformerer Bennett Whitmans mange fiktionaliseringsgreb – besjælinger, visioner, metaforer osv. – som alle afviger fra antropocentriske sandhedsregimer, for på den måde at opfinde nye måder af føle og se verden på. Bennetts fascination af Whitman – og Franz Kafka og Henry D. Thoreau, for den sags skyld – starter og slutter med ønsket om at hjælpe os med at forstå hendes ontologier ikke kun intellektuelt, men også affektivt. Og bare for at understrege udbredelsen af dette greb i nymaterialistiske studier drives væsentlige dele af Stacy Alaimos *Bodily Natures* (2010), Donna Haraways *Staying with the Trouble* (2016), Rebekah Sheldons *The Child to Come* (2016) og Astrida Neimanis' *Bodies of Water* (2017) af en beslægtet interesse for fiktion og dens affektive potentialer.

¶25 For at være helt klar i mælet: Det er jo ikke, fordi den kritiske tradition ikke også virker igennem affektive midler. Selv en skikkelse som Malm, der fremhæver reflektionen som et middel til at modarbejde emotionelle impulser, skriver på måder, der bearbejder læserens affektive dispositioner. At udstille sociale uretfærdigheder, at afsløre falske ideologier, at blotlægge den fossile økonomis påvirkning af miljøet, har utvivlsomt emotionelle konsekvenser, for så vidt

de har mulighed for at udløse en fornemmelse af indignation, alvor og vrede, som forhåbentlig igen vil udløse en eller anden form for handling. I en vis forstand er det sådan, kulturteori generelt virker. I sine akademiske skriverier kan Malm jo placere alt det ansvar, han vil, men han har ingen juridiske beføjelser til at håndhæve sine domme. Alt han har, er muligheden for at *bevæge* folk ved at påvirke deres verdenssyn, sensibiliteter og reaktionsmønstre. I modsætning til Malm understreger nymaterialisterne vigtigheden af sådanne affektive påvirkninger og forfølger på den baggrund en række nye akademiske interventionsformer. For hvis de kritiske metoder først og fremmest virker ved at tilbyde argumenter og idéer, der kan indstifte en fornemmelse af indignation og vrede, så vil andre typer af teorier kunne intervenere ved at mobilisere andre affektive registre. Deraf nymaterialismens fascination for omsorg, bekymring, fortryllelse og glæde.[36]

¶26 Nogle vil sikkert associere sidstnævnte register med en happy-go-lucky og hippieagtig attitude, der kan virke harmløs. Men ved nærmere eftersyn er der utvivlsomt en kønnet bias i sådan en association. I hvert fald er det slående, at det affektive register, der her tilbydes af feministiske nymaterialister som Bennett, Barad, Alaimo og co., ignoreres fuldt og helt af Malm, der – ligesom så mange andre økomarxister – identificerer sig som mand. Og det er en skam. For selvom omsorg, bekymring, fortryllelse og glæde ofte kodes som mere feminine følelser, har dette register ikke nødvendigvis mindre gennemslagskraft end kritikkens. Begge registre giver næring til vores omgang med verden og kan af den grund, hvis de mobiliseres rigtigt, lede os til at forfølge mere bæredygtige økologier. "Hvis det politiske," skriver Bennett, "inkluderer alle affekter og energier – affirmative og negative – som har potentialet til at udløse social forandring, så kan *Influx and Efflux* (bl.a.) kvalificere som en politisk bog".[37] I

den forstand er nymaterialisternes interesse i ontologi *også* drevet af et metodologisk mål: at omdanne affektive reaktionsmønstre og tilskynde til en mere positiv omgang med også den ikke-menneskelige verden.

Hinsides dogmatismen

¶27 HVAD JEG HAR FORSØGT AT VISE HER, ER, AT ØKOMARXISTER risikerer at ekskludere et potentielt betydeligt supplement til kritiske metoder, hvis de ikke anerkender sådanne affektive eksperimenter som legitime akademiske bestræbelser. Som vi har set hos Malm, er dét nogle gange tilfældet på grund af en dybt rodfæstet metodologisk dogmatisme, som leder økomarxister til at polemisere imod disse alternativers ontologiske fundament, selvom dette fundament ligner deres egen til forveksling.

¶28 Min pointe er ikke – vil jeg gerne understrege – at disse ligheder burde få alle økomarxister og nymaterialister til at slå pjalterne sammen. For selvom deres respektive positioner muligvis kunne tillade en sådan ontologisk forsoning, ville vi efter alt at dømme ende med en one-size-fits-all-metodologi, der risikerer at få os alle til lave det samme. Snarere end en metodologisk homogenitet tror jeg, at vi har brug for metodologisk pluralisme (ikke at forveksle med metodologisk relativisme). Derfor hilser jeg i princippet den økomarxistiske bølge velkommen og bifalder dens udvidelse af etablerede til- og tankegange. Samtidig håber jeg dog, at bølgens hovedfigurer vil droppe deres vane med at diskvalificere alternative tilgange, bare fordi disse tilgange opererer ud fra andre epistemiske præmisser. I miljøhumaniora – såvel som i de fleste andre akademiske kontekster – har vi ikke brug for én Teori til at regere over dem alle. Det, vi har brug for, er en bred vifte af værktøjer og perspektiver.

Noter

1. Artiklen er en oversættelse af "New Materialism and the Eco-Marxist Challenge: Ontological Shadowboxing in the Environmental Humanities", som oprindeligt blev udgivet i tidsskriftet *Environmental Humanities* årg. 15. nr. 2, 2023. Jeg vil gerne takke Therese Villemoes Marstal, Marie Louise Krogh, Martin Karlsson Pedersen, Karl Emil Rosenbæk, Martin Rohr Gregersen, Mati Klitgård, Mads Ejsing, Valdemar Nielsen Pold og Nicolai Skiveren for konstruktiv feedback på tidligere versioner af min artikel, såvel som Jacob Rosendahl, Søren Mau og Martin Hauberg-Lund Laugesen for at læse og diskutere Malms og Moores arbejder med mig. Jeg vil også gerne takke de skarpe og engagerede tilhørere ved *Capital, Climate, Crisis*, den 6. årlige Marx-konference arrangeret af Selskab for Marxistiske Studier, og *Ecofiction in the Capitalocene*, en årlig workshop arrangeret af the Aesthetics of Empire-forskningsklyngen ved Linnaeus Universitet, hvor jeg oprindeligt præsenterede min kritik af *The Progress of this Storm*. Og endelig tak til Danmarks Frie Forskningsfond, der har støttet tilblivelsen af artiklen økonomisk (2102–00187B).
2. Se Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (New York: Verso, 2016); Anne Pasek, "Carbon Vitalism: Life and the Body in Climate Denial", *Environmental Humanities* 13, nr. 1 (2021): 1–20; John Bellamy Foster, "Marxism in the Anthropocene: Dialectical Rifts on the Left", *International Critical Thought* 6, nr. 3 (2016): 398–402; Carl Cassegård, *Toward a Critical Theory of Nature: Capital, Ecology, and Dialectics* (New York: Bloomsbury Academic, 2021). For beslægtede marxistiske kritikker, se Austin Lillywhite: "Is Posthumanism Primitivism? Network, Fetishes, and Race", *Diacritics* 46, nr. 3 (2018): 100–19; Andrew Cole, "The Nature of Dialectical Materialism in Hegel and Marx," i *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, red. Russell Sbriglia og Slavoj Žižek (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020): 82–101; og Terry Eagleton, *Materialism* (New Haven, CT: Yale University Press, 2016): 1–35.
3. Se Google Ngram, "Ecomarxism 2010–2019", https://books.google.com/ngrams/graph?content=ecomarxism&year_start=2010&year_end=2019&corpus=26&smoothing=3&direct_url=t1%3B%2Cecomarxism%3B%2Cco.
4. Se John Bellamy Foster, Brett Clark og Richard York, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth* (New York: Monthly Review Press, 2010); Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (New York: Verso, 2016); Mikkel Krause Frantzen og Jens Bjering, "Ecology, Capitalism, Waste: From Hyperobject to Hyperabject", *Theory, Culture, and Society* 37, nr. 6 (2020): 87–109.

5. Se Donna Haraway. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, nr. 3 (1988): 591; Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 190; og Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, NC: Duke University Press, 2010), xvi.
6. Jane Bennett, "System and Things: On Vital Materialism and Object-Oriented Philosophy", i *The Nonhuman Turn*, red. Richard Grusin (Minneapolis: Minnesota University Press, 2015 85): 223–40; Donna Haraway, "Situated Knowledges", 588; Mayra Rivera, *Poetics of the Flesh* (Durham, NC: Duke University Press, 2015), 149–152; Donna Haraway *The Companion Species Manifesto*: *Dogs, People, and Significant Others* (Chicago: Prickly Paradigm, 2003).
7. Foster, Clark, and York, *Ecological Rift,* 32; Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (London: Verso, 2015), 5–8; Malm, *Progress of this Storm,* 59.
8. See for eksempel Foster, "Marxism in the Anthropocene", 398–402; Moore, *Capitalism in the Web of Life*, 77; og Malm, *The Progress of this Storm*, 97–99.
9. Malm deler ofte denne ære med Jason Moore og Donna Haraway, som dog begge krediterer ham. Se Nicole Welk-Joerger, "Restoring Eden in the Amish Anthropocene," *Environmental Humanities* 11, nr. 1 (2019): 90; Mandy Bloomfield, "Widening Gyre: A Poetics of Ocean Plastics", *Configurations* 27, nr. 4 (2019): 508; Jason Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism.* (Oakland: PM Press/Kairos, 2016), 5; og Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham* (NC: Duke University Press, 2016), 184.
10. Dette og alle citater nedenfor, som stammer fra engelske kilder, er oversat af forfatteren.
11. Soper citeret i Malm, *The Progress of this Storm,* 28.
12. Malm, *The Progress of this Storm*, 60.
13. Malm, *The Progress of this Storm*, 59.
14. Se for eksempel Stacy Alaimo, *Bodily Natures: Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (Bloomington: Indiana University Press, 2010) og Astrida Neimanis, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* (London: Bloomsbury Publishing, 2017).
15. Diana Coole og Samantha Frost, "Introducing the New Materialisms", i *New Materialisms: Ontology, Agency, Politics*, red. Diana Coole og Samantha Frost (Durham, NC: Duke University Press, 2010), 21.
16. Bennett, *Vibrant Matter*, 24; Grosz, *Becoming Undone,* 11–25.
17. Malm, *Progress of this Storm,* 117.
18. Malm, *Progress of this Storm,* 111.
19. Malm, *Progress of this Storm,* 110.
20. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. (New York: Vintage Books, 1970 [1966]), 183.

21. Malm, *Progress of this Storm,* 111.
22. Malm, *Progress of this Storm,* 111.
23. Malm, *Progress of this Storm,* 112.
24. Malm, *Progress of This Storm,* 18.
25. Rita Felski, *The Limits of Critique* (Chicago: Chicago University Press, 2015). Se også Sedgwick *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity.* (Durham, NC: Duke University Press, 2002) og Nicholas Hom, "Critical Capital: Cultural Studies, the Critical Disposition, and Critical Reading as Elite Practice", *Cultural Studies* 34, nr. 1 (2020): 143–66. I litteraturvidenskaben er denne tendens blevet diskutteret under overskriften "postkritik". For en nyere oversigt, se Skiveren, "Postcritique and the Problem of the Lay Reader", *New Literary History* 53, nr. 1 (2022): 161–80.
26. Cassegård, *Toward a Critical Theory of Nature*, 170–173.
27. Foster, "Marxism in the Anthropocene", 398, 410.
28. Elizabeth Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Durham, NC: Duke University Press, 2005), 2; Stacy Alaimo og Susan Hekman (red.), *Material Feminisms* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 4. Se også Jane Bennett, *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman* (Durham, NC: Duke University Press, 2020), xix-xx; Malou Juelskjær og Nete Schwennesen, "Intra-active Entanglements: An Interview with Karen Barad", *Women, Gender, and Research*, nr. 1–2 (2012): 14; Rosi Braidotti, *Metamorphosis: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press, 2002), 57; Iris van der Tuin, " 'A Different Starting Point, a Different Metaphysics': Reading Bergson and Barad Diffractively", *Hypatia* 26, nr. 1 (2011): 22; Massumi, "On Critique", *Inflexions*, nr. 4 (2010): 339.
29. Bennett, *Influx and Efflux*, xx.
30. Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), 88–93. Oversættelse af response-habilitet stammer fra den danske udgave af *Staying with the Trouble* (2016) med titlen *At blive i besværet: Om at skabe slægt i chtulucæn*, på dansk ved Ole Lindegård Henriksen (København: Forlaget Mindspace, 2021), 21.
31. Malm, *Progress of this Storm,* 100–101.
32. Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), 131.
33. Toril Moi, *Revolution of the Ordinary: Literary Studies After Wittgenstein, Austin, and Cavell* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 124.
34. Malm, *Progress of this Storm,* 100.
35. Tobias Skiveren, "Fictionality in New Materialism: (Re)Inventing Matter", *Theory, Culture & Society* 39, nr. 3 (2022): 187–202.
36. María Puig de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds* (Durham, NC: Duke University Press, 2017); Bruno Latour, "Why has Critique Run out of Steam", *Critical Inquiry* 30, nr. 2 (2004): 225–48; Bennett, *The Enchantment of Modern Life*; Braidotti, "Ethics of Joy", i: *Posthuman Glossary*, red. Rosi Braidotti og Maria Hlavajova (New York: Bloomsbury Academic, 2018): 221–24.

37. Bennett, *Influx and Efflux*, xx.

Hvad er handlekraft? Bemærkninger til nymaterialismens handlingsbegreb

Niels Wilde

30. april 2024

Spørgsmålet om hvilken teori, der leverer den bedste beskrivelse af den økologiske krise i det 21. århundrede, og dermed det bedste afsæt for en ny økologisk praksis, synes at kunne koges ned til to spidskandidater. I den første lejr står mennesket centralt og i den anden er dets position langt mere nedtonet. Den første lejr tæller teoretiske skoler som historisk materialisme, herunder økosocialisme og -marxisme, men også andre traditioner, hvor mennesket står som central agent. Den anden lejr tæller nymaterialisme, posthumanisme og spekulativ realisme og tager bl.a. afsæt i Bruno Latours aktør-netværksteori og hans non-antropocentriske begreb om *agens*, der er defineret som dét at gøre en forskel.[1] Det er her, at én af diskussionens hovedkonflikter ligger, for med Latours minimaldefinition betyder det, at en bred vifte af ikke-menneskelige entiteter pludselig tæller som agenter. Ikke bare andre dyr og organismer, men også anorganiske entiteter og artefakter. At kunne handle er altså ikke en specifik menneskelig egenskab. I den modsatte ende af spektret finder vi en mere traditionel forståelse af idéen om agens, hvor en handling altså har at gøre med intentionalitet/formålsrettethed; at agere er at handle efter et (for)mål, et ønske, en viljesbegæring, hvilket i de fleste tilfælde forudsætter tankevirksomhed, et kriterie, som dermed udelukker en lang række (potentielle) agenter. Der er naturligvis forskellige nuancer midt imellem. F.eks. kan træer og bjerge måske siges at operere efter det formål at vokse, men uden at besidde bevidstheden om det.[2] Uenighederne beløber sig til spørgsmålet om, hvorvidt mennesket står centralt placeret i den ontologiske kortlægning af virkeligheden

eller ej på grund af sine særlige egenskaber, såsom evnen til netop at handle, tænke, tale osv. Jeg vil her advokere for en alliance mellem de to kandidater, der kan lede os til et begreb om handling, ikke som en særlig egenskab eller blot en aktivitet, men et kraftfelt mellem det menneskelige og det ikke-menneskelige.

Særhedsprivilegiet

¶2 MENNESKET STÅR UD FRA RESTEN AF DYRERIGET, ENDSIGE KOSmos, som en *særling,* der udmærker sig og adskiller sig på grund af sine unikke evner og egenskaber. Denne status som ener blandt universets skabninger kaldes undertiden exceptionalisme. Det er der som sådan ikke noget galt i, men hvorfor skulle denne omstændighed alene kunne skabe hjemmel for en *ontologisk* særstatus? Vi kan nemlig sagtens komme med eksempler på exceptionelle evner hos andre livsformer end lige netop mennesket, for eksempel den udødelige vandmand (*Turritopsis nutricula*), som er i stand til at vende sit biologiske ur og undgå en naturlig død. Så hvorfor udmærker åndsevnen, selvbevidstheden eller den frie vilje sig ontologisk til fordel for evnen til at snyde døden?[3] Er det fordi, vi besidder evnen til at formulere vores fortrin? Igen, hvorfor udmærker evnen til at tale, formulere og stille spørgsmål sig fremfor andre evner, når det kommer til en kortlægning af virkeligheden? Ifølge Graham Harman giver disse egenskaber ikke mennesket carte blanche til at okkupere 50% af ontologien som det ellers har været tilfældet de sidste mange hundrede år.[4]

¶3 Dikotomien mellem mennesket på den ene side og resten af kosmos på den anden er en filosofisk kæphest, der har haft adskillige jockeyer gennem tiden. Det hårde kartesianske skel mellem tænkning (res cogitans) og den fysiske verden (res extensa) har siden sit indtog i filosofien undergået en række reformer. Tag f.eks. idealis-

mens bestræbelser på at udpege en fællesnævner mellem de to domæner eller fænomenologiens forsøg på en annullering af forskellen gennem en ontologisering af forholdet—jeg *er* mit verdensforhold (Heidegger), jeg *er* min krop (Merleau-Ponty). Der er dog stadig tale om ontologier, der trækker én og kun én streg i sandet, nemlig mellem mennesket på den ene side og det ikke-menneskelige på den anden. Selvfølgelig er der forskel på folk og røvere i Kardemommeby, men spørgsmålet er, om forskellen stikker så dybt, at den bør fungere som udgangspunkt for et onto-taksonomisk hierarki?[5] Det er i hvert fald disse skelpæle, som i forskellige samtidsfilosofiske skoler har undergået en grundig inspektion og revision. Disse nye skoledannelser refererer til forskellige teoretiske orienteringer, der forsøger at tilvejebringe filosofiske modeller, som transcenderer postmodernismens diskursanalyser og antropocentriske fundament. I stedet for at tage udgangspunkt i menneskelig exceptionalisme, får vi her en udvidelse af den ontologiske startlinje, som inkluderer objekter, liv og materie mere generelt.[6]

¶4 For det første er det *specifikt* menneskelige særkende slet ikke så nemt at isolere. Hvis jeg *er* mit verdensforhold, hvordan kan vi så redegøre for tiden før jeg blev født eller før der fandtes liv på Jorden? Det er det, Quentin Meillassoux har kaldt problemet omkring *ancestralitet.*[7] Hvis jeg *er* min krop, hvordan forklarer vi så, at det økologiske samfund af celler, der lever i og på menneskekroppen (mikrobiomet), ikke blot rummer et antal af ikke-menneskelige mikroorganismer, der er ti gange højere end de krops- og kønsceller, vi selv producerer, men tilmed har afgørende indflydelse på sådan noget som kognition, beslutningsprocesser, humør, stressniveau, angst, søvn- og spisevaner mv.?[8] For det andet kan forsøget på at isolere menneskets exceptionelle egenskaber såsom evnen til at træffe og eksekvere beslutninger (det frie valg) forstås på mindst to måder: 1) mennesket

alene er i stand til at træffe valg, og 2) mennesket alene er i stand til at træffe valg om x (f.eks. klimakrisen).

¶5 Den første påstand kan nemt udfordres. Ifølge Thomas Seeley opererer honningbier for eksempel i en form for demokratisk beslutningsfællesskab. Når en bisværm forlader sin kube for at bygge en ny, foregår det på den måde, at spejdere flyver ud og afsøger området, hvorefter disse informationer kommunikeres til sværmen, der så i fællesskab træffer afgørelse om, hvor den nye kube skal opføres. Sværmen kan altså siges at udgøre en kognitiv enhed, der træffer et valg ud fra et sæt af forskellige muligheder.[9] Andre organismer, såsom planter, træffer måske ikke beslutninger, men de er heller ikke passive i mødet med omverdenen. De er aktive i forhold til processer som fotosyntese, men de kan også kommunikere og modsætte sig forandringer i omgivelserne. Planter kan udskille dufte i form af kemiske forbindelser som methylsalicylat for at advare mod fare fra insekter, bakterier og vira til endnu ubesmittede dele eller andre planter i nærheden. Vi kan tilmed tale om en form for hukommelse, når erfaringer og reaktioner fra stressfyldte situationer forårsager epigenetiske forandringer, en strukturændring, som kan nedarves og transmitteres til næste generation.[10] Det betyder på ingen måde, at vi skal sidestille planter, bier og menneskers formåen i spørgsmålet om erindring, valgfrihed og evnen til at træffe beslutninger.[11] Planters hukommelse (genkaldelse af lagret information) er selvfølgelig ikke neural som hos dyr og mennesker, men finder sted i phloemcellerne eller sivævet.[12] Der er altså ikke tale om træmænd eller bipersoner (pun intended), men spørgsmålet er, om forskellen er kategorisk eller gradsbestemt og hvilken plads ikke-menneskelige entiteter skal have i en teoretisk kortlægning af virkeligheden. Problematikken er broget og nærmest paradoksal, for som Claire Colebrook blandt andre har påpeget, så har de sidste to hundrede års idéhistorie

være præget af at definere mennesket som et væsen, der netop ikke besad nogen specifik *essens* andet end den, han eller hun gav sig selv, samtidig med, at mennesket som art i samme periode har sat sit aftryk og specifikt menneskelige særkende så eftertrykkeligt på planeten, at det i dag kan spores stratigrafisk i jordlagene.[13]

¶6 Den anden påstand synes at indkredse valgfriheden til et spørgsmål om intentionalitet. Men at basere en ontologi på et bestemt væsens evne til at respondere på en empirisk case som klimakrisen synes at åbne op for en udvanding af begrebet ontologi, for så bør vi vel netop også basere spørgsmålet om, hvad udødelighed er, på et studie af *Turritopsis nutricula* alene. Forskellen på den første og anden påstand illustrerer, hvorfor det alligevel giver mening at zoome ind på ontologiske aspekter ved mennesket, men ikke hvorfor enhver ontologi må tage udgangspunkt i menneskelig exceptionalisme. Menneskets evne til at adressere og potentielt løse klimakrisen er udtryk for en spændvidde i valgfriheden, som vi naturligvis ikke finder hos bierne eller andre levende organismer for den sags skyld. Bierne træffer måske beslutninger om boligforhold, men ikke om miljø og klima eller om lokalplaner, affaldssortering, biopolitik osv. Hvorfor giver det så mening fortsat at insistere på ikke-menneskelige agenters rolle i denne sammenhæng? Lad mig give tre eksempler:

Skydevåben, snacks og skovområder

¶7 TAG DET GAMLE MANTRA FRA VÅBENINDUSTRIEN: *PISTOLER dræber ikke mennesker, mennesker dræber mennesker.* Ud fra et nymaterialistisk perspektiv er pistolen stadig i spil som en vigtig brik, vi ikke kan se bort fra i dette scenarie. Drabet sker måske som resultat af en overlagt handling, hvor en finger trykker på en aftrækker, men der er også selve materialet—fingeren, aftrækkeren og patronen, som gennemborer huden, kødet, kroppen. At tilskrive

pistolen en form for agens i en større konstellation af materielle og ikke-materielle årsagssammenhænge (våbenindustrien, pistolen, patronen, lovgivningen, radikalisering, valget om at dræbe osv.) fremfor et subjekt, der gør X og forårsager Y, betyder ikke, at pistolen sidestilles med dette subjekt. Nymaterialisterne siger altså ikke hermed, at pistolen har sit eget bevidsthedsliv og aktivt selv kan træffe en tilsvarende afgørelse om at ville frigive én af sine patroner og dræbe et menneske, men de vil insistere på, at selve mødet mellem finger og aftrækker, kugle og krop, ikke kan tænkes ud af ligningen. Hvis person X besluttede sig for ikke at trykke på aftrækkeren, var der slet ikke noget drab, men det samme ville jo være tilfældet, hvis der ikke var nogen aftrækker. Selve handlingen at trykke på aftrækkeren er ét af to afgørende øjeblikke. Det andet er mødet mellem materielle objekter, for der er stor forskel på, om patronen rammer huden, som den kan trænge igennem, eller en skudsikker vest, som den ikke kan trænge igennem. Den efterfølgende lægefaglige vurdering af behandlingen tager udgangspunkt i netop dette møde, ikke i hvorvidt person X, som selvbevidst agent, rettede et skydevåben mod person Y.

¶8 Et andet eksempel kunne være myten om, at overvægt skyldes en svag vilje, fordi vi netop har friheden til at vælge hvilke fødevarer, vi indtager. Det vil sige, at person X indtager fødevare Y, men har evnen til at vælge fødevare Z. Ergo er person X alene skyld i de konsekvenser, det medfører at indtage fødevare Y. Studier viser imidlertid, at overvægt i langt højere grad skyldes stimuli fra omverdenen, som virker ubevidst, såsom portionsstørrelse, fedtindhold, fødevarereklamer og sociale faciliteter, dvs. faktorer, der ikke har at gøre med frie valg.[14] Jane Bennett bruger eksplicit mad som et eksempel på en assemblage, hvor agensen synes distribueret mellem mennesker og ikke-menneskelige agenter:

¶9 I nogle tilfælde med bestemte madvarer såsom kartoffelchips, synes det kun rimeligt at tilskrive håndens bevægelser status af en kvasi- eller blot semiintentionel handling for chipsene synes selv automatisk at fremprovokere den manuelle håndbevægelse. At spise chips vil simpelthen sige, at man træder ind i en assemblage i hvilken jeget ikke nødvendigvis har den mest afgørende indflydelse.[15]

¶10 I modsætning til pistoleksemplet fra før, hvor tilstedeværelsen af aftrækkeren satte rammen for, om en person kunne skyde en anden person eller ej, synes chipsene i denne sammenhæng at have en direkte indflydelse på handlingen.

¶11 Et sidste eksempel: På globalt plan har vi over de sidste to årtier alene mistet 500 mio. hektar skov.[16] Problemet beløber sig ikke til, hvorvidt mennesket som væsen agerer intentionelt i modsætning til andre væsner, hvad enten vi forstår det epistemologisk som *rettethed* eller normativt som *intention*. Skoven er ikke blot et materiale, vi praktisk kan tilgå, for eksempel ved at bevare, trimme, fælde eller brænde den. Det er heller ikke bare en genstand, vi teoretisk kan anskue som ressource, naturområde, habitat, helligdom og så videre. Blandt skovens mange funktioner finder vi f.eks. rollen som mellemstation for regnvand, når skyerne driver ind over fastlandet. Skyer kan højest bevæge sig sekshundrede kilometer før der falder nedbør, men skovene opsamler vandet dels til eget forbrug, og dels til opbevaring, dvs. som midlertidigt depot via sine blade, indtil vandet igen kan fordampe, danne skyer og drive videre over større afstande. På de steder, hvor der ikke findes træer eller skovområder indenfor en radius af sekshundrede kilometer fra kysten, ser vi konsekvensen af den manglende nedbør—ørkendannelse.[17] Det frie valg er ikke frit fordi det bliver truffet i et friktionsløst vakuum, men fordi vi kan manøvrere i forskellige mulighedsrum. Pointen er netop ikke, at ikke-menneskelige entiteter har skjulte agendaer, men at de kræfter,

de besidder, dels er med til at åbne og lukke sådanne mulighedsrum og dels, at de kan anvise og påvirke intentionalitetens retningsbestemmelse i en sådan grad, at de så at sige får en slags medindflydelse.

Agenter og aktører

¶12 N. KATHERINE HAYLES HAR FORESLÅET FØLGENDE BEGREBSDISTINKTION for at indfange sådanne nuancer af handlingsbegrebet. I stedet for at tale om det menneskelige og ikke-menneskelige skelner hun mellem *cognizers* og *non-cognizers.* Den første kategori indbefatter bl.a. mennesker og andre biologiske livsformer. Den anden kategori refererer til materielle processer og livløse objekter. Kognition er her ikke begrænset til tænkning eller bevidsthed, men henviser til en form for inkorporeret/kropsliggjort (embodied) viden, en algoritme for overlevelse, som findes hos alle livsformer. Selv bakterier kæmper med at træffe beslutninger på et usikkert grundlag, dvs. integrere og transformere information fra forskellige kilder til et effektivt output.[18] Non-cognizers kan stadig besidde kræfter som i tilfældet med laviner, tornadoer, sandstorme og orkaner, men netop fordi en tornado ikke kan beslutte hvorvidt den skal pløje igennem en mark eller rasere en by, tilskriver Hayles cognizers status af aktører, der aktivt kan vælge, og non-cognizers status af agenter, der ikke kan vælge, men stadig virker og påvirker omgivelserne.[19]

¶13 I sin kritik af posthumanismens distribution af agens til ikke-menneskelige entiteter peger Clive Hamilton med afsæt i Alf Hornborg ligeledes på vigtigheden i at bibeholde nogle klare distinktioner mellem typer af agens. Vi kan skelne mellem konsekvensbaseret, formålsrettet og intentionel agens (Hornborg), dvs. agens uden valg, på baggrund af et valg og ud fra et reflekteret valg (Hamilton). I nymaterialismens spæde start var begrebet om agens helt centralt, men

også en kende diffust. I Samantha Frost og Diana Cooles antologi fra 2010 synes ordet at betegne *kraft* i mere bred forstand samt *indvirkning* på f.eks. politiske situationer og beslutninger, hvilket dermed også omfatter materielle objekter og processer, og ikke blot de tænkende subjekter, der træffer disse beslutninger.[20] Hos Hamilton, der kritiserer en sådan udvidet form for agens som kraft, synes der stadig at herske en opfattelse af begrebet som et spørgsmål om både *egenskab* og *indvirkning.* Han gør i hvert fald et stort nummer ud af at kalde mennesket for en super-agent og pege på, hvor indflydelsesrige vi er blevet: "Ingen anden kraft, død eller levende, er i stand til at påvirke Jordsystemet i tilsvarende grad og samtidig kunne beslutte sig for at gøre noget andet. Se, det er handlekraft!"[21] Når det drejer sig om indvirkning, kan vi hurtigt finde andre superagenter. For eksempel vil sprængkraften på solens endelige form som supernova svare til 10^{13} brintbomber, hver med en sprængkraft på 25 megatons TNT.[22] Når vi derimod medregner det frie valg, er vi naturligvis stadig exceptionelle, men der er dog en forskel imellem at *kunne beslutte sig for x* og så at *kunne følge den beslutning til dørs*, så at sige.

Afsluttende bemærkninger

¶14 STRIDEN OM, HVORVIDT AGENS SKAL BETONE *KRAFT* (AT GØRE en forskel) i bred forstand eller *handling* (at agere efter et formål) i snæver forstand synes at overse den tredje mulighed—*handlekraft* (at agere efter et formål ud fra præmisser, der gør en forskel i forhold til hvilke mulighedsrum, vi kan agere i).

¶15 Vi kan muligvis træffe beslutninger om at slå ind på en ny kurs, der ikke skader klimaet, men hvorvidt vi kan handle efter det og gøre alvor af sagen omfatter mere end selve valget. Forskellige materielle processer kan have stor indflydelse på responsens karakter og mulighedsrum. Hvis vi ikke formår at organisere os nu og ændre kurs,

men måske først indser problemets omfang og når til enighed om at lægge os i selen, når den globale gennemsnitstemperatur rammer 6° C over det nuværende niveau, er situationen væsentligt anderledes. Massive skovbrande, masseudryddelse, frigivelse af CO_2 i Arktis, oversvømmelser af lavtliggende storbyområder verden over, temperaturer på op til 48° C i lande som Schweiz i sommerhalvåret, iltforgiftning osv. omfatter ikke-menneskelige processer og kræfter mod hvilke valget om at ændre kurs ikke slår til. På det tidspunkt er det snarere et spørgsmål om at skabe en kunstig atmosfære eller bebo andre planeter for at overleve.[23] Der er altså forskel på at vælge at ændre kurs og så faktisk at gøre det. Handlekraft betoner det felt mellem det autonome valg og de heteronome betingelser for det valg, dvs. dér, hvor handlingen hverken er autonom eller heteronom, hverken kun menneskelig eller ikke-menneskelig, men et sted midt imellem. Sagt på en anden måde, så er handlingen reguleret af kræfter, der gør en forskel i større eller mindre grad. Fabrikken anlægges netop her, fordi der er adgang til banelinjen. Husene jordskælvssikres, fordi der er stor hyppighed af jordskælv i området. I 1986 havde resterne af reaktorkernen under atomkraftværket i Tjernobyl samlet sig til en rynket lava-lignende masse af radioaktivt materiale, der udsendte en stråling på 8000 røntgen i timen (nok til at slå en voksen mand ihjel efter 5 min.) hvilket var afgørende for, hvordan man skulle og nok nærmere *ikke* skulle tilgå objektet.

Noter

1. Se Bruno Latour, *Reassembling the Social – An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 52, 71.
2. Se f.eks. Andreas Malm, *The Progress of this Storm – Nature and Society in a Warming World* (London, New York: Verso, 2018).
3. George Church og Ed Regis, *Regenesis – How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves* (New York: Basic Books, 2020), 219.

4. Graham Harman 2018, *Object-Oriented Ontology – A New Theory of Everything* (London: Penguin Books, 2018), 56.
5. Harman introducerer begrebet "onto-taksonomi" i *Dante's Broken Hammer – The Ethics, Aesthetics and Metaphysics of Love* (London: Repeater Books, 2016) og igen mere indgående i "The only exit from modern philosophy", *Open Philosophy* 3 (2020): 132–146. Begrebet er udviklet som analogi til Heideggers diagnose af den vestlige metafysik som onto-teologi, hvor studiet af det værende som sådan (ontologi) til syvende og sidst beror på idéen om det allermest fundamentale værende, nemlig Gud (teologi). En sådan model etablerer et ontologisk hierarki, da eksistensen af det ene domæne (Gud) fungerer som garant for eksistensen af det andet (det værende som sådan). Onto-taksonomi er et bredere begreb, som refererer til den moderne filosofis opdeling af virkeligheden i to basale kategorier: mennesket på den ene side og alt andet på den anden. Opdelingen behøver ikke nødvendigvis at medføre en hierarkisk orden imellem domænerne, men det synes dog at være en latent risiko. Selvom Heidegger for eksempel sætter lighedstegn mellem menneske og verden og dermed afviser, at der skulle være et ontologisk hierarki af onto-teologisk eller snarere onto-antropologisk karakter, så kunne man stille følgende spørgsmål. Hvis vi forestiller os Heideggers verden uden specifikke typer værktøj som hammer og mejsel, ville det så rokke sønderligt ved lighedstegnet og menneskets eksistensberettigelse? Nej! Men hvis vi derimod forestiller os en verden uden mennesker, ville det så rokke ved eksistensen af hamre og mejsler? Ja! Hvorfor? Fordi det ene domæne (*der Zeuge*) er defineret gennem relationen til det andet domæne (*Dasein*).
6. Jane Bennett, *Vibrant Matter – A Political Ecology of Things* (Durham og London: Duke University Press, 2010), Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), Harman, *Object-Oriented Ontology*, Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London & New York: Bloomsbury Academic, 2020).
7. Se Quentin Meillassoux, *After Finitude – An Essay on the Necessity of Contingency,* oversat af Ray Brassier (London: Continuum, 2008).
8. Peter J. Turnbaugh et. al., "The Human Microbiome Project", *Nature* 449 nr. 7164 (2007): 804–810.
9. Thomas D. Seeley, *Honeybee Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 199.
10. Marjolein Oele, *E-Co-Affectivity: Exploring Pathos at Life's Material Interfaces* (Albany: State of New York Press, 2020), 42.

11. Det videnskabelige studie af planter i forhold til hukommelse, opførsel, sprog osv. lider ofte under det problem, at terminologien bliver affejet som antropomorft sprogbrug, så det er vigtigt dels at skelne mellem det antropologiske og vegetabilske domæne, men også at videreudvikle begrebsapparatet og anerkende planternes kapaciteter i deres egen ret. Se for eksempel Anthony Trewavas. *Plant Behaviour and Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 2014), Monica Gagliano, John C. Ryan og Patrícia Vieira (red). *The Language of Plants – Science, Philosophy, Literature* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017), Frantisek Baluska, Monica Gagliano og Guenther Witzany (red.). *Memory and Learning in Plants* (Cham: Springer, 2018).
12. Michael Thellier, *Plant Responses to Environmental Stimuli: The Role of Specific Forms of Plant Memory* (Dordrecht: Springer, 2017), 56.
13. Ben Dibley, "Anthropocene: the enigma of 'the geomorphic fold' ", i *Animals in the Anthropocene – Critical Perspectives on Non-human futures,* red. the Human Animal Research Network Editorial Collectives (Sydney: Sydney University Press, 2015): 19–33, 21.
14. David A. Levitsky et al. "Free will and the obesity epidemic", *Public Health Nutrition* 15 nr. 1 (2011): 126–141, 132.
15. Bennett, *Vibrant Matter,* 40 (min oversættelse).
16. Mark Buchanan, "Nature Fights Back", *Nature Physics* 17 (2021): 758.
17. Peter Wohlleben, *Trærnes Hemmelige Liv* (København: People's Press, 2018), 139.
18. N. Katherine Hayles, *Unthought – The Power of the Cognitive Nonconscious* (Chicago og London: The University of Chicago Press, 2017), 15.
19. Hayles, *Unthought,* 33.
20. Samantha Frost og Diana Coole, "Introducing the New Materialisms", i *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. Samantha Frost og Diana Coole (Durham og London: Duke University Press, 2010): 1–47, 20.
21. Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene* (Cambridge: Polity Press, 2017), 101 (min oversættelse).
22. Christopher Cooper, *Our Sun – Biography of a Star* (New York: Race Point Publishing, 2013), 31.
23. Se Mark Lynas, *Six Degrees – Our Future on a Hotter Planet* (London: Fourth Estate, 2007).

Lukrets og Machiavelli: Materialismens førsokratiske spor?

Gert Sørensen

17. maj 2024

Hvad har en digterfilosof som Lukrets fra det første århundrede f.Kr., forfatter til *De rerum natura*, at gøre med Machiavelli, en politisk tænker fra den italienske Renæssance og kendt som forfatter til *Il Principe* fra 1513? Faktisk en hel del, viser en nærmere undersøgelse,[1] der også kan afsløre tilstedeværelsen af en materialistisk understrøm, et filosofisk alternativ ikke bare til Platons metafysiske idélære, men også til kristendommens dominans. Forbindelsen blev åbenbar, da den lærde Poggio Bracciolini i 1417 fandt et manuskript med *De rerum natura*, som man ellers mente var gået tabt. Det sensationelle fund fik i de følgende årtier stor indflydelse i Firenzes intellektuelle miljø, som også Machiavelli færdedes i.

Om tingenes natur

¶2 Lukrets' ufuldendte hovedværk er overleveret i seks bøger. I et storslået poetisk format, skrevet i heksameter, samler værket op på en filosofisk tradition, der via Epikur fører tilbage til førsokratikeren Demokrits antagelse om, "at der eksisterer en verden i bevægelse og forandring",[2] som mennesket er en del af, og at denne verden er sammensat af atomer. Platon derimod flytter mennesket ud af denne flydende verden og mener at finde sandheden i de uforanderlige idéer, der reducerer den materielle verden til flygtige afledninger for, at mennesket ad den vej bedre kan erkende og beherske den. For Demokrit er det atomerne, der konstituerer den materielle verden af ting og levende væsener, herunder mennesket. Det er en verden, der forandres under stadige ombrydninger af gamle kombi-

nationer af atomer til nye. Det er en gudløs verden, der henviser mennesket til at skabe sig sit eget formål.

¶3 Lukrets overtog denne materialistiske ontologi, der også måtte repræsentere en åben trussel mod den kristne selvforståelse, hvorfor han da også forsvandt ud af cirkulation efterhånden som kristendommen tog over. Overhovedet sænkede der sig en glemsel over store dele af den klassiske litteratur, der blev illustreret med lukningen af middelhavsverdenens største bibliotek i Alexandria ved Nilens udløb. Man havde ikke før haft biblioteker af den størrelse, der opsamlede en så vidtfavnende viden.[3] Den religiøse fanatisme tog over. Eksemplarisk for denne radikalisering var historien om Hypatia, hvis lærdom vidnede om den høje kvalitet af studiemiljøet i Alexandria. Den stedlige patriark, Cyril, var dog af den opfattelse, at hendes viden om astronomi, matematik og filosofi var sort magi, og slap derfor en rasende hob løs på hende. Det skete i marts 415[4] og blev et vendepunkt, der resulterede i et langsomt forfald i studiet af de antikke tekster.

¶4 Kirkefaderen Hieronymus gjorde sit til at give Lukrets et trist eftermæle, da han plantede en historie om digterfilosoffens hedonistiske livsførelse, der selvsagt måtte føre til sindssygdom og selvmord.[5] Lukrets levede et liv i skærende kontrast til Kirkens asketiske mænd, der bevægede sig rundt i en verden af smerte, afsavn og selvbebrejdelser, som alene Gudsriget og sjælens frelse kunne udfri dem fra. Men det var disse sidste, der dømte Lukrets til flere århundreders tavshed.

¶5 Det var ved et tilfælde, at værket dukkede op igen i 1417 i et klosterbibliotek. Værket er blevet kaldt en *toolbox*,[6] i den forstand at det efter genopdagelsen imødekom mange forskellige interesser. Det fik eksempelvis mange beundrere blandt dem, der alene så mesterskabet i det latinske sprog for ikke at skulle tage stilling til det ukri-

stelige indhold.[7] Det stod dog hurtigt klart, at mange elementer i *De rerum natura* brød afgørende med Kirkens skabelsesberetning og sjælelære. Der var langt til de forestillinger, der i århundreder havde defineret Kirkens ubestridelige autoritet, når den i et frelseshistorisk øjemed forkyndte, at verden var dualistisk opdelt i sjælens og legemets sfærer, og at den var endelig og skabt af Gud. Denne "sandhed" stod ikke til diskussion, da den var åbenbaret i Det Gamle Testamente og i Jesu ord og gerninger, som de stod beskrevet i evangelierne og var blevet udlagt af kirkefærdrene. At Kirken frygtede for det voksende kendskab til Lukrets i Firenzes lærde kredse, fik man bevis på i 1517, da byens kirkemyndigheder forbød undervisning i den kætterske filosofs lære. Den utilslørede beskrivelse af seksualiteten i bog IV har givetvis fremskyndet dette forbud.[8]

¶6 Bag Lukrets' atomlære lå der nogle filosofiske aksiomer,[9] der vanskeligt kunne forenes med teologiens grundsætninger: Verden opfattes som uophørlige kombinationer af uendeligt mange atomare mindsteenheder; mennesket og dets samfund er blot én af disse sammenføjninger; væk er forestillingen om sjælens udødelighed og den lovede frigørelse til et bedre efterliv, som Kirken stillede i udsigt, hvis man ellers havde gjort sig fortjent til det igennem sin tro og sine gerninger; der er heller ikke nogen Gud-Skaber, hvorfor der heller ikke findes en langsigtet plan, der styrer det hele frem mod Dommens Dag; det, der bliver til, sker igennem det, som Lukrets benævner med det latinske ord *clinamen* eller *inclinatio*, den drejning, der indfinder sig, når tingene bryder med kontinuiteten og finder nye veje; tingenes forløb forlenes med en uforudsigelighed, når denne *clinamen* forhindrer, "at årsag for evigt skal følge på årsag".[10]

¶7 Lukrets afleder menneskets frie vilje af tingenes indbyggede disposition for at dreje af fra det forventede, og han nedbryder menneskets exceptionelle status, som den metafysiske filosofi havde tildelt

det. Det gør så også, at mennesket heller ikke kan fæste lid til den omsorg, som den kristne frelseshistorie tilbyder. Mennesket må affinde sig med at leve i en natur, der ikke er til for mennesket alene, eller som blot adlyder dets begreber og normer.[11] Tværtimod rummer den processer, mennesket ikke altid er herre over og derfor ofte ligger under for.

¶8 Det er derfor en risikofyldt verden, mennesket hensættes i. I bog VI, den sidste af *De rerum natura*, opregnes en lang liste af naturfænomener fra lyn og torden over skypumper til jordskælv, vulkanudbrud og oversvømmelser. Sygdomme og epidemier bliver heller ikke forbigået men forklaret ved at henvise til luftbårne partikler, der som "dødskim i mængde flyver omkring".[12] Afslutningsvis redegør forfatteren for pesten i Athen i 430 f.Kr. Det er apokalyptiske scenerier, der rulles ud, bedst som fortællingen bliver afbrudt. Der åbner sig en horisont af en uendelig historisk fremtid, der helt mangler den karakter af afgørelsens time, vi kender fra *Johannes' åbenbaring*. Det ligner en tanke, at slutversene i den næstsidste bog V er en slags opsummering af menneskenes foretagsomme virke på jorden:

¶9 Mennesker levede nu deres liv beskyttet af borge,
jorden var uddelt, og skel var sat mellem dyrkede marker,
havet blomstrede broget med hurtigt farende skibe,
støtte fra forbundsfæller var sikret igennem traktater.
Så tog da skjaldene fat med de nyligt opfundne skrifttegn
for at forevige heltes bedrifter i kvad der gav genlyd.
Men hvad der hændte før den tid kan vor tid alene få blik for,
hvis vi ved målrettet forskning kan vise sporene af det.
Agerdyrkning og søfart, befæstningsværker og love,
redskaber, veje og klæder, og hvad der ellers er brug for,
dertil en hædersbevisning, og andet der øger vor livslyst,
som malerier og digte og fint forarbejdede bronzer,

alt det fik mængdens flid og eneres lysende indfald
lært dem lidt efter lidt, som de famlende slæbte sig fremad.
Således lægger da tiden Naturens skatte for dagen,
lidt efter lidt, og tænkningen hæver dem op imod lyset.[13]

¶10 I forhold til dette optimistiske udsagn om menneskets stræben efter at opnå et liv, der er beskyttet af love og rigt på både materielle og åndelige goder, måtte den efterfølgende bog VI være en kraftig påmindelse om en verden, hvori medgang hurtigt kan vendes til modgang. Hvert øjeblik kan der indtræffe overraskelser, der ændrer historiens retning. Menneskets "lysende indfald" (la. *mens impigra*, det snilde sind, som Lukrets kalder det) har altid en uventet modpart i tilfældet, der kan være gunstigt men også antage form af ulykker, der gennemtvinger en ændring af planerne.[14]

¶11 Det er en immanent verden, Lukrets ridser op. Mennesket *er* i naturen, i den materielle verden, på fuld tid og som en særlig foretagsom del af dens potentiale. Denne status definerer menneskets begrænsede råderum for at konstruere beskyttede og lovbundne samfund. Der findes derfor ikke en hinsides transcendent verden, der giver løfter om både at kunne komme fri af materialitetens byrde og at kunne beherske den. Der er kun det levede liv og den udødelige død, som Lukrets kalder døden, der aldrig dør,[15] der modsiger enhver prædiken om et højere liv efter døden. *De rerum natura* åbenbarede en ildevarslende materiel verden og midt i den et menneskedrevet livsopsving, der imidlertid ikke kunne unddrage sig denne verden og heller ikke forlade sig på, at denne verden blot indfriede menneskets forventninger og på forhånd var lydhør over for dets "lysende indfald".

Machiavelli og "den virkningsfulde virkelighed"

¶12 DET ER BLEVET SAGT, AT MACHIAVELLI FULDBYRDEDE DEN LANge række af civile humanister, der var knyttet til centraladministrationen i Renæssancens Firenze.[16] Men Machiavelli udstillede også sin periode som en højrisikozone.

¶13 Eugenio Garin definerer en civil humanist som en "borger, der ikke opfatter arbejdet med kulturen som noget, der er adskilt fra de offentlige funktioner".[17] I almindelighed tilskrives udtrykket *civic humanism* Hans Baron.[18] Garin var dog ude i samme ærinde men accentuerede i en mere kompleks analyse den stærke opmærksomhed, der i Renæssancen var rettet mod den dybe splittelse mellem behovet for nybrud og en udbredt fornemmelse for tilbageslag.[19]

¶14 Machiavelli blev i 1498 udpeget til kansler i Firenze. Den franske konge Karl VIII havde i 1494 invaderet den italienske halvø, mens Firenzes hidtidige magthavere, Medici'erne, var blevet jaget ud af byen. Deres fåmandsvælde blev nu afløst af en republik, som Machiavelli tjente frem til dens fald i 1512, da Medici'erne vendte tilbage til Firenze, og han selv blev udrenset. Historikeren Francesco Guicciardinis *Storia d'Italia* beskrev den turbulente periode med ord som kalamitet, ustabilitet, omskiftelighed, skændighed og uvished.[20] Det kaldte ikke bare på en ny politik, men også på en ny måde at tænke politikkens grundlag på.

¶15 Machiavelli oplevede dermed styreformernes hurtige udskiftning. Med republikkens endeligt måtte Machiavelli trække sig tilbage til sin landejendom i Sant'Andrea in Percussina ved San Casciano i Val di Pesa, på vejen til Siena. Langt fra magtens centrum begyndte han at nedskrive sine større værker, hvoraf de mest kendte værker er *Il Principe* og *Discorsi*, der ikke bare trækker på forfatterens erfaringer som topembedsmand og udsending for hjembyen Firenze, men som

også vidner om hans belæsthed. I introduktionen til *Il Principe* noterer Machiavelli, at hans viden er opnået "gennem en lang erfaring i nutidens forhold [*le cose moderne*] og ved flittig læsning om Antikkens".[21] Det er også i dette værk, at han redegør for sin tilgang til stoffet ved at understrege, at det er hans hensigt "at skrive noget nyttigt for den, der forstår", hvorfor "det er mere nødvendigt at gå efter tingenes faktiske sandhed end forestillingen om dem".[22] "Tingenes faktiske sandhed" hedder på italiensk med et lidt gådefuldt udtryk *la verità effettuale della cosa*. En kommentar til en fransk tekstudgivelse antyder, at der ligger mere i udtrykket end som så, når *effettuale* menes at betyde " 'l'effet, le résultat concret' que produit la chose"[23] med henvisning til det konkrete resultat, som tingen frembringer.

¶16 Hele tankegangen med "ting", der indsættes i en kæde af rykvise ændringer, som mennesket griber ind i, peger på Lukrets. Vi ved, at Machiavelli har haft flere versioner af *De rerum natura* i hånden, som han har skrevet sammen til ét. Enkelte steder har han tilføjet kommentarer i margenen.[24] Dette arbejde blev formentlig udført i 1497, mens Machiavelli fulgte sin lærer Marcello Virgilio Adrianis undervisning ved Firenzes *Studium*.[25] Der er ikke eksempler på, at han har afskrevet andre manuskripter. Det var særligt bog II af *De rerum natura*, der har ansporet Machiavelli til også at anføre noter.[26]

¶17 Der findes imidlertid ikke hos Machiavelli direkte henvisninger, hvorfor det kan være svært at sige præcist, hvor stor påvirkningen har været. Men alligevel findes der indicier, der peger i retning af Lukrets. Gennaro Sasso fremhæver en passus fra andet kapitel af første bog i *Discorsi*, hvori der redegøres for samfundene og styreformernes opståen:

¶18 Disse varierende styreformer opstod tilfældigt blandt menneskene, thi ved verdens begyndelse, da der kun fandtes få beboere, levede de en tid spredte ligesom dyr. Da de så gennem forplantningen øgede deres antal, sluttede de sig sammen, og for bedre at kunne forsvare sig begyndte de at se sig om efter én blandt dem, der var stærkere og mere tapper end de øvrige, og ham gjorde de til overhoved og adlød ham. Heraf opstod kendskabet til, hvad der var hæderligt og godt til forskel fra, hvad der var skadeligt og ondt.[27]

¶19 Forestillingen om styreformernes cykliske bevægelse fra demokrati til aristokrati og monarki, som Machiavelli reducerer til en vekslen mellem republik og fyrstedømme, var almindeligt kendt i Antikken. Hos Lukrets indlejres den i et bredere filosofisk udsyn, der kan bidrage til at klarlægge nogle af de underliggende pejlemærker hos Machiavelli som historiker og politisk tænker. "Tilfældet" er et af disse, som det også fremgår af citatet ovenover.

¶20 I et værk om Firenzes historie er det, som om atomismens teori om tingenes bestandige bevægelse rykker ind historieskrivningen. Faktisk er der en passage, der umiddelbart knytter an til Lukrets' brug af et poetisk billede for at illustrere teorien om atomerne, der farer rundt i det tomme rum.[28] Det kommer i Machiavellis regi til at handle om menneskene, der flytter rundt på hinanden, og om omgivelsernes, der flytter rundt på menneskene i en verden, hvori staterne og byerne møder deres op- og nedture:

¶21 For det meste forholder det sig sådan, at provinserne midt i de mange omskifteligheder går fra en tilstand af orden til en tilstand af uorden, og igen fra en tilstand af uorden til en tilstand af orden. I denne henseende er det fra naturens side ikke overladt til denne verdens forhold at stå stille. Når de frem til deres yderste fuldendelse og ikke længere kan blive mere perfekte, sker det nødvendigvis, at de går ned ad bakke. På samme

måde når forholdene er gået så meget ned ad bakke, og man er nået så langt ned som følge af den udbredte uorden, at man ikke kan synke længere ned, begynder det af nødvendighed at gå opad. Og så fremdeles bevæger man sig fra det gode ned mod det onde og fra det onde op mod det gode. Fordi dueligheden afføder ro, roen lediggang, lediggangen uorden og uorden undergang. På samme måde ud af undergangen opstår orden, ud af orden duelighed, ud af denne hæder og en god lykke.[29]

¶22 Lukrets er utvivlsomt også med i kapitel 25 i *Il Principe*, der sammenfatter de centrale begreber om verdens styrende kræfter. Om "den frie vilje" (*libero arbitrio*), "dueligheden" eller "klogskaben" (*virtù*) og "heldet" med de gunstige eller ugunstige omstændigheder (*fortuna*) hedder det:

¶23 Jeg ved godt, at mange har ment og mener, at heldet og Gud styrer de jordiske forhold sådan, at mennesker med deres klogskab ikke kan rette på dem, at de faktisk ikke har noget modmiddel. Af det kunne man slutte, at man ikke skal pukle meget med tingene, men lade skæbnen råde. [...]

¶24 Men for ikke helt at aflive vores frie vilje mener jeg, at det nok kan passe, at heldet afgør halvdelen af vore handlinger, men også at det lader os styre omtrent den anden halvdel. Jeg sammenligner heldet med en af de ødelæggende floder, som, når de bliver vrede, oversvømmer sletter, vælter træer og bygninger, fjerne jord her og kaster det der; alle flygter fra dem, alle viger for deres vildskab uden noget at stå imod med. Nok er de sådan, men mennesker kunne dog i rolige tider forebygge både med dæmninger og diger, så vandet, når det stiger, enter løber ad en kanal eller hindres i at udfolde sin kraft så ødelæggende og utæmmet.

¶25 På lignende måde griber heldet ind og viser sin magt der, hvor der ingen velordnet kraft er til at modstå det. Det retter sin kraft mod det sted, hvor det ved, der ikke er lavet diger og dæmninger til at holde igen

> på det. Betragter I Italien, hvor disse forandringer finder sted og er blevet igangsat, ser I et landskab uden diger og uden dæmninger. Var Italien værnet af en behørig duelighed – som Tyskland, Spanien og Frankrig er det – så ville dette højvande enten ikke have afstedkommet de store forandringer eller være udeblevet.[30]

¶26 Også Lukrets ser menneskets frie vilje,[31] dets utrættelige sind (*mens impigra*), som et korrigerende indgreb, der prøver at omgå, at det skiftende held bliver en uundgåelig skæbne. Også hos ham er det dog ikke altid, at modforanstaltningerne lykkes. Det fremgår af de naturkatastofer og pestepidemier, der gennemgås i hovedværkets bog VI. Machiavelli kan meget vel herfra have hentet sit stærke billede af "de ødelæggende floder", en metafor for de trusler, der udsletter samfundene, hvis de ikke i tide når at bygge de nødvendige "institutionelle diger".

Fra Machiavellis "måde at gå frem på" til Gramscis praxis

¶27 DE TO HOVEDVÆRKER, *IL PRINCIPE* OG *DISCORSI*, FREMSTÅR som to vidt forskellige svar på spørgsmålet om, hvordan en styreform skal se ud for at kunne håndtere den krise, som de italienske småstater befinder sig i med intern uro og truende stormagter (Frankrig og Spanien). Det første af de to værker er gerne blevet udlagt som en klassiker i machiavellisme, en opfattelse, der reducerer al politik til et kynisk spil om, hvordan magt erobres i en stat, og hvilke egenskaber en fyrste skal besidde for at erobre magten, men også for at fastholde den, koste hvad det vil. Det andet værk giver i forlængelse af den romerske historiker Titus Livius et bud på, hvorfor den tidlige romerske republik holdt i så mange århundreder, indtil kejserdømmet tog over fra Augustus og frem. Machiavelli nåede

frem til, at holdbarheden af Roms republikanske orden skyldtes styreformens blanding af et monarkistisk træk (konsulerne), et aristokratisk træk (senatet) og et folkeligt træk (tribunen). Denne ordning var tilstrækkelig fleksibel til, at den kunne rumme de indre sociale konflikter og kanalisere disse over i et stærkt statsapparat ud fra devisen om "gode love og gode hære".[32]

¶28 Umiddelbart ser det ud som om, de to værker behandler hver deres styreform: fyrstedømme over for republik. Det er imidlertid ikke tilfældet, eftersom de slår ned på to forskellige overlappende aspekter af politik. Medtænker man, at *Discorsi* i empirisk og teoretisk omfang er mere vidtgående end *Il Principe*, kan man med rimelighed konkludere, at det sidste værk integrerer sig i det første, og at Machiavelli grundlæggende er tilhænger af det republikanske styre, der giver en højere grad af frihed, fordi "folket" har indflydelse på de love, det forventes at adlyde. Den turbulente tid, han selv levede i, fik ham dog også til at indse, at der var øjeblikke, hvor det midlertidigt kunne være nødvendigt at suspendere republikken og indsætte en stærk fyrste, hvis indre konflikter og krig tager overhånd.[33]

¶29 Machiavelli lancerer en politikopfattelse af staten som en ramme om magtkampen og af styreformen som en konkret måde at organisere styrkeforholdene på i en stat. Denne opfattelse får imidlertid en særlig accentuering ved at være underbygget af en førsokratisk ontologi, som Lukrets har bragt ham ind på. For det første anskues verden ikke i religionens eller metafysikkens dualistiske termer, men som immanent og underkastet en uforudsigelig og konfliktfyldt bevægelse; for det andet opereres der med praxis, menneskets indgreb i verden, med henvisning til en handling og en tænkning, der erkender både sin begrænsning og sin nødvendighed i opbygningen af statens institutionelle foranstaltninger.

¶30 Det er Michele Ciliberto, der bruger ordet "praxis" til at indkredse det centrale anliggende i den italienske *umanesimo*.[34] Det knytter umiddelbart an til Gramscis praxisfilosofi. Det er næppe tilfældigt, når man betænker Cilibertos interesse for Eugenio Garin, der selv var opmærksom på Gramscis efterladte skrifter fra det fascistiske fængsel. Garin tilsluttede sig Gramscis præcisering af praxisfilosofien som en tænkning i dens absolutte jordiskhed og tog afsæt heri i sin tilgang til Renæssancen.[35] Machiavelli bruger ikke selv ordet "praxis", men kommer tæt på med sin hyppige anvendelse af udtrykket *modo di procedere*, der med fordel kan oversættes ordret med "måde at gå frem på". Det optrådte i et brev til vennen Piero Soderini:

¶31 > Jeg tror, at således som naturen har givet mennesket forskellige ansigter, således har den givet det forskellige begavelser og fantasier. Af dette følger, at enhver alt efter begavelse og fantasi styrer sig selv. Og fordi på den anden side tiderne skifter og tingenes orden er forskellig [...], er den lykkelig, som stemmer sin måde at gå frem på overens med tiden, og modsat er den ulykkelig, hvis handlinger divergerer fra tiden og tingenes orden.[36]

¶32 Machiavelli tog udtrykket op flere gange i begge hovedværker.[37] Der er derfor gode argumenter for ud fra denne hyppighed at hævde, at dette ligefremme udtryk har status af et kernebegreb og finder anvendelse, når en fyrste eller en stat skal vise sin evne eller mangel på samme til at agere og forhindre, hvad der under ugunstige betingelser kan gå hen og blive et uafvendeligt tilbageslag.

¶33 Der kan, ifølge Machiavelli, være en tilbøjelighed til, at en fyrste eller en stat står fast på én og kun én bestemt måde at tackle en situation på. Det kan man så være heldig med, hvis tiderne ellers er gunstigt stemte. Det er imidlertid afgørende at kunne ændre fremgangs-

måde, hvis tiderne kræver det. Fastholder fyrsten eller statens ledelse den samme "måde at gå frem på", vil denne ende i en blindgyde og blive sat ud på historiens sidespor. Den republikanske orden, som Machiavelli tjente, led en krank skæbne. De europæiske stater overgav sig de næste århundreder til mere eller mindre enevældige monarkier. Alligevel var Machiavelli ikke i tvivl om, at republikken som styreform var en mere langsigtet løsning end fyrstedømmet,

¶34 fordi den med sine borgeres forskellige anlæg bedre kan tilpasse sig tidernes skiften, end en fyrste kan. Thi en mand, der er vant til at gå frem på én bestemt måde, ændrer sig aldrig, som det er blevet sagt, og derfor sker der nødvendigvis det, at han går til grunde, så snart tiderne ændrer sig og ikke længere er i overensstemmelse med hans måde at gå frem på.[38]

Epilog

¶35 DER LIGGER I DETTE FØRSOKRATISKE SPOR, DER HER ER FULGT, nogle overvejelser om menneskets væren i verden, der går forud for enhver social organisering og tænkning: Mennesket *er* i verden og besidder i kraft af sin *mens impigra* en særlig disposition for det at organisere og tænke den i eget øjemed, uden at det sikrer mod konsekvenserne af denne disposition for at *være* i verden. Det er en materialisme i dens absolutte jordiskhed, der her dukker op, og som måske også foresvævede den unge Marx, der disputerede om Demokrit og Epikur i afhandlingen *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* fra 1841.[39] Under alle omstændigheder ligger der i denne tilstedeværelse i et overset skrift af Marx et incitament til at komme bagom og gentænke den historiske materialisme, der på mange måder blev fanget af det industrisamfund, som den blev til i, men som også har undermineret selve livsgrundlaget. Det er dette behov, Wolfgang Fritz Haug giver udtryk for i sin

gentænkning af den italienske praxisfilosofi fra Antonio Labriola til Gramsci, der samtidig er et forsøg fra hans side på at integrere denne tradition i en "verdensøkologisk" tilgang.[40]

Noter

1. Nærværende tekst er et bearbejdet og forkortet uddrag fra et manuskript under færdiggørelse med titlen *Den melankolske Demokrit. Betragtninger over humaniora og humanisme*.
2. Karsten Friis Johansen, *Den europæiske filosofis historie. Bind 1. Antikken* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1994), 97.
3. Johnny Christensen, "Hellenismen som gennembrud til en moderne kulturforståelse", i Christensen, *Fra filologens værksted* (København: Museum Tusculanums Forlag, 2020), 128.
4. Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern* (New York-London: W.W. Norton & Company, 2011).
5. Ugo Dotti, "Nota introduttiva", i Lucrezio, *La natura delle cose* (Milano: Feltrinelli, 2015), 7.
6. Ada Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), xviii.
7. Palmer, *Reading Lucretius*, 234–35.
8. Palmer, *Reading Lucretius*, 36–37, 226.
9. Se også gennemgangen hos Greenblatt, *The Swerve*, 185–99.
10. Lukrets, *Om verdens natur* (1. årh. f.Kr., bog II, v. 255), da.overs. fra latin af Ellen A og Erik H. Madsen (Frederiksberg: Det lille Forlag, 1998), 65. Det er blevet hævdet, at i atomlæren er afvigelsen i sig selv "årsagsløs [...], da den netop indføres som mulighedsbetingelse for forekomsten af 'årsager' ", jf. Johnny Christensen, "Tolkning og omfortolkning af græsk filosofi", i Christensen, *Fra filologens værksted* (København: Museum Tusculanums Forlag, 2020), 58.
11. Lukrets, *Om verdens natur* (bog II, v. 180–82), 62: "[V]erdens natur er ikke skabt efter gudernes ordre, ikke af hensyn til os – den er jo så hensynsløst ordnet").
12. Lukrets, *Om verdens natur* (bog VI, v. 1095–1101), 259.
13. Lukrets, *Om verdens natur* (bog V, v. 1440–55), 222.
14. Massimo Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo* (Torino: Einaudi, 2019), 60–61, der i en kommentar i relation til Lukrets skriver om mennesket, at det "forbliver utrætteligt og altid ude af stand til at finde ro".
15. Lukrets, *Om verdens natur* (bog III, v. 869), 124.
16. Roberto Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica* (Torino: Einaudi, 2020), 209.
17. Eugenio Garin, *Intervista sull'intellettuale* (Rom-Bari: Laterza, 1997), 4.

18. Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955).
19. Michele Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novencento* (Bari-Rom, 2011), 63.
20. Michele Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo* (Rom-Bari: Laterza, 2017), 5.
21. Machiavelli, *Fyrsten* (1513, dedikation), da. overs. og komm. Ole Jorn (København: Gyldendal, 2016), 17.
22. Machiavelli, *Fyrsten* (kap. XV), 71.
23. Machiavelli, *Le Prince*, fr. overs. og komm. Jean-Louis Fournel og Jean-Claude Zancani (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 406. Se også Gert Sørensen, *Niccolò Machiavelli* (København: Jurist- og Økonomiforbundets forlag, 2014), 22.
24. Monica Centanni, "Una scoperta di Sergio Bertelli: Machiavelli lettore di Lucrezio. Nota introduttiva alla riedizione dei due saggi sul *Vat. Ross.* 844", *Engramma. Tradizione classica nella memoria occidentale*, nr. 134 (2016). Se også Greenblatt, *The Swerve*, 221.
25. Alison Brown, "Lucrezio Caro, Tito", i *Enciclopedia Machiavelliana* (Treccani: Rom, 2014). Andre har udtrykt tvivl om affattelsestidspunktet, se Palmer, *Reading Lucretius*, 81.
26. Palmer, *Reading Lucretius*, 82–83.
27. Machiavelli, *Drøftelser af de første ti bøger af Titus Livius* (1516–18, bog I, kap. 2), da. overs. og komm. Fritz Wolder (Hasselager: Helikon, 1516–18, 2004), 53. Se også Lukrets, *Om verdens natur* (bog V, v. 1105f) 211f., jf. Gennaro Sasso, "Lucrezio in Machiavelli", i *Enciclopedia Machiavelliana* (Rom: Treccani, 2014).
28. Lukrets, *Om verdens natur* (bog II, v. 118–120), 60: "Se hvor de da, som i evig strid med livet som indsats,/skarevis udkæmper slag – et hvil kommer aldrig på tale,/øvede som de er i bestandig at mødes og skilles". Se også Centanni, "Una scoperta di Sergio Bertelli", der noterer, at Machiavelli i margen til denne passage skriver: "Simulacrum principiorum" (dvs. han ser her et "billede på de første principper").
29. Machiavelli, *Istorie fiorentine* (1525, bog V, 1), i Machiavelli, *Tutte le opere*, red. Mario Martelli (Milano: Sansoni, 1971), 738.
30. Machiavelli, *Fyrsten* (kap. 25), 107–08.
31. Lukrets, *Om verdens natur*, (bog II, v. 251–60), 65. Dette er et af de steder, hvor Machiavelli har tilføjet en note i margenen til sin egen kopi af Lukrets' værk.
32. Machiavelli, *Fyrsten* (kap. 12), 59.
33. Machiavelli, *Drøftelser* (bog I, kap. 17), 98.
34. Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, 57.
35. Antonio Gramsci, *Fængselsoptegnelser. I-II* (1929–35), da. overs. med indl. og komm. Gert Sørensen (København: Museum Tusculanums Forlag, 1991), 201. Se også Ciliberto, *Eugenio Garin*, 60.

36. Niccolò Machiavelli, Brev til Giovanni Battista Soderini (13.–21. sept. 1506), i Machiavelli, *Tutte le opere*, 1083. Hvad angår oversættelsen af udtrykket *modo di procedere* afviger den fra den danske oversættelse, der ellers citeres fra.
37. Giulio Ferroni, *Machiavelli o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio* (Rom: Donzelli, 2003), 101–03, der peger på, at udtrykket også er blevet anvendt i de dokumenter, de såkaldte *Consulte e pratiche*, der lå til grund for det florentinske beslutningsapparats dispositioner. Samme Ferroni mener at kunne tælle fyrre gange, hvor Machiavelli bruger udtrykket *modo di procedere*.
38. Machiavelli, *Drøftelser* (bog III, kap. 9), 327. Se også Ferroni, *Machiavelli o dell'incertezza*, 107.
39. Peter, Fenves, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations", *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, nr. 3 (1986): 433–452.
40. Wolfgang Fritz Haug, *Det praksisfilosofiske blik fra neden. Bidrag 2007–2021*, red. Klaus Schulte, Rolf Czeskleba-Dupont og Hartmut Haberland (København: Selskab i Arbejderbevægelsens historie, 2023) og Gert Sørensen, "Haug og praxisfilosofien", oplæg ved en præsentation af Haugs bog på Københavns Universitet, 24. maj 2023, *Kritisk Debat*, 1. september, 2023.

Kritikkens modstand og modstandens kritik

Signe Leth Gammelgaard

28. maj 2024

For mig er arbejdet med litteratur i bund og grund et spørgsmål om mening. Det lyder sikkert højstemt, og det er det måske også. Men jeg mener, at litteraturvidenskaben, og for så vidt også andre dele af humaniora, er et af de steder i dagens verden, hvor den slags tanker, overvejelser og debatter har, eller burde have, bedst vilkår. I de senere år har der i litteraturvidenskabens cirkler foregået en debat om kritik, postkritik og læsestrategier, som trækker tråde i forskellige retninger, men dog har et slægtskab med Bruno Latour og nymaterialistiske teorier. Jeg ser på mange måder denne debat som et sundhedstegn, og jeg opfatter mange af dens motiver og impulser som sympatiske. Men der er alligevel en hel del grunde til, at jeg selv finder den såkaldte kritik mere frugtbar – den (åbenbart) gammeldags forståelse af tekstens (og livets) dybde, gerne med inspirationer fra postkritikkens to ærkefjender, nemlig Marx og Freud. Eller måske mere præcist, den tænkning, som disse to var forløbere for – kapitalismekritikken og psykoanalysen.

¶2 Mødet med den kritiske tænkning, som nu kritiseres, har for mig ofte været af næsten eksistentiel karakter. Det er de øjeblikke, som indfandt sig allerede de allerførste år på universitetet, hvor jeg oplevede, at perspektivet på verden fuldstændig skiftede. Pludselig forstod jeg, hvorfor samfundet ofte føltes som en disciplineringsmaskine, eller hvorfor penge og profit næsten altid fik det sidste ord. Og senere, i mødet med psykoanalysen, fik jeg værktøjer til at skabe mening i mine egne kampe og min egen smerte, og til at forstå min indimellem uigennemsigtige eller uhensigtsmæssige adfærd. Mening

er naturligvis hverken et entydigt eller simpelt begreb, men i det følgende bruger jeg det om en praksis, der skaber overensstemmelse mellem den materielle verden, den levede historik, og vores oplevelser af den. Begge greb, kapitalismekritikken og psykoanalysen, har nemlig en historiserende dimension, dog traditionelt på forskellige planer: samfund versus individ. Men for mig er der visse overlap mellem de to.

¶3 Den anden komponent, de deler, er en insisteren på, at der er forskel på ord og handling, sprog og adfærd, ideologi og materialitet. Disse forskelle mener jeg ikke skal forstås som absolutte og uoverskridelige barrierer, men som en opmærksomhed på, at interaktionen mellem disse begreber er alt andet end triviel. De tre begrebspar er naturligvis ikke parallelle, men der findes trods alt ligheder. I det følgende vil jeg prøve at udlægge, hvordan jeg mener, at netop denne skelnen bliver udvisket, mere eller mindre bevidst, i postkritikken. Og så vil jeg reflektere over, hvorfor jeg ikke synes, det projekt er så overbevisende. Jeg vil således fokusere på en forskel, som jeg mener rent faktisk findes mellem postkritik og kritik, snarere end at diskutere, hvem der har ret i hvilke antagelser om modparten. Jeg vil i det følgende præsentere to centrale pointer: (1) Nogle af de ting som postkritikken angriber kritikken for, såsom kritisk/analytisk distance og forskellen mellem sprog og materialitet, har funktioner, som jeg gerne vil artikulere tydeligere, så vi ved hvad vi vælger til og fra; funktioner, der ofte har at gøre med at skelne mellem virkeligheden og så vores opfattelse af den. (2) At de kritiske principper desuden kan forstås som metoder til at opnå det, som postkritikken skriver frem som målet, nemlig glæde, fryd, arbejdslyst og frihed; bedre tilknytningsformer og relationer.

Postkritik og læsning

¶4 EN AF DE HELT STORE SKIKKELSER I KRITIKKEN AF LITTERATURKRITIKKEN er litteraten Rita Felski. Hun udgav i 2015 den korte og manifestagtige bog *The Limits of Critique*, hvor hun dels prøver at indkredse, hvad kritikken står for, og hvor den kommer til kort, og dels foreslår ideen om postkritisk læsning. Selvom hun skriver, at bogen ikke er "conceived as a polemic against critique,"[1] så er de første fire ud af fem kapitler struktureret ud fra at kritisere dele af kritikken: at mistænksomhed skulle fungere som garanteri for seriøs og radikal tænkning (kap. 1), antagelser om dybde og afstand i forhold til teksten (kap. 2), kritik som melodramatisk fortællekunst (kap. 3), skepticisme som dogme (kap. 4), for så i kapitel 5 at reflektere over muligheden for en postkritisk læsning med blandt andet inspiration fra Latour.[2]

¶5 Næsten samtidigt kom hun med en meget kortere tekst "Latour and Literary Studies" i *PMLA*, hvor hun spekulerer over, hvordan man kan anvende Latours blik og metode i litteraturstudier. Man kan altid diskutere graden af stråmænd i den slags polemik, hvilket da også er blevet gjort angående *Limits of Critique* – efter min mening med en vis rimelighed.[3] Langt hen ad vejen læser jeg Felskis indslag som et opgør med snobberi og nedladenhed, noget jeg godt kan bifalde, og måske en årsag til, at læglæseren har været en så central figur.[4] Jeg er bare ikke enig i den måde, disse to ubehageligheder skal forstås som indbyggede i kritikkens formål eller i det at have en professionel tilgang til læsning. Derfor vil jeg se nærmere på noget af det, Felski foreslår at bevæge sig videre fra: dels at kigge dybt i teksten, og ikke altid tage den for pålydende; dels den kritiske distance fra teksten; og dels den analytiske opdeling mellem ord og verden. Jeg håber, det kan kaste lys over, hvorfor jeg stadig synes, vi kan finde inspiration i psykoanalyse og kapitalismekritik.

¶6 I begge tekster gør Felski opmærksom på, at der er tale om en metodologi under udvikling. Det drejer sig om noget med at undersøge sammenhænge og affekter, lader hun forstå – vi ved ikke helt hvordan endnu, men der er nogle pejlemærker i teksten. Centralt står en ret speciel forestilling om forholdet mellem ord og materialitet, som kan ses i følgende tre citater. Det første er dette: "We have already noted [Latour's] lack of interest in the language-world distinction; the question of whether fiction reflects or distorts a social context disappears from view."[5] Latour – og Felski – skelner altså her ikke mellem et kunstværk, f.eks. en roman, og den sociale kontekst, som kunstværket eksisterer i. I stedet er begge en del af netværker af aktører, der gensidigt påvirker hinanden. For Felski er det smarte og frigørende ved denne position, at det ikke indskriver værket som enten pro eller kontra et system, som enten symptom på en falsk bevidsthed eller i tapper kamp mod den tvingende struktur.[6] Felski fortsætter: "In this sense, poems and paintings possess as much ontological reality as nitrogen or Napoleon: they are actors knotted into forms of association that enlist our interest and help make things happen."[7] Det er selvfølgelig rigtigt, at man kan interessere sig både for fiktion, grundstoffer og centrale historiske skikkelser – men jeg synes, det er en utilfredsstillende præmis for at gøre dem ens i en ontologisk forstand. Med denne netværkstænkning, bemærker hun så videre:

¶7 > What is the difference between being carried away by a narrative and by a subway train? It is not that one experience is false or illusory while the other is real, remarks Latour: rather, the former requires our solicitude and active participation in a way that the latter does not.[8]

¶8 Jeg er ikke helt sikker på, hvem der mener, at "being carried away by a narrative" er "false or illusory," men mere centralt for min skepsis

er, at der her viser sig en bestemt måde at anskue verden på, hvor materialitetens modstand forsvinder og man ikke skelner mellem den mængde arbejde eller energi, det ene kræver versus det andet. Jeg er med på, at både bøger og tog indgår i netværk, der muliggør deres eksistens: togskinner, ingeniører, banegårde, billetautomater osv. i det ene tilfælde; forlag, trykkere, grafikere, anmeldelser osv. i det andet. Men at tage toget til en anden by kræver, at man flytter sit fysiske legeme, hvor det at læse en bog og forestille sig, at man tager til en anden by, alt andet lige kræver mindre arbejde, mindre energi. Og denne skelnen er samtidig vigtig i forhold til, at det er muligt at sige og tænke ting, der ikke er sande i en materiel forstand, som når man fiktionaliserer eller blot fantaserer. Det er oftest lettere at skrive en bog om fremtiden, end det er at skabe den selvsamme fremtid, fordi materien har et element af modstand i sig. Det kræver kræfter at bygge, flytte og producere ting i den materielle virkelighed, på en anden måde end de kræfter, det kræver at tænke og tale – lidt kækt sagt er det derfor sprog er virkelig smart.

¶9 Hvorfor er denne skelnen vigtig? I kritikken, som den fremstilles af postkritikken, drejer det sig i særlig grad om en mistænksomheds-hermeneutik, et ord, som Felski henter fra Paul Ricœur. Altid skal vi være på vagt overfor, hvad teksten siger, og hvad dens dybere mening er, og hvorvidt man lader sig forføre af en falsk ideologi. Det er især dette, Felski vil videre fra, eller i hvert fald mener bør suppleres med mere positive, affektive tilknytninger til studieobjektet. I en vis udstrækning forstår jeg godt den metaltræthed overfor en lidt kværnende kritisk tone, som kontinuerligt fremviser kapitalens og patriarkatets forsmædeligheder. Men jeg er tvivlende overfor ideen om, at løsningen på denne stagnation, hvis der da er tale om en sådan, er at gå ombord i den slags flade ontologi, som Felski bruger i ovennævnte eksempel.

¶10 Hvis man bruger den psykoanalytiske situation som et billede på, hvad en kritisk analyse kan, så er der en særlig måde, ovennævnte skelnen kommer i spil på: nemlig at de fortællinger, vi har om os selv, hverken altid er sande, dvs. i overensstemmelse med hvordan virkeligheden er, eller hvordan andre oplever os, eller altid svarer til vores faktiske adfærd, eller i øvrigt er særligt befordrende. Psykoanalysen hviler på, at vi bærer rundt på mere eller mindre klare forestillinger, som styrer vores måde at interagere med verden på, men som ikke altid stemmer overens med vores bevidste ide om os selv.[9] Analysens formål er i første omgang at identificere disse forestillinger og dernæst at forstå deres rødder. Her er dynamikken mellem analytiker og analysand særdeles vigtig, da mange af de forestillinger, som vi har, dukker op som dynamikker og projektioner på analytikeren – den såkaldte overføring.[10] En dygtig analytiker kan hjælpe med at se og artikulere disse taget-for-givetheder og med at se spillepladen med nye øjne og derfor handle på en forhåbentlig mere frugtbar måde. Undervejs i dette arbejde støder man naturligvis også på samfundsfortællinger, som man har internaliseret og naturaliseret: "En kvinde er ikke højlydt", eller "mænd græder ikke", eller "det er flovt at være arbejdsløs", eller hvad det nu kan være.

¶11 Meget af dette arbejde rører ved dybe smertepunkter.[11] Selvom det i princippet kunne være hvad som helst, man har misforstået, opstår en stor del af den lidelse, man møder i sit liv, ifølge det psykoanalytiske perspektiv, gennem forestillinger, man har skabt for at undgå sin egen smerte i tidligere situationer. "Man kan ikke stole på nogen," "jeg har også alt for høje forventninger" kan være fortællinger, man opbygger for at undgå den daglige skuffelse i en barndom med svigt. Men de kan skade os sidenhen ved at forhindre, at man får det, man faktisk ønsker sig – eksempelvis relationer, der faktisk lever op til forventningerne. Derfor er analysens opgave at spole til-

bage til hvornår og hvorfor, man opbyggede disse strategier eller forståelser, så man kan se, at de måske ikke er lige så nødvendige længere – og på sigt give slip på dem. I Freuds terminologi er dette forskellen mellem at genkalde og gentage; så længe dynamikken og dens oprindelse er ubevidst, gentager man, men hvis man husker og forstår, skaber det mulighed for forandring.[12]

¶12 Den vigtige pointe, jeg gerne vil frem til her, er, at sproget, de ord som former vores selvopfattelse, kan stå i kontrast til den verden, der møder os, og til den adfærd, vi har i den. Hvis man er sikker på, at alle mennesker er upålidelige, er det sværere at fatte tillid til nogen som helst, selv når man møder pålidelige og omsorgsfulde mennesker. Den anden centrale pointe, jeg vil fremhæve, er, at analysen, i hvert fald i min opfattelse, i sin kerne er en helende aktivitet: Det er noget, vi gør for at få det bedre, få bedre relationer, få mere ud af livet, gøre det, vi gerne vil. Meningen i sig selv, forståelsen af, hvorfor man gør og tænker, som man gør, kan bringe nogen lindring, men det er væsentligt, at det faktisk hjælper dig til at få det, du ønsker dig, alternativt at slippe af med dine symptomer (angst, tvangshandlinger, neuroser osv.). Moralen er således ikke, at man skal sidde hos analytikeren og klage sin nød i en evindelig serie af brok – men at man skal blive i stand til at ændre det, der skaber problemerne.

¶13 Er dette en mistænksomhedshermeneutik? Ja, i den forstand at den antager, at der ligger lange forhistorier, dynamikker, erfaringer og traumer under de måder, vi som mennesker agerer i verden – der er dybde. Nej, i den forstand at den, under en problematisk adfærd, finder frem til de dele af os, som er nysgerrige, legende, omsorgsfulde, kærlige, lattermilde, tillidsfulde og eftertænksomme. Det hjælper os med at finde glæde i vores hverdag, vores projekter og vores relationer, til andre mennesker såvel som til dyr og natur eller til teknologi for den sags skyld.

¶14 For mig er det system- eller kapitalismekritiske projekt på mange punkter parallelt til den psykoanalytiske tilgang: Formålet er at hjælpe os til at forstå, hvorfor og hvordan vi er skolet i bestemte måder at være til for derigennem måske at finde andre mulige veje til et mere glædesfyldt liv. Det påpeger, hvordan, hvor og hvornår strukturen gør samfundet skævt, og på hvilke snedige måder vores sind bliver formet efter nogle bestemte logikker. Det er sandsynligvis meget sværere og en meget længere proces at ændre samfundet, end det er at ændre sin egen adfærd. Men begge disse analytiske strategier har, efter min opfattelse, til formål at hjælpe os til at forstå problemerne, så vi klarere kan se mulighederne for at gøre noget andet, individuelt såvel som kollektivt. En psykoanalyse fjerner naturligvis ikke alle de virkelige forhindringer fra analysandens liv. Men den kan klargøre hvilke valg, man faktisk har, og hvilke kampe, man kan kæmpe og for hvilken pris. Er man eksempelvis vokset op som homoseksuel i en homofobisk kultur, kan det være afgørende at tage det opgør og insistere på at leve åbent med sin seksualitet og med den partner, man vil have og samtidig bekæmpe sine internaliserede fordomme. For nogle sker dette opgør nærmest uden et valg, men for andre vil en analytisk tilgang kunne gøre det klart, hvad risikoen og den mulige vinding er ved at konfrontere versus tabet og den mulige komfort ved at tilpasse sig.

¶15 Felski skriver, med et citat fra Latour, at "[t]he relevant distinction is not between freedom and bondage but between kinds of linkage: 'As to emancipation, it does not mean 'freed from bonds' but well-attached' (*Reassembling* 218)."[13] Men det er i mine øjne netop det, der er pointen med den dybdepsykologiske tilgang såvel som med den marxistiske analyse. Målet er ikke at fjerne tilknytning og kærlighed fra livet, men at give de bedste muligheder for, at det kan udfolde sig. At komme lidt nærmere den kærlighed, der skaber mere

trivsel, frihed og mod, og mindre idealisering, angst og selvfornægtelse.

Psykens og materiens modstand

¶16 POSTKRITIKKEN FREMHÆVER, AT DEN KRITISKE TRADITION VIL stille sig på en (for)dømmende piedestal over værket, og at den ønsker et køligt, distanceret, afkoblet forhold til den litterære tekst.[14] Overfor dette vil postkritikken genopdage engagementet, tilknytningen til teksten, det at forelske sig, lade sig forføre og rive med.[15] Hvis man igen tager udgangspunkt i psykoanalytikerens rolle, så er der en ganske klar årsag til, at disse former for tilknytning ikke er særligt velegnede som analytisk udgangspunkt. En analytiker, som identificerer sig med sin analysand, mister blikket for de dynamikker, som skal klarlægges. Det samme gælder idealisering og forelskelse. Analytikeren får et for positivt eller for overbærende blik på sin klient og overser dermed det, som skal analyseres og behandles. Og det gælder for så vidt også negative følelser, antipati og vrede. Dette kaldes for modoverføring – at analytikeren projicerer ting fra sin egen historie over på sin analysand og dermed mister sin analytiske distance.[16] Interessant nok er der en vis parallel at hente fra de nymaterialistiske rækker, som gerne associeres med Latour[17] – dette går godt nok ikke på rent psykologiske dynamikker, men på det videnskabelige eksperiment. I Karen Barads indflydelsesrige *Meeting the Universe Halfway* argumenter hun for, at ethvert videnskabeligt eksperiment indeholder en grænsedragning mellem studieobjekt og studiesubjekt (som er forskeren, men også alt det apparatur, der anvendes, og de diskurser, der former måden at tænke på).[18] Faktisk breder hun dette billede ud til alle handlinger. Lidt forenklet kan man sige, at hvis jeg sætter en spadserestok på plads efter en gåtur, er den objektet for min handling, men hvis jeg derimod bruger den til

at føle mig frem i et mørkt rum, så er den en del af mit apparatur, en slags forlængelse af mig selv. Den slags grænsedragninger, *agential cuts*, som hun kalder det, er oftest ubevidste, indlærte, men ikke desto mindre helt centrale for enhver handling. En del af den nymaterialisme, der voksede ud af *Science and Technology Studies* (STS) og feministiske videnskabsstudier, gik netop på at bevidstgøre visse antagelser og grænsedragninger, som opererede stort set ubevidst, og som påvirkede, hvilke resultater man fik i videnskabelige eksperimenter.[19]

¶17 Her mener jeg, at man kan se et slægtskab med den psykoanalytiske kritiske tænkning: Det handler om at bevidstgøre forestillinger og handlemåder, som vi ofte tager for givet, for at kunne åbne nye udfaldsrum. Og for mig var der noget ret tilfredsstillende i mødet med Barads tænkning under min studietid. Efter et antal år på humaniora havde jeg indimellem følelsen af en lidt for flydende og postmoderne tilstand. Med Barads nymaterialisme kom den fysiske verden i spil som noget, der gjorde modstand, "kicked back,"[20] noget man ikke kunne forme hverken efter eget forgodtbefindende eller udelukkende diskursens historik. Men besynderligt nok endte denne gren også ofte i en så omskiftelig verden, at materialitetens modstand næsten forsvandt igen til fordel for performative materialiteter og deleuzianske blivender.[21] Jeg er helt med på, at den materielle verden, menneskelig såvel som mere-end-menneskelig, er i konstant forandring. Men jeg synes, at Barads pointe om den materielle modstand fortjener et større fokus – og det er netop dette, der er på spil, når man ikke kan kende forskel på at blive "carried away" af en tekst eller et tog.

¶18 Modstand, psykologisk såvel som fysisk, er befordrende for mange ting: Det viser os, hvor vi kan udvikle os, forbedre, forenkle, skabe nye veje eller broer. Modstand i form af begrænsninger ("con-

straints") er en helt central komponent i evolutionen, som en anden teoretiker beslægtet med posthumanisme og nymaterialisme, N. Katherine Hayles, påpeger.[22]

Læsning og analyse

¶19 OKAY, SÅ HVAD HAR ALT DET HER MED LITTERATUREN- OG LITteraturkritikken at gøre? Det er et forsøg på at svare på spørgsmålet om, hvorfor den kritiske tradition har fremhævet en vis distance til teksten. Det er simpelthen sværere at se sit studieobjekt klart, hvis man ikke har en tydelig grænsedragning mellem sig selv og dette – selv hvis denne grænse kan nedbrydes og dekonstrueres i det uendelige. I psykologisk forstand kan opløste grænser bestå i at overføre egne dynamikker, f.eks. i form af forelskelse, hengivelse eller idealisering. Betyder det så, at man aldrig må skrive om bøger, man elsker? Nej, det synes jeg virkelig ikke. Men det betyder, i min verden, at man bør være vaks på visse typer af emotionel tilknytning og ærlig overfor sig selv, når de opstår – vil man gå et skridt længere, kan man sågar bruge dem som værktøjer, men pointen er, at de ikke er trivielle. Som analysand i psykoanalyse er det et utrolig interessant spørgsmål, hvem og hvad man idealiserer, forelsker sig i, eller blot tiltrækkes af, såvel som hvem og hvad man frastødes af, fortrænger eller gør til skurk. Men opgaven består ikke i, at analytikeren og analysanden i fællesskab besynger kærlighedsobjektets kvaliteter, men i stedet i at man kortlægger hvilke grunde, man kan have til ikke at se dynamikken helt klart – også dens dårlige sider. Og som derfor kan låse én i en situation, man ikke ordentligt forstår. Et statsoverhoved, der lykkes med at spille ind i folks idealiserede fader- eller moderfigur, kan på denne måde undslå sig for berettiget kritik og forføre folk til at ignorere jordnære fakta om deres adfærd, ligesom folk kan forsvare

deres partnere (og forældre) med ildhu i de situationer, hvor de egentligt har gjort store og smertefulde fejl.

¶20 I en nyere tekst foreslår den postkritisk orienterede litterat Tobias Skiveren, efter faktisk at have indrømmet at postkritikken fortsat kommer til kort rent metodologisk, at vi skal fokusere på, hvordan tekster kan hjælpe os med at finde "joy," glæde.[23] Det lyder for så vidt som en god ide; jeg synes bare ikke, at glæde er nogen helt banal kategori. Dette er vigtigt, fordi jeg, på baggrund af ovennævnte, også vil mene, at kritikkens formål er at finde glæde eller, når dette ikke er muligt, så i hvert fald mening. Det synspunkt, jeg argumenterer for, er, at man netop kan finde glæde, når man forstår sine egne hindringer, dynamikker og problemer bedre; jeg betvivler altså midlet, ikke målet. Analysen bør give én klarheden og modet til at gøre ting, man måske ikke ellers ville have turdet, overskride sine egne begrænsninger, gøre verden større. Det er naturligvis også en valid strategi at fokusere på alt, hvad der allerede er godt og så forsøge at skabe mere af dette, enten i sit eget liv eller i samfundet. Men jeg synes, at man hurtigt støder på en mur, hvis man styrer uden om det problematiske – og, for nu at blive i mur-metaforen, så synes jeg, at verden bliver for lille med et sådant perspektiv. Det minder mig mest af alt om en kommentar, der siger, "kan vi nu ikke bare hygge os", hvis bølgerne går lidt for højt i en samtale over lørdagskyllingen. Eller at forsøge at løse parforholdskrisen ved at gå mere ud at spise. Det er i nogle sammenhænge fint, men i andre er det måske mere givende at se på, hvad det er, der faktisk skaber en dårlig dynamik, og hvilke rødder den har – og jeg synes egentlig, litteraturvidenskaben er et godt sted til den slags samtaler.

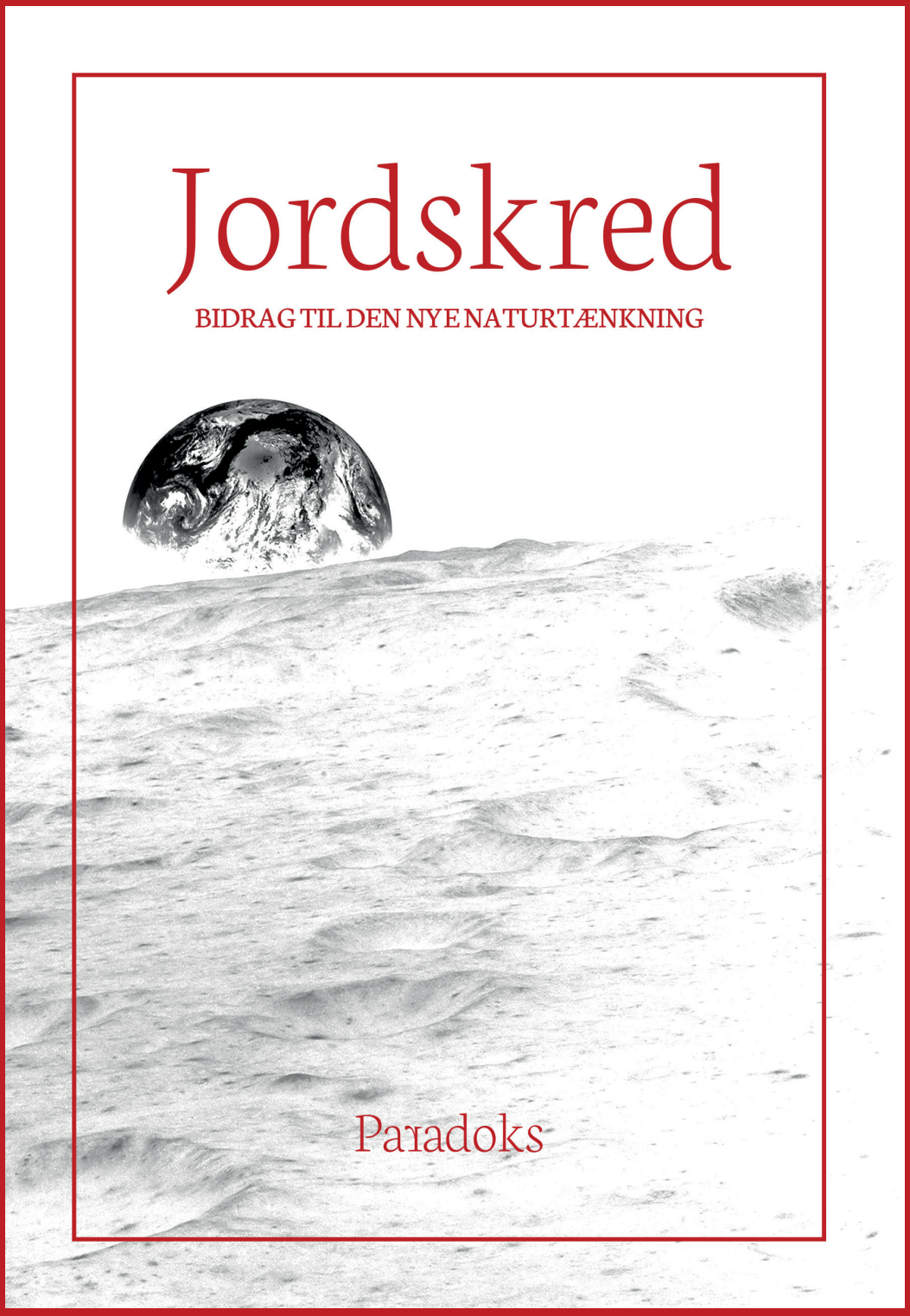
¶21 Der er naturligvis ingen garantier for, at man laver gode, brugbare analyser, der løser problemerne og skaber større glæde og frihed, blot fordi man betjener sig af kritikkens register. Det er muligt at

tænke sig for langt eller forkert ind i et problem eller simpelthen blive for sortsynet. Det er ikke nogen simpel balancegang. Men pointen i systemkritikken er, for mig at se, både ønsket om et bedre samfund og at give mening til de kampe, vi kæmper for at få det. Så i al beskedenhed er mit forslag nok dette: I stedet for at fokusere på glæde forstået som positive følelser, så kan litteraturen og litteraturkritikken hjælpe os med at skabe mening i *hele* følelsesregistret, såvel som i vores oplevelser og tanker; hjælpe os til at forstå hvor reaktionerne kommer fra, hvad de betyder, hvordan de virker, og hvordan de kan forandres. For mig er kritikken en værktøjskasse, som jeg selv vælger, hvordan jeg betjener mig af – ikke en tvang til at være fjern, sur og snobbet.

Noter

1. Rita Felski, *The Limits of Critique* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015), 5.
2. Felski, *The Limits of Critique*, 5–13.
3. Se f.eks. Bruce Robbins, "Fashion Conscious Phenomenon," *American Book Review* 38, nr. 5 (2017): 5–6. Vil man have en lidt grundigere læsning af et centralt 'kritisk' forfatterskabs rolle i den postkritiske debat, så er Leo Robsons tekst om Fredric Jameson et godt sted at starte. Leo Robson, "Jameson after Post Critique," *New Left Review*, nr. 144 (2023): 111–32.
4. Se Tobias Skiveren, "Postcritique and the Problem of the Lay Reader," *New Literary History* 53, nr. 1 (2022): 161–80.
5. Rita Felski, "Latour and Literary Studies," *PMLA* 130, nr. 3 (2015), 739.
6. Felski, *The Limits of Critique*, 179.
7. Felski, "Latour and Literary Studies", 739.
8. Felski, "Latour and Literary Studies", 740.
9. Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (London; New York: Routledge, 1996), 2–4.
10. Evans, *An Introductory Dictionary*, 213–16.
11. En nyere udvikling i psykodynamikken går på at få adgang til de ubevidste dynamikker ved direkte at konfrontere underliggende smertefulde følelser. Se f.eks. Habib Davanloo, *Intensive Short-Term Dynamic Psychotherapy: Selected Papers of Habib Davanloo* (Chichester Weinheim: Wiley, 2000), kap. 2.

12. Evans, *An Introductory Dictionary*, 2–3; Sigmund Freud, "Remembering, Repeating, and Working Through," i *The Penguin Freud Reader*, red. Adam Phillips (London: Penguin Books, 2006), 391–401.
13. Felski, "Latour and Literary Studies", 738.
14. Felski, *The Limits of Critique*, 3.
15. Felski, *The Limits of Critique*, 180.
16. Evans, *An Introductory Dictionary*, 30–31.
17. Se f.eks. Rick Dolphijn and Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies* (Open Humanities Press, 2012), 93.
18. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press Books, 2007), 175, 392–93.
19. Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, (New York, NY: Basic Books, 2000); Joan H. Fujimura, "Sex Genes: A Critical Sociomaterial Approach to the Politics and Molecular Genetics of Sex Determination," *Signs* 32, nr. 1 (2006): 49–82.
20. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 206, 218.
21. I slutningen af Barads bog lyder det således: "The world is an ongoing intra-active engagement, and bodies are among the differential performances of the world's dynamic intra-activity, in an endless reconfiguring of boundaries and properties, including those of spacetime." Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 376.
22. N. Katherine Hayles, "Desiring Agency: Limiting Metaphors and Enabling Constraints in Dawkins and Deleuze/Guattari", *Sub-Stance*, nr. 94–95 (2001): 144–59.
23. Skiveren, "Postcritique and the Problem of the Lay Reader," 162, 175.



Antologien *Jordskred – Bidrag til den nye naturtænkning* udkom d. 10. februar 2024 og består af 15 kapitler inddelt i fem sektioner: det posthumane, det politiske, det litterære, det eksistentielle og det etiske. Elleve af artiklerne stammede fra serien *WHAT ON EARTH IS GOING ON?*, som er at finde i *Filosofisk-teoretisk årbog 2*, mens fire ikke før havde været udgivet. De fire sidstnævnte bringes i nærværende årbog:

"Har du faret vild i dunkle Skove?" Litterære refleksioner over det moderne menneskes forhold til skoven

Sophie Wennerscheid

13. marts 2024

"Har du faret vild i dunkle skove? kjender du Pan?" Sådan spørger det lyriske jeg i J.P. Jacobsens kringlede digt "En Arabesk" (1882). Jeget nægter at kende den mørke skovs Pan. Men "Kjærlighedens Pan", den kender digtets mandlige jeg. Den har vist sig for ham i en sælsom urt, som ligner "en gal Mands Øje", i "Vandlilier i den dybe Sø", og i en enlig tjørn, hvis glødende bær drypper i sneen. Som digtets titel implicerer, efterligner digtet arabeskens form af sammenslyngende bladranker, som har hverken begyndelse eller slutning. Digtets jeg fantaserer over kærlighed som et mystisk sted, hvor man farer vild og pludselig står over for noget komplet ukendt. Og i takt med, at jeget bliver lokket ind i skoven, lokkes også læseren ind i digtets mørke, indtil der i det sidste vers pludselig refereres til Pan igen: "Kjender du Pan?"[1]

¶2 I den antikke mytologi er Pan en ustyrlig naturguddom, som forbindes med seksualitet, skov og fare. Sammen med beslægtede figurer som fauner og satyrer, symboliserer den hornede gud frygt for og længsel efter en natur hinsides den kendte, civiliserede verden.[2] I kølvandet på industrialiseringen, hvor mere og mere vild natur forsvandt, oplevede Pan-figuren en renæssance i europæisk kunst. I Paul Verlaines digt "Le faune" (1869) forkynder en leende faun lykkens flygtighed, hos Stéphane Mallarmés spekulerer faunen på, om hans møde med en nymfe bare var en drøm, og i Claude Debussys tonedigt *Prélude à l'après-midi d'un faune* (1894) udfoldes denne svæven mellem drøm og virkelighed på den mest fortryllende måde.

¶3 Drømmen om naturens og kærlighedens farlige skønhed står også centralt i Knut Hamsuns roman *Pan*, som udkom samme år som Debussys musikstykke. Romanen foregår i midten af 1800-tallet og handler om en løjtnant ved navn Glahn, der nedskriver sine erindringer om "Nordlandssommerens evige dag",[3] som han oplevede den for to år siden. Dengang var han en jæger og boede sammen med sin hund Æsop i en hytte i Nordnorge, med "et virvar af øer og holme og skær, lidt af havet, nogle blånende fjeldtinder" foran sig og "en uhyre skov" bagved.[4]

¶4 I et kulturhistorisk perspektiv fremstår den type af vild skov, som Jacobsen og Hamsun fantaserer om, som et sted hinsides samfundets orden; en heterotopi ville Michel Foucault nok sige.[5] Ifølge Foucault kan næsten alle steder, der står i modsætning til den almindelige orden, betragtes som heterotopi; fra et fængsel over et bibliotek eller en kirkegård til paradiset. Sådan et paradis, hvor der ikke findes nogen normer, tidspres eller sociale forventninger, er der tale om i Hamsuns *Pan*. I hvert fald i starten af romanen, hvor Glahn har det, som om han "lå ansigt til ansigt med verdens bund", og hans hjerte "slog inderligt imod denne bare grund og hørte hjemme der".[6]

¶5 Glahn føler sig intimt forbundet med hele naturen. Men det er først og fremmest skoven, som han oplever som et frirum, hvor Pan åbner vejen for det ureglementerede vilde liv, ikke mindst i seksuel forstand. Et godt eksempel er Glahns fantaserede møder med den mytologiske Iselin eller en hyrdepige, men også de mere virkelighedsnære møder med Edvarda eller Eva, som en dag falder med lukkede øjne om hans hals, hvorefter han bærer hende i skoven.

¶6 At Glahns optegnelser har mere karakter af en fantasi end en realistisk skildring, lægger jeg-fortælleren ikke skjul på. "[D]er hændte mig noget eller jeg drømte det",[7] noterer Glahn. Jeg mener, at det er

Glahns poetisk drømmende tilgang til naturen, som frem til den dag i dag fascinerer læserne.[8] Ved at romantisere skoven og mytologisere sig selv som naturmenneske holder han liv i fantasien om menneskets harmoniske forhold til den vilde natur. Der føler han sig "fri som en hersker", følger skovstiernes "forunderligste svingninger", elsker hvem og hvornår som helst og gør alt "akkurat så langsomt", som det passer ham.[9]

¶7 Det er denne timeout-kvalitet, som også i dag gør den ikke-litteræreskov til et særligt sted for mange. Selv i Danmark, som ellers ikke er kendt for sine skovlandskaber, beskriver folk skovens beroligende og opløftende virkning.[10] At vi her for det meste har med industrielt drevne skove at gøre, der ikke levner meget plads til hverken vild natur eller biodiversitet, lægger de fleste ikke mærke til. Måske netop på grund af bevidst fortryllende romaner som *Pan*.

¶8 For at gentænke denne fortryllelse kaster denne artikel lys på det moderne menneskes ambivalente forhold til skoven. For at gøre det, kommer jeg nærmere ind på to romaner, der har en del til fælles med Hansums *Pan*, men ikke deler dens drømmende tilgang til skoven: Marlen Haushofers roman *Væggen* (*Die Wand*, 1963) og Kerstin Ekmans roman *Ulvespring* (*Löpa varg*, 2021). I *Væggen* møder vi en kvindelig jeg-fortæller, der først oplever skoven som et fængsel, men efterhånden forliger sig med tanken om, at skoven "begynder at slå rødder"[11] i hende. I *Ulvespring* fortælles der på lignende måde om den pensionerede forstkandidat Ulf Norrstig, som tidligere har været en begejstret jæger, men er kommet i tvivl om sit instrumentelle forhold til skoven, efter han har mødt en ulv.

¶9 Mens Glahn romantiserer menneskets væren i naturen, er både den unavngivne kvinde i *Væggen* og *Ulvesprings* Ulf meget bevidste om de ødelæggende spor, som menneskene har efterladt i naturen. Det giver derfor god mening at genrebestemme begge værker som

antropocæn litteratur, selv om Haushofers roman kom til i en tid, hvor termen Antropocæn endnu ikke fandtes. Men mere interessant end at definere romanerne genremæssigt er det at undersøge, hvordan forholdet mellem menneske og natur belyses ved hjælp af samspillet mellem tid, glemsel og erindring. Et samspil, som Walter Benjamin på den ene side og Max Horkheimer og Theodor W. Adorno på den anden side har reflekteret over ved at anvende begrebet *Eingedenken.*

At ihukomme menneskets indre og ydre natur

¶10 BEGREBET *EINGEDENKEN*, SOM TYPISK OVERSÆTTES TIL ihukommelse på dansk, har en indviklet historie, som ikke kan redegøres detaljeret for her. Men der er to aspekter, som er særlig vigtige for mine litterære analyser. Det første aspekt vedrører den form for erindring, der ifølge Benjamin sker uvilkårligt og synliggør det, der hidtil har været fortrængt. Og det andet aspekt vedrører den form for erindringsarbejde, der ifølge Horkheimer og Adorno sker bevidst og har til formål ikke at glemme igen, hvad der engang er blevet bragt ud af fortrængningen.

¶11 I sit essay "Til billedet af Proust" reflekterer Benjamin over erindring som en kompliceret proces. Først betegner han Prousts litterære erindringsarbejde som "ihukommelsens Penelope-arbejde", men korrigerer så sig selv og spørger: "Eller skulle man ikke snarere tale om et glemselens Penelope-arbejde? Står ikke den ufrivillige ihukommelse, Prousts memoire involontaire, glemselen meget nærmere end det, der normalt kaldes erindring? Og er så dette spontane ihukommelsesværk, hvor erindringen er islættet og glemselen er rendegarnet, ikke snarere et modbillede til Penelopes værk end dets udtrykte billede?"[12]

¶12 Jeg forstår passagen på den måde, at den uvilkårlige erindring, Prousts *mémoire involontaire,* som opstår spontant efter, at hovedpersonen Marcel i *På sporet af den tabte tid* (*À la recherche du temps perdu*, 1913–1927) har smagt på madelainekagen, bliver indskudt i Penelopes klæde, som hun har arbejdet på for at huske Odysseus på en kontrolleret måde. Men at styre erindringsprocessen er ifølge Benjamin det samme som at glemme, fordi den kontrollerede erindring fortrænger alt, som kunne være ubehageligt at have med i erindringsbilledet. Men så bryder sanseerindringen, den uvilkårlige erindring, ind i den "målstyrede erindring" og forstyrrer "glemselens ornamenter".[13]

¶13 Ideen om den uvilkårlige erindrings forstyrrende kraft videreføres senere af Horkheimer og Adorno i deres skelsættende bog *Oplysningens dialektik* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944), hvor de analyserer fornuftens stræben efter at beherske naturen. Ligesom Benjamins Penelope prøver at skære det foruroligende væk fra det pæne erindringsbillede, går også oplysningens stræben ud på "at tage frygten bort fra menneskene og at indsætte dem som herrer".[14]

¶14 Men alt det, som gør menneskene utrygge – det ukendte, den ydre natur, menneskets indre natur og alle de ugerninger, som mennesket på grund af sin herskelystne natur har begået – kan ikke holdes nede på lang sigt. Og det skal heller ikke holdes nede. Fortidens katastrofer skal aktivt erindres for på den måde at åbne for en bedre fremtid.

¶15 Adorno og Horkheimer taler i den forbindelse om "ihukommelse[n] af naturen i subjektet",[15] hvormed de mener, at mennesket skal besinde sig på sin ambivalente natur for på den måde at bryde med dens ureflekterede stræben efter magt. De lidelser, som det "naturlige" menneske har forvoldt, skal ikke glemmes, rationaliseres eller forliges, men bevares i erindringen. Kun hvis dét

sker, og mennesket bliver klar over, hvad det har gjort og hvorfor, er der håb om en mere reflekteret og som konsekvens heraf muligvis også lysere fremtid.

¶16 Men ihukommelsen af naturen i subjektet rummer ikke kun indsigten om menneskets indre natur. Den forandrer også menneskets syn på den ydre natur, som frem til da, dvs. i oplysningens lys, er blevet set som "et uendeligt jagtterræn".[16] Horkheimer og Adorno forklarer: Det oplyste menneskes instrumentelle natursyn går ud på at distancere sig "tænkende fra naturen for at stille den således op for sig, som den skal beherskes".[17] Men den totale oplysnings forehavende mislykkes, fordi den slår om i sin egen mytologisering. Det er først, efter vi har forstået oplysningens dialektik, at der åbner sig et andet, ikke-instrumentelt syn på naturen; et syn, der ser den mere-end-menneskelige natur i sin egen og ukontrollerbare ret og ikke som noget, der kan beherskes, kapitaliseres og i sidste ende ødelægges.

¶17 Det er dette naturbegreb, som i den seneste tid er blevet aktualiseret af flere forskere, der prøver at genlæse *Oplysningens dialektik* "i en økologisk optik"[18] eller sammentænker Horkheimer og Adorno med andre naturfilosofisk relevante teoretikere som Hartmut Rosa.[19] Men det er også dette syn på naturen som en aktiv og i sidste ende ukontrollerbar kraft, som ihukommes i Marlen Haushofers *Væggen* og Kerstin Ekmans *Ulvespring*, og som nu skal undersøges nærmere.

Skoven som trussel og chance i Marlen Haushofers *Væggen*

¶18 MARLEN HAUSHOFERS ROMAN *VÆGGEN* (1963) ER EN KVINDELIG robinsonade, der tegner et postapokalyptisk scenario, hvor der dog kommer nogle stærke glimt af grønt håb frem. For jeg-fortælleren

går der imidlertid tre opslidende år, hvor hun uden kontakt til andre mennesker færdes i skoven, før hun endelig kommer til denne erkendelse.

¶19 At hun ikke har været i kontakt med andre mennesker, skyldes den uforklarlige begivenhed, at der pludselig findes en uigennemtrængelig glasvæg rundt omkring det sted, hvor hun er på ferie: i hendes kusines mand Hugos jagthytte, som ligger midt i skoven i en bjergdal i de østrigske Alper. Hugo har investeret alle sine penge i jagt, men bryder sig ikke om at skyde dyr. Hans kone Luise er til gengæld en lidenskabelig jæger, der ligesom Glahn lægger an på alt, dyr som potentielle kærester, der krydser hendes vej. Men både Luise og Hugo er døde nu. Ligesom alt andet på den anden side af væggen, hvor mennesker og dyr står som forstenede på de omkringliggende marker: "Kun græsset på markerne levede, græsset og træerne, det unge løv bredte sig glinsende i lyset".[20]

¶20 Den første tid overlever kvinden sammen med Hugos jagthund Luchs takket være de forråd af madvarer, værktøj og smertestillende tabletter, som findes i hytten. At Hugo har samlet så mange ting i hytten, skyldes ifølge jeg-fortælleren, at der "hele tiden [blev] snakket om atomkrige og deres følger",[21] hvormed vi kan placere romanens handling tidsmæssigt: Den foregår engang under den kolde krig, hvor ikke bare truslen om krig, men også en mulig miljøkatastrofe truede.

¶21 Fortællesituationen i *Væggen* ligner den i *Pan*, fordi begge romaner starter med at etablere hovedpersonen som et skrivende jeg. Ligesom Glahn kigger Haushofers unavngivne kvinde tilbage på de seneste år og noterer, hvad hun har oplevet i skoven. Mens Glahn hævder, at han skriver for fornøjelses skyld og "for at forkorte tiden",[22] skriver kvinden i *Væggen* ud af en eksistentiel nødvendighed: "[J]eg er nødt til at skrive, hvis jeg ikke vil miste forstanden".[23]

I slutningen af romanen kommer jeg-fortælleren dog med en mere uddybende forklaring af sin skrivning. Kvinden har skrevet for at forstå, "hvorfor den fremmede mand dræbte mine dyr".[24] Død og erfaringen af at miste danner altså rammen om fortællingen. Men den emotionelle tilstand, kvinden befinder sig i omkring slutningen af sin beretning, er meget anderledes end den, hun befinder sig i direkte efter katastrofen skete.

¶22 I starten af fortællingen er jeg-fortælleren forståeligt nok i en tilstand af chok. Der er sket noget uforklarligt og forfærdeligt, og alene det at færdes i skoven oplever kvinden, som om hun befinder sig i et "skovfængsel".[25] Den ubehagelige følelse af en allestedsnærværende natur kan man dog allerede her læse som et tegn på kvindens vågnende økologiske bevidsthed. Som Timothy Morton har fremhævet: "Ecological awareness *is* claustrophobic. You find yourself surrounded, permeated, composed of not-you beings".[26]

¶23 Kvindens situation minder om en omvendt paradissituation. Ligesom Jordens første menneske vågner hun som dens sidste midt i naturen. Men naturen er ikke en paradisisk have, som tilbyder sine nærende frugter, men en mørk skov, hvor mennesket har svært ved at finde noget at spise. Skoven er ikke direkte fjendtlig over for kvinden, den vil hende ikke noget ondt. Men fordi kvinden ikke har et dybere kendskab til skoven, oplever hun den alligevel som en trussel. Og i en vis forstand er det også rigtigt. Skoven trænger sig på og udfordrer kvindens selvbillede som autonomt og fornuftigt subjekt. Men jo længere kvinden opholder sig i skoven, jo mere forvandler skovens trusler sig til en chance for, at der kan ske noget helt nyt. I starten kæmper kvinden mod "den store forfærdelige uorden",[27] men efterhånden lærer hun at tilpasse sig naturens ublide betingelser. Hun lærer at dyrke jorden, skaffe brænde og gå på jagt for at skaffe føde til sig selv og Luchs, selvom hun har en dyb "afsky for at

dræbe".[28] Desuden lærer hun at sørge for den ko, som hun har fundet på en af sine første ture gennem det menneskетomme landskab, samt for en kat og dens unger og en hvid krage. Sammen danner de en familie på tværs af artsgrænser, som er kendetegnet ved stor gensidig omsorg.

¶24 Romanen fremstiller hovedpersonen som en, der lever som samler, jæger og agerdyrker under primitive forhold. Men *Væggen* er hverken en tilbagevendt romantisk pastorale, en patetisk heltefortælling eller en moderne økoidyl. Den er en dyster utopi og en realistisk fortalt fabel om at være menneske i en verden, som mennesket har ødelagt. Romanen rummer en tydelig konsum- og modernitetskritik. Men den udfolder også en omsorgens etik, der bliver fremstillet som et alternativ til menneskenes tidligere ødelæggende måde at være i verden på. Men menneskets vej til en ny verden er "en smertelig vej, og den er langtfra til ende".[29]

¶25 At vejen er smertelig, men på samme måde befriende, hænger sammen med, at en kategori, som normalt støtter og strukturerer menneskets tilværelse, er gået i stykker: tiden. Mens Hamsuns Glahn indbilder sig selv og læseren, at han har al tid i verden, men alligevel hele tiden tjekker, hvad klokken er, bliver *Væggens* hovedperson mere og mere ét med skovens tid, hvor intet haster og trænger sig på. Efter hun har lagt mærke til, at hun er "den eneste uro i skoven",[30] lykkes det hende at blive langsommere. Resultatet er, at "skoven omkring mig [er] blevet levende".[31]

¶26 Men i takt med at kvinden bliver ét med skovens tid, sker der også noget med hendes evne til at erindre sig selv. Den forsvinder. I særdeleshed på sæteren, hvor hun tager hen om sommeren for at få bedre græsgang til koen, forsvinder frygt og erindringer, og det forekommer hende, "som om den store eng udsendte et mildt bedøvelsesmiddel, som hed glemsel".[32]

¶27 Ud fra Benjamin, Adorno og Horkheimers erindringsfilosofi kunne man kritisere kvindens bedøvelsesbehov som et forsøg på at glemme fortidens katastrofer i stedet for at opbevare dem i ihukommelsen. Det er en rammende kritik. Men det interessante er, at kvindens glemsel åbner op for en posthuman måde at være i verden på, som har karakter af en utopi. Kvinden glemmer, at hun er en kvinde, og hun antager mere og mere formen af et træ, nærmere bestemt "en lille sej, brun stamme, som skal bruge al sin kraft for at overleve".[33] Fordi hun ved, at "planterne har travlt med at dække vores rester",[34] bliver hun selv et slags træ og siger ja til, at skoven snart vil overtage det hele. Indtil det sker, tager hun hånd om skovens dyr og prøver at leve så godt, hun kan. Romanen slutter således: "Kragerne er lettet og kredser skrigende over skoven. Når jeg ikke kan se dem mere, vil jeg gå ud i lysningen og fodre den hvide krage. Hun venter allerede på mig".[35]

¶28 Den forsonlige tone, som kommer til udtryk her, finder vi også i slutningen af Kerstin Ekmans roman *Ulvespring*. Men ligesom i *Væggen* fører vejen derhen først gennem skovens og erindringens mørke.

Skoven som erindringsrum i Kerstin Ekmans *Ulvespring*

¶29 KERSTIN EKMANS ROMAN *ULVESPRING* STARTER MED, AT hovedpersonen og jeg-fortælleren, den pensionerede forstkandidat og jagtleder Ulf Norrstig, kommer i tanke om alle de jagthunde, han har haft, og på hvilken måde, de har været med til at slå skovens dyr ihjel: "Jeg har dræbt mange. Det burde måske være tilstrækkeligt nu. Kasper drev otteogtyve elge frem til skud [...] Trissa var ikke ringere [...] Skott var den første som var min egen, og samtidig havde jeg fået den lille haglbøsse".[36] At have hund og gå på jagt har altid været tæt forbundet i Ulfs tankeunivers. Men noget er ved at forandre sig.

Vendepunktet er endnu ikke nået, og sætningens konjunktiviske form indikerer en vis tøven. Men Ulfs nuværende hund Zenta er blevet gammel, og det er Ulf også. Efter sin pensionering befinder han sig i et slags overgangsstadium, som han mangler de rette *rites de passage* til at komme igennem. Men så sker der noget, som sætter fart i tingene.

¶30 Det er tidlig morgen nytårsdag, og Ulf er taget af sted til skoven for at nyde stilheden. Da han i sneen ser spor af en ulv, gør det dybt indtryk på ham: "Det var en ro over det aftryk af hans krop. Han havde hvilet sig længe og vidst at han fik lov til at være i fred".[37] Ulvens majestætiske væsen bliver endnu tydeligere, da Ulf lidt senere ser ulven gennem sin kikkert. Ud fra sin campingvogn iagttager han den store hanulv, som han kalder Højben, til den endelig forsvinder ind i skoven igen. Oplevelsen har karakter af en transcendenserfaring, hvor mennesket bliver løftet ud over sig selv og kommer i kontakt med noget uforklarligt, næsten mytisk: "Da jeg kom til mig selv efter dette syn, kunne jeg mærke hvor stiv og forfrossen jeg var blevet af at sidde så stille. Hvor længe det havde været, vidste jeg ikke. Det jeg havde oplevet, var hinsides al tid og udmålingen af den".[38]

¶31 Fordi synet af ulven har været så intenst og uden for den sædvanlige orden, har Ulf svært ved at fortælle sin kone om mødet, selv om de ellers har et meget tillidsfuldt forhold. Han tør ikke sige de almindelige ord: "Jeg så en ulv", af frygt for at ødelægge mødets aura. Til gengæld får han lyst til at skrive en meddelelse til ulven i sneen. "Du får lov til at være i fred, Højben". Ideen bag dette løfte er, at det ikke vil efterlade nogle synlige spor i landskabet, men alligevel indskrive sig i ulvens krop. "[B]etydningen ville mærkes i den stærke krop når alting sneede til og der blev hvidt og jævnt på mosen. En ubeskreven mose".[39]

¶32 Den tegneproces, som der her er tale om, spejler den erindringsproces, som finder sted i Ulf. Ligesom skriften i sneen består den af spor, som pludselig bliver synlige, forsvinder igen og dog sætter aftryk i kroppen. Processen kulminerer i mødet med ulven, men startede allerede tidligere, da Ulf en dag gik op på loftet og fik øje på alle de gevirer og udstoppede dyr, som hans far og farfar havde slået ihjel. Det mørke loft forvandler sig til et skrækkens sted: "Gevirerne truede mig. Spidse næb og kløer ville rive mig. Alt det stærke og vilde i dem burde være dødt. Men nu var det en kvælende og skræmmende trussel som jeg ikke kunne afværge".[40]

¶33 Det mareridt om "dødens skov", som jeg-fortælleren her oplever, falder i tråd med den uvilkårlige erindring, som Benjamin kom ind på i forbindelse med sin læsning af Proust. Som ved et trylleslag dukker en sanseerfaring op, hvad enten den er sødmefuld som smagen af madeleinekagen eller forfærdelig som synet af et elggevir, og transporterer én tilbage til en ellers glemt fortid.

¶34 I Ulfs tilfælde er det dog ikke nok med kun den ene erfaring. Revnen, der pludselig er begyndt at åbne sig på loftet, bliver større og åbner for andre, endnu dybere lag. Fra denne dybde stiger ordene "hugst" og "frifindelse" op. I første omgang kan Ulf ikke tyde ordene, men med hjælp fra sin kone finder han endelig sporet tilbage til en slags arveskyld, som hans oldefar begik, da han uden tilladelse fældede nogle firehundredårige træer. Oldefaren blev tiltalt men frikendt, fordi han bestak en betjent. Da Ulf mange år senere fik dokumenterne vedrørende fældningen i arv, brændte han det hele. Men nu dukker erindringen og skammen altså op igen.

¶35 Det er dog først mødet med ulven, som for alvor ændrer Ulfs livssyn og hele hans eksistens. Ulven sætter nemlig så dybe spor i ham, at der ligesom sker en mytisk forvandling. Sådan som kvinden i *Væggen* er ved at blive et slags træ, bliver Ulf en ulv og oplever verden ud

fra dens perspektiv. Først løber han gennem sneen, og alt ser fredeligt ud: "Han løber. Sneskorpen er tynd og brister så let at den ikke sårer benene". Så lugter han tæven: "Den gode mættende tæveduft bliver stadig stærkere ligesom uroen i skridtet bliver det".[41] Men derefter hører han lydene af jægernes ødelæggende våben: "Nu ved han at tæven ikke længere er der at lede efter. Han har fået et strejf af hendes fært fra den retning hvorfra knaldene kunne høres".[42]

¶36 Den måde, som Ulf her forestiller sig hanulvens driftsmæssige interesse i hunulven på, minder om Glahns seksuelle drømmefantasier. Forskellen er dog, at det hos Ekman er dyret, som følger sine drifter, mens det hos Hamsun er mennesket, der drømmer om at kunne udleve sine animalske lyster. Og desuden på bekostning af Eva, som til sidst bliver dræbt i en ulykke. Eller var det mord? Mens det i *Pan* kun implicit kommer frem, at Glahn er medskyldig i Evas død, formuleres det i *Ulvespring* meget eksplicit, hvem som slår dyrene ihjel. Først hunulven og senere også hanulven. Kort efter at Ulf har været ulven, bliver han nemlig ringet op af jagtkammeraten Ronny, som stolt fortæller, at han har skudt en ulv. Det er den unge tæve, som Højben har længtes efter. Ulf kører hen til de andre og ser Ronny løfte ulvens bagben for at vise dyrets køn: "Så fornedret, tænkte jeg. Så blodigt og skammeligt fornedret af en idiot der bare skal føre sig frem".[43]

¶37 Ulfs vrede står i skarp kontrast til Glahns følelser, når han ser den dræbte Eva. Nok påstår Glahn, at synet af kvindens smadrede krop hensætter ham "i den voldsomste sindsbevægelse",[44] men han reflekterer ikke over sin medskyld i hendes død. Ulf derimod er ikke kun vred på jagtkammeraten, han sætter også spørgsmålstegn ved sin egen adfærd og begynder at gentænke sit liv som jæger på en mere grundig måde.

¶38 For at gøre det søger han først hen til sine gamle jagtdagbøger, som han har skrevet, siden han var dreng. Notaterne vidner om en dedikeret jæger, der dog kun er interesseret i fakta: "[V]ejrberetninger og opregninger af nedlagt vildt, snelagets tykkelse, vindretning".[45] Også andre jagtrelaterede bøger, som han bladrer i, skuffer ham. Ivan Turgenjevs *En jægers dagbog* (1852), Rudyard Kiplings *Junglebogen* (1894), Herman Melvilles *Moby Dick* (1851), Jack Londons *Skriget fra vildmarken* (1903) og jagtskildringerne af den svenske jæger og forfatter Gustaf Schröder giver ham hverken samme fornøjelse som før eller en videregående indsigt i sin egen situation: "Jeg længtes efter skovens dyb og de klare søer. Men den schröderske sorgløshed i strabadserne og skydningen tiltalte mig ikke længere".[46] Andre bøger forvolder Ulf et endnu større ubehag. Brehms ulvebeskrivelse gider han slet ikke at læse: "Det er gammelt ulvehad, det her, tænkte jeg og smækkede bogen i".[47]

¶39 At Ulf smækker bogen i, kan læses som tegn på, at han prøver at holde menneskets indre natur nede. Men det lykkes ikke. Ligesom skoven slår rødder i *Væggens* jeg-fortæller, vokser også skoven i Ulfs indre. Men den skov, som her vokser, er dødens skov, eller mere korrekt: erindringen af dødens skov: "Dødens skov. Den voksede inde i mig. Som ord, som begreb".[48] Resultatet af denne form for vækst er, at Ulf efterhånden forstår, at det dybest set ikke er de dræbte dyr, som volder ham så voldsomt ubehag, men at det snarere er hans tidligere arbejde som forstkandidat, der piner ham. Igen prøver han at dele sine tanker med sin kone, men det er svært: "Hvordan skulle jeg kunne fortælle hende om min pine. At jeg et helt arbejdsliv havde været med til at skabe denne dødens skov. For en industriplantet granskov er ikke andet. Den har ingen sammenhæng under jorden".[49]

¶40 Problemet med at tale om, hvordan han har det, skyldes Ulfs indsigt i sammenhængen mellem fremskridtstro og ødelæggelsen af naturen. "Vi drænede, vi kultiverede. Jorden kunne ikke længere bære vand som før. Vi fragmenterede med bilfaste skovveje, og vi ydede statsstøtte til disse vejbyggerier. Vi sprøjtede gift på løvbærende rodskud. Vi foretog udhugninger der var kilometerbrede og lige så lange".[50]

¶41 Troen på at fremskridt i teknologi og medicin vil hjælpe til at beskytte mennesket "mod selve naturens grusomhed, smerte og forbandelse",[51] viser sig at være en illusion med forfærdelige konsekvenser. En indsigt, som Horkheimer og Adorno formulerede allerede for mange år siden: "Oplysning i videste betydning: fremadskridende tænkning har fra tidernes morgen stræbt efter at tage frygten bort fra menneskene og at indsætte dem som herrer. Men den totalt oplyste jord stråler i den triumferende katastrofes tegn".[52]

Et glimt af håb

¶42 INDSIGTEN I OPLYSNINGENS DIALEKTIK FREMBRINGER ET glimt af håb om, at en fredelig sameksistens mellem menneske og menneske på den ene side og mellem menneske og ikke-menneske på den anden side alligevel er mulig.

¶43 I slutningen af *Væggen* dukker der pludselig en mand op, der slår Bellas kalv og fortællerens trofaste hund Luchs ihjel. Jeg-fortælleren dræber manden og sørger over tabet af sine elskede dyr, men mister alligevel ikke sin kærlighed til dem, der stadig er der. Bella vil få en ny kalv, og kvinden lover at "vogte dem dag og nat".[53] Som hos Horkheimer og Adorno er der i *Væggen* tale om "en art melankolsk bevidsthed om forløsningens umulighed".[54] Den ultimative forsoning mellem menneske og natur er en drøm, der ikke kommer meget godt ud af. Men når man, metaforisk set, først er faret vild i

den mørke skov, dvs. når man har stået ansigt til ansigt med naturens betingelser, så kommer man ikke ud igen. Man bliver bevidst om, at man er en del af naturen, og at opgaven består i at passe på den, så godt man kan.

¶44 En lignende indsigt finder vi også i slutningen af *Ulvespring*. Også her er der sket et mord. Hanulven er blevet dræbt. Men den, som har slået den ihjel, er ikke den, som Ulf først mistænker, den naturblinde Ronny, men en anden, som står Ulf nær, og som har dræbt, fordi han ikke vidste bedre. Ulf udleverer ham derfor ikke til politiet, men forklarer i en samtale, som foregår i skovens mørke, hvorfor det aldrig må ske igen. Ligesom Ulf tidligere er blevet berørt af ulvens blik, er det altså nu hans blik, som berører et andet menneske: "Jeg gik hen imod ham, og så rejste han sig op. Da jeg rakte min højre hånd frem, gjorde han det også. Vi så hinanden ind i øjnene da vi gav hinanden håndslag".[55] Katastrofen kan ikke gøres ugjort. Men den kan og skal huskes og føre til et løfte om, at den ikke vil gentage sig. Det er vores eneste håb for en fremtid, hvor mennesker og andre arter kan sameksistere.

Noter

1. J.P. Jacobsen, "En Arabesk", i *Samlede Værker*, bd. 3, red. Morten Borup (København: Gyldendalske boghandel, 1924), 52–54.
2. Sophie Wennerscheid, "Pan/Faun/Satyr", i *Handbuch Idylle. Verfahren – Traditionen – Theorien*, red. Jan Gerstner, Jakob C. Heller & Christian Schmitt (Stuttgart/Weimar: Metzler 2022), 513–515.
3. Knut Hamsun, *Pan* (København: Gyldendal, 2021), 5.
4. Hamsun, *Pan*, 6.
5. Michel Foucault, "Of Other Spaces", *Diacritics* 16, nr. 1 (1986): 22–27.
6. Hamsun, *Pan*, 14.
7. Hamsun, *Pan*, 5.

8. Jf. f.eks. Henning Howlid Wærp, *"Hele livet en vandrer i naturen": Økokritiske læsninger i Knut Hamsuns forfatterskap* (Oslo: Orkana Akademisk, 2018) eller Josefine Klougart, *Alt dette kunne du få* (København: Gladiator, 2021), 141, hvor der refereres til *Pan* som en bog, hvis begyndelse man helst burde lære udenad.
9. Hamsun, *Pan*, 13.
10. Inger Bjørn Knudsen, Lotte Isager, Mette Lund Andersen & Ida Theilade, "Klosterheden Plantage – en skov af træer og heterotopier", *KulturStudier* nr. 2 (2022): 12–37.
11. Marlen Haushofer, *Væggen* (København: Gyldendal, 2021), 175.
12. Walter Benjamin, "Til billedet af Proust", i *Walter Benjamin, Fortælleren og andre essays* (København: Samlerens Bogklub, 1996), 70.
13. Benjamin, "Til billedet af Proust", 70.
14. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Oplysningens dialektik: filosofiske fragmenter* (København: Gyldendal, 1993), 35.
15. Horkheimer & Adorno, *Oplysningens dialektik*, 81.
16. Horkheimer & Adorno, *Oplysningens dialektik*, 336.
17. Horkheimer & Adorno, *Oplysningens dialektik*, 79–80.
18. Bastian Ljung Franch, "Det naturhistoriske blik – om Adornos økofilosofi", *Res Cogitans* 15, 1 (2021): 4.
19. Martin Hauberg-Lund Laugesen & Peter Clement Lundmed, "Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof", *Tidsskriftet Paradoks*, 11. august 2022, ¶10–11.
20. Marlen Haushofer, *Væggen* (Gyldendal, 2021), 18.
21. Haushofer, *Væggen*, 8.
22. Hamsun, *Pan*, 5.
23. Haushofer, *Væggen*, 5.
24. Haushofer, *Væggen*, 260.
25. Haushofer, *Væggen*, 19.
26. Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Non-Human People* (London/New York: Verso, 2017), 163.
27. Haushofer, *Væggen*, 26.
28. Haushofer, *Væggen*, 117.
29. Haushofer, *Væggen*, 222.
30. Haushofer, *Væggen*, 146.
31. Haushofer, *Væggen*, 209.
32. Haushofer, *Væggen*, 172.
33. Haushofer, *Væggen*, 77.
34. Haushofer, *Væggen*, 210.
35. Haushofer, *Væggen*, 265.
36. Kerstin Ekman, *Ulvespring* (København: Gyldendal, 2022), 5–6.
37. Ekman, *Ulvespring*, 9.
38. Ekman, *Ulvespring*, 14.

39. Ekman, *Ulvesprung*, 16.
40. Ekman, *Ulvesprung*, 107–108.
41. Ekman, *Ulvesprung*, 20–21.
42. Ekman, *Ulvesprung*, 29.
43. Ekman, *Ulvesprung*, 32.
44. Hamsun, *Pan*, 123.
45. Ekman, *Ulvesprung*, 42.
46. Ekman, *Ulvesprung*, 131.
47. Ekman, *Ulvesprung*, 47.
48. Ekman, *Ulvesprung*, 151.
49. Ekman, *Ulvesprung*, 170.
50. Ekman, *Ulvesprung*, 170–171.
51. Ekman, *Ulvesprung*, 170.
52. Horkheimer & Adorno, *Oplysningens dialektik*, 35.
53. Haushofer, *Væggen*, 261.
54. Franch, "Det naturhistoriske blik – om Adornos økofilosofi", 3.
55. Ekman, *Ulvesprung*, 203.

Bør vi insistere på det særegne menneske? En dekolonial intervention

Rithma Kreie
Engelbreth Larsen
18. april 2024

For første gang i IPCC's historie nævnes ordet "kolonialisme" i et resumé af deres rapport fra februar 2022. 34 år efter dannelsen af FN's klimapanel er man således blevet enige om, at ordet kolonialisme skal figurere ikke blot på de flere tusinde sider lange rapporter, men også i det mere vidt distribuerede resumé af rapporten, hvormed klimaforandringernes ulige implikationer for forskellige folkegrupper verden over understreges. Samme rapport understreger igen og igen, at det er afgørende at inkludere indfødte og lokale folkegruppers vidensformer i mødet med klima- og naturkriserne. I den fulde rapport fra februar 2022 nævnes "Indigenous knowledge" intet mindre end 511 gange.[1]

¶2 Men en sådan inklusion kræver en *dekolonisering* af også den "epistemiske kolonialitet", som affejer visse vidensformer til fordel for de hegemoniske og vestlige.[2] Som jeg vil vise nedenfor, er det ikke sjældent, at indfødte folks vidensformer er blevet undermineret eller slet og ret undertrykt med henvisning til, at der ikke skelnes klart mellem menneske og natur. Denne såkaldt flade(re) ontologi findes også i en vis form i posthumanismen, hvor den ligeledes møder kritik. Kate Soper skriver:

¶3 > The irony of any posthumanist invitation to collapse these distinctions is that if we were wholly able to do so, we would no longer recognize the force of the moral issues we are being called upon to address. We would have conceptually undermined the conditions for any form of moral, political or scientific critique.[3]

¶4 Andreas Malm tilføjer i en mere polemisk tone: "[I]t slams its head right into the ABC of climate science".[4] Men dermed affejer såvel Soper som Malm – uforvarende – også oprindelige folkegruppers ontologier. Selvom det absolut ikke er uproblematisk at overføre kategorier og koncepter fra posthumanismen, er det nemlig også et karakteristikum for indfødte folkegruppers vidensformer, at de ofte er rodfæstet i en non-dualistisk ontologi, hvorved natur og miljø ikke distingveres fra mennesket.

¶5 Et kernestridspunkt finder vi i forlængelse heraf i spørgsmålet om distribueret agens. At tilkende agens til andre end mennesker alene har ifølge den australske filosof Clive Hamilton "the perverse effect of denying our responsibility for the damage we have caused".[5] Denne kritik er afgørende at holde sig for øje, fordi det rammer ind i den problematik, jeg skitserer. Med en så bastant afvisning af nonhuman agens risikerer vi i bedste fald at affeje indfødte folkegruppers verdensforståelse – og i værste fald at videreføre en "intellektuel kolonialisme",[6] der nægter oprindelige folk epistemisk agens.

¶6 Men fordi vi vedbliver at genfinde kerneelementer af denne kritik hos en række toneangivende filosoffer,[7] er der et behov for en dekolonial intervention i klimafilosofien. Med Heather Davis og Zoe Todd lyder det: "Undoing the coloniality of the official Anthropocene storyline requires us to look at the climate and ecological crisis from a decolonial perspective".[8] Det er dog vigtigt at bemærke, at argumenterne, der fremstilles her, åbenlyst ikke kan tages til indtægt at være "det dekoloniale perspektiv" som sådan. Det er der med rette mange forskellige bud på – dette er blot ét af dem.

¶7 I artiklen undersøges det, hvordan indfødte folkegruppers vidensformer kan indeholde en række posthumanistiske antagelser, og hvordan kritikken af posthumanismen derfor også kan implicere en benægtelse af oprindelige folks epistemiske agens. Det viser jeg

først med nedslag i den epistemiske uretfærdighed, der kendetegner den koloniale historie, og dernæst med en kort udfoldelse af, hvorfor ontologien spiller en central rolle for det, jeg her kalder "en dekolonial intervention" i klimafilosofien.

¶8 Med den ontologiske vending[9] sættes spørgsmålstegn ved Sopers bastante cementering af den menneskelige exceptionalisme, og med idéhistorien problematiseres den analytiske anvendelighed af kategorien antropomorfisme. Slutteligt vil jeg redegøre for, hvorfor et dekolonialt perspektiv fordrer, at vi giver helt køb på "det særegne menneske".

Epistemisk uretfærdighed

¶9 IFØLGE HEGEL VAR INDFØDTE FOLKEGRUPPER "UNDERLEGNE" I alle henseender, både hvad angik kultur, intellekt og fysisk statur. De var degenererede og fysisk såvel som spirituelt "impotente", og deres kultur var for så vidt knap nok eksisterende – den var mestendels blot en "natur" (kulturløs, forstås).[10] Som "uoplyste børn" levede de fra dag til dag, ganske "urørt af højere tanker og aspirationer".[11] Mere dyr end mennesker og forfalds til en "overtroisk" tilbedelse af naturens elementer.[12]

¶10 Dette tankesæt, om end af særligt grel karakter hos den besungne Hegel, genfinder vi hos mange andre igennem de sidste århundreder. Som Linda Tuhiwai Smith pointerer, var det en gennemgående opfattelse af såkaldt "primitive folk", at de ikke besad intellekt eller fornuft.[13] Spørgsmålet om deres menneske-status var kontinuerligt til forhandling, og ikke sjældent legitimeredes det blandt andet ved en henvisning til det, man betragtede som en udbredt "tilbedelse" af naturen. Ligesom Hegel mere end antyder, var de historieløse, og de vedblev at være under en fejlagtig *illusion* om slægtskab med en animeret natur.

¶11 Her har vi at gøre med et eksempel på epistemisk uretfærdighed. Ekspert i indfødte folks rettigheder Rebecca Tsotsie definerer epistemisk uretfærdighed således:

¶12 > The exclusion/marginalization from having a say in the interpretation of your own culture and history as well as the degrading of your epistemology and knowledge as more "primitive", "faith-based" etc. In a nutshell: Injustices relating to the categories of knowledge and experience.[14]

¶13 Der er ingen autoritativ definition, men begrebet angiver en analytisk orientering mod distributionen af agens, viden, inklusion og legitimitet. Det beskriver en mere usynlig form for nedvurdering og udviskning, der skaber og forstærker hierarkier. Her er der et særligt blik på hvem og hvad, der *ikke* er til stede. Begrebet er særligt relevant for forskning i såvel videnskabshistorie som kolonialisme, fordi begge angiver processer, der er dybt forviklet i en lang historie om forhandlinger om in- og eksklusioner af individer og hele grupper inden for statussen som "legitim(e) vidensindehaver(e)".

¶14 Først i 1980'erne begynder man mere systematisk og eksplicit at anerkende, at indfødte folkegrupper besidder en værdifuld viden, uagtet at den ikke kan indfanges med de videnskabelige kriterier alene. Her ser vi i en udviklingsantropologisk kontekst, at begreberne "Indigenous knowledge" og "traditional ecological knowledge" begynder at dukke op. Fra 00'erne og frem stiger begrebernes optræden væsentligt, hvorved vi måske kan tale om ansatser til en større epistemisk retfærdighed.[15]

¶15 Det er tillige en vidensform, der ofte kobles på spørgsmål om naturforvaltning og klimatilpasning. I en nyere UNESCO-udgivelse om forbindelser mellem indfødte folks viden og klimaforandringerne påpeges, at når forskellige vidensformer bringes sammen, er udfordringerne "not only competing truth claims about reality, but

the fact that, unlike natural sciences, indigenous epistemologies do not try to separate environmental knowledge from political, moral and social considerations".[16] Dermed ser vi, at det normative og det epistemologiske niveau ikke adskilles. Det ontologiske niveau berører vi i næste sektion.

Det ontologiske spørgsmål

¶16 DET ONTOLOGISKE SPØRGSMÅL ER BLEVET SÆRDELES VIGTIGT I klima- og naturfilosofiske kredse, fordi naturkriserne også på mange måder angår forholdet mellem mennesker og natur. Argumentet for at bringe ontologi ind i billedet kommer fra en analyse af, at miljøkonflikter ofte også er ontologiske konflikter – "conflicts over contrasting ways of existing and making worlds".[17] Dermed ramler vi ind i de kritikker, der rejses af blandt andre Soper, Andreas Malm og Alf Hornborg, der angår netop menneskets *ontologiske* særegenhed.

¶17 Mario Blaser har udarbejdet en væsentlig definition af ontologi, som ligger til grund for resten af artiklen. Definitionen har den fordel, at der ikke skelnes skarpt mellem det normative og det ontologiske – og at begge dimensioner (også) kan anskues som historiske størrelser. I Arturo Escobars udlægning lyder den tre-delte definition således:

¶18 > On the first level, ontology refers to the assumptions that each social group makes about the kinds of beings that exist in the world and the conditions under which they exist – a sort of inventory of beings and their relationships. The second layer refers to the ways that these premises give rise to particular socionatural configurations; the ways in which they are realized, so to speak, in their worlds. In other words, ontologies do not precede our everyday practices; our worlds are enacted through concrete practices. Finally, ontologies often manifest themselves as narra-

tives, which provide us with clues for understanding the assumptions that underlie them.[18]

¶19 Ontologier forstås her som en processuel størrelse, der opstår i vekselvirkning mellem verdensskabende praksisser og antagelser om virkelighedens konstitution og værens distribution. Dermed spændes ontologien ud imellem historicitet og materialitet på én og samme tid. Hvor stiller det mennesket?

¶20 I den vidt citerede artikel "The Humanism in Posthumanism" argumenterer Soper for, at posthumanismen overser menneskets vigtige ansvar for det forestående økologiske kollaps ved fejlagtigt at fokusere på forbindelser, agens og slægtskab til det mere-end-menneskelige "rather than highlighting critical differences".[19]

¶21 Soper erklærer, at hendes "øko-politiske" argument er rodfæstet i en menneskelig exceptionalisme, der nødvendigvis må antage, at kun mennesket besidder "the capacities of reason, language use, imagination and so forth".[20] Således stiller hun an til at tage livtag med den posthumanistiske strømning inden for økologisk tænkning – og dermed, som jeg argumenterer for her, også mange indfødte folkegruppers vidensformer.

¶22 Der er store forskelle mellem posthumanister, men der er udbredt enighed om den overbevisning, at de ontologiske forskelle mellem mennesker og dyr anskues som gradsforskelle. De ønsker endvidere at destabilisere disse distinktioner og dikotomier og i stedet lægge vægt på overlap, porøsitet og hybriditet.[21]

¶23 Men selvom Soper, i lighed med posthumanisterne, accepterer kritikken af en "epistemologically self-transparent all-knowing, all-seeing agent of history",[22] insisterer hun stadig på væsentlige arts*for-skelle*, dog ikke nødvendigvis *-hierarkier*. Forskellen mellem "os selv" og "alle andre dyr" er "afgrundsdyb", skriver hun.[23]

¶24 Hun kritiserer blandt andre Timothy Morton for at tillægge dyr en række egenskaber, som hun opfatter som menneskelige, herunder sprog, fantasi, fornuft og humor, og Haraway kritiseres for ikke at ville privilegere menneskets intellektuelle egenskaber som *forudsætning* for at kunne behandle dyr moralsk.[24]

¶25 Sopers hovedærinde er imidlertid at pege på, at posthumanismen faktisk (ofte) formår at styre uden om visse absurde konsekvenser af sin egen position, alene fordi den fortsat besidder "an implicit commitment to human exceptionalism".[25] Sådan vil det for så vidt altid være, idet "ontological claims" produceres eksklusivt "by and for human beings, and no other animal, a fortiori, no tree or stone, will ever question its own status as a being".[26] Men dermed insisteres også fortsat på en menneskelig exceptionalisme, om end i minimal forstand måske, som (endnu engang) kan affeje andre ontologier, som vi vil se nedenfor.

Tankens dekolonisering

¶26 DEN ONTOLOGISKE VENDING INSISTERER PÅ, AT VI SKIFTER fokus fra det epistemologiske til det ontologiske niveau.[27] Udgivelsen af *Thinking Through Things* i 2007 af Henare, Holbraad og Wastell markerer den første gang, hvor vendingen som en samlet strømning ekspliciteres med følgende ord i introduktionen: "If we are to take others seriously, instead of reducing their articulations to mere 'cultural perspectives' or 'beliefs' (i.e. 'worldviews'), we can conceive them as enunciations of different 'worlds' or 'natures'".[28] Antropologien skal ikke studere verdenssyn, men *distinkte verdener* slet og ret.

¶27 Man kunne spørge, hvorfor det er så væsentligt at benævne denne tilgang med et ord som ontologi, "with its heavy freight of philosophical baggage"? Holbraad og Pedersen skriver i *The Ontological*

Turn, at man med det netop ønsker direkte at modarbejde den traditionelle metafysiks "transcendental truth-goal".[29] Med andre ord ønsker de at udfordre fagfilosofiens monopol (epistemiske eneret, om man vil) på de ontologiske spørgsmål.

¶28 Udgangspunktet for den ontologiske vending finder vi i præmissen om, at der eksisterer flere forskellige ontologier. I 1990'erne argumenterede både Philippe Descola og Bruno Latour for, at kulturer nemt kan affærdiges som blotte fejl, hvis de opfattes som "mere eller mindre korrekte repræsentationer af en uniform natur".[30]

¶29 Derved underlægger vi "andres" virkelighed "vores egen", og hierarkiseringen er uundgåelig; (natur)videnskaben bliver som ofte den ultimative dommer. Det er samme problematik, der ligger bag Eduardo Viveiros de Castros berygtede udtalelse om, at den ontologiske vending ønsker *en permanent dekolonisering af tanken*.[31]

¶30 Koloniseringen af Amerika bød ifølge Charbonnier, Salmon og Skafish på en "dobbelt ontologisk skandale":

> ¶31 That many indigenous Americans ascribed, again, personhood to living beings, things, and even events while at the same time not extending humanity outside the borders of their own groups represented a total refusal of the idea of the universality of the human condition that deeply impregnated Western culture.[32]

¶32 Her finder vi også kimene til en senere stor optagethed af de fænomener, man kom til at benævne totemisme, fetishisme og animisme[33] – og fællesnævneren antropomorfisme. Med begreber som disse bliver det muligt at "neutralisere" den ontologiske dimension[34] af indfødte folks vidensformer.

¶33 Tankens dekolonisering kræver altså en erkendelse af, at såvel metafysik som spekulativ tænkning bredt set også finder sted uden for fagfilosofien. Dette indebærer ifølge Viveiros de Castro en større

indsats for at skabe betingelser for "den andens ontologiske selvdetermination".[35] Første skridt kunne være at gøre op med en monopolisering af såvel ontologi som natur – hvorved visse folkegrupper kun tildeles "kultur", men ikke definitionsret over egen ontologi.[36]

¶34 Som antropologen Descola demonstrerer i sit store værk *Beyond Nature and Culture*, er der mange indfødte folks kosmologier verden over, der beviseligt ikke skelner klart mellem mennesker og dyre- eller sågar plantearter.[37] Her menes, at der ontologisk enten ikke er en kategori for det "rent menneskelige", eller at den baserer sig på kriterier, der ikke stemmer overens med dem, vi typisk genkender fra fagfilosofien som menneskelig exceptionalisme.

¶35 Der er også ontologiske forpligtelser på spil verden over hos de indfødte folk, der har advokeret for at tildele ikke-menneskelige entiteter og værender som bjerge, floder og skove rettigheder som juridiske personer. Pointen her er, at vi absolut ikke genfinder den velkendte dualisme mellem mennesker og natur alle steder – hos mange mennesker er miljøet ikke at forstå som en "ontological niche defined by the absence of human beings".[38]

¶36 Vi har ikke alene en forståelse af indfødte folks ontologi som non-dualistisk fra de antropologiske og etnografiske beskrivelser. Et stigende antal indfødte forfattere og forskere markerer sig også med eksplicitte tilkendegivelser til non-dualisme og flad(ere) ontologi – et par relevante navne her kunne være Zoe Todd, Kyle Whyte, Vanessa Watts, Kim TallBear, Ailston Krenak, Davi Kopenawa og Robin Wall Kimmerer, der også alle har beskæftiget sig med klimafilosofiske spørgsmål. De og mange andre indfødte forskere har længe forsøgt at dekolonisere teori og praksis for aktivt at inkludere tænkning uden for den europæiske universalisme – og dette indebærer også non-antropocentriske traditioner.

¶37 Men åbner vi dermed en bagdør for antropomorfismen?

En historisering af det antropomorfe

¶38 AF KRITIKERE FREMHÆVES DET NEMLIG OGSÅ, AT DET KLINGER af slet skjult antropomorfisme, når posthumanister tildeler det ikke-menneskelige agens. Førnævnte Clive Hamilton anklager posthumanister og nymaterialister for at være "skabs-antropomorfister", når de "falskt" tiltror et materielt objekt kapabilitet til at "producere, kræve, slavegøre og diktere" og dermed også tilskriver det intention. I en lignende passage peger Malm snusfornuftigt på, at hverken floder eller bjerge vel sådan set er indehavere af *hjerner*.[39]

¶39 Hamilton kalder det "tilsløret antropocentrisme": "The ascription of intention, and therefore choice, to dead objects or non-human animals that lack the capacity, physical and intellectual, to make and execute plans to change humans is in fact a program of *anthropomorphism* and therefore anthropocentrism by stealth [...]".[40]

¶40 Her berører vi kernen af en dybereliggende og udbredt forveksling af antropomorfisme og antropocentrisme, der trækker historiske tråde tilbage til de evolutionistiske forsøg på at lægge afstand til oprindelige folkegruppers naturkosmologier. Der er imidlertid gået noget tabt i den historiske oversættelse, for ifølge videnskabshistoriker Lorraine Daston var den oprindelige skarpe afstandstagen til antropomorfismen netop *motiveret af* en kristen antropocentrisme – hvis disse anskuelser var inkompatible med de kristne dogmer om menneskelig exceptionalisme og dualismen mellem ånd og materie, måtte de forkastes.[41]

¶41 Daston viser, at flere af hovedrollerne i vores forståelse af den videnskabelige revolution afviste tidligere opfattelser af en animeret natur, hvori nonhumane entiteter blev tillagt sjælelignende egenska-

ber, agens og vitalitet. Denne antropomorfisme var i strid med den kristne verdensforsagelse, hvor naturen ansås som falden, og det derfor var magtpåliggende at orientere sig mod den himmelske sfære i længsel efter at blive fri fra de "jordlige lænker".[42]

¶42 Andre filosoffer, herunder Leibniz og Cudworth, var i stedet tilhængere af en i hvert fald delvist besjælet natur. Alle var dog optagede af, at naturens sjæl (hel eller delvis) var såvel menneskets rationelle sjæl som Guds almagt underlegen, for ifølge Leibniz kunne en antropomorfiseret natur lede til en genkomst af "heathen polytheism".[43]

¶43 Med reference til historikeren Joyce Chaplin beskriver forfatteren Amitav Ghosh denne "metafysiske konflikt" om distributionen af agens mellem kolonisatorer og indfødte således: "The aim of eradicating 'the belief that spirit existed in all matter' thus came to be seen as 'a final stage of English conquest – over nature, and over those who had improper views of nature'".[44]

¶44 Går vi et par århundreder frem, finder vi stadig denne totale affejning. Det blev "et adelsmærke" til indikation af den europæiske overlegenhed, skriver Ben Ehrenreich, over de primitive. Ikke sjældent blev troen på "the vitality of natural and celestial objects [identified] as a defining characteristic of 'savagery'".[45] Ved udgangen af det 19. århundrede var dette etableret i vestlig tænkning, selvfølgeliggjort og naturaliseret.

¶45 Der er altså lange historiske tråde, der føder ind i samtidens diskussioner om gyldighed, dualismer og ontologiske hierarkier. Men hvad betyder dette historiske baggrundstæppe for spørgsmålet om antropomorfisme i dag? Det kunne tyde på, at vi bør være mere varsomme med at forbeholde mennesket for mange karakteristika.

¶46 Hvad er *exceptionelt* menneskelige karakteristika? Det har mange filosoffer, videnskabsfolk og intellektuelle gennem tiden brugt

megen energi på at diskutere. Men min påstand er, at også det menneskelige er en historisk kontingent kategori. Det er i grunden den præmis, som posthumanismen er funderet på. Det er ligeledes en analyse af, at der er historiske forbindelseslinjer mellem naturens andetgørelse og dehumaniseringen af indfødte folkegrupper. Derfor kan en blot og bar afvisning af ikke-menneskelig agens også udgøre en fortsættelse af den epistemiske vold, som oprindelige folkegrupper er blevet udsat for gennem flere århundreder. Selvom kritikere som Malm og Soper tilkendegiver, at agens potentielt kan tilkendes andre levende organismer, er det ikke tilstrækkeligt til at imødegå den dekolonisering, der her faktisk efterspørger, at filosoffen viger tilbage for *overhovedet* at definere det særegent menneskelige.

¶47 Men skiftet fra humanismen til posthumanismen drejer sig grundlæggende om at bringe de mere-end-menneskelige dele af verden langt mere i centrum af vores tænkning og praksis. Det er denne afvisning af at separere "menneske-hed" som exceptionel kategori fra det levende miljø, som det er situeret i, der kendetegner såvel posthumanister som mange indfødte folkegruppers ontologi.

¶48 Antropomorfismen mister således det meste af sin analytiske værdi i dette dekoloniale perspektiv. Det er bundet op på en problematisk kolonialhistorie, men samtidig forudsætter det også – for at give nogen mening – at der er enighed om, hvad der er distinkt menneskeligt. Også dét hersker der stor tvivl om.[46]

Inklusion eller appropriering?

¶49 NÅR JEG PÅPEGER FÆLLESTRÆK MELLEM POSTHUMANISTISK ontologi og visse indfødte folks ontologier, er intentionen ikke at opfordre til hverken romantisering eller appropriering. Hamilton har også kritiseret denne "vending mod oprindelige folks kulturer" som en "fetishistisk tendens", der til tider går så langt, at indfødte

folk nu tilkendes magt til at redde os alle fra den planetære katastrofe. I hans optik er der ingen grund til at afvise "the historical truth of modernity and go looking among pre-modern ontologies for an alternative".[47]

¶50 Hamilton mener endog selv at være i stand til at tale på vegne af indfødte folkegrupper og bemærker – uden reference – at "most Indigenous peoples understand that old worlds cannot be preserved" og advarer om, at "new ontological divisions of the avant-garde anthropologists are not worlds that Indigenous people themselves feel obliged to occupy".[48] Det er der givetvis nok en del, der ikke gør. Men som jeg har demonstreret ovenfor, er der også mange, der faktisk tilkendegiver eksplicit at besidde eller advokere for non-dualistisk ontologi.

¶51 Betyder det, at alle eller blot mange oprindelige folk hver dag lever *med og i* en anden ontologisk formation end den, som mange vil genkende som dualistisk? Som Arturo Escobar skriver, er der ganske meget i "indigenous worlds", der ikke harmonerer med en distinktion mellem mennesker og ikke-mennesker. Men samtidig er der også mange eksempler på, at selvsamme distinktion faktisk gør sig gældende i praksis. Det drejer sig derfor først og fremmest om at forstå *verdener*, der i en vis forstand ikke opererer med nogen distinktion mellem natur og menneske – men som i en anden forstand alligevel *påvirkes* af distinktionen og nogle gange ignorerer eller afviser den, men som også andre gange bruger den *strategisk*.[49]

¶52 Indfødte folkegrupper er internt lige så forskellige som alle os andre – og deres vidensformer lige så dynamiske, til tider modsætningsfyldte og historisk indlejrede. Akkurat som alle andre vidensformer. Men det betyder ikke, at vi dermed kan affeje de mange eksempler på, at oprindelige folk selv udtrykker at tilgå verden med en non-dualistisk ontologi.

¶53 Jeg er klar over, at mange kritikeres bevæggrund for at insistere på en form for antropocentrisme kan findes i ønsket om at kunne placere ansvaret for natur- og klimakrisen utvetydigt hos mennesker. Men ligesom økomarxisten ikke finder det problematisk at placere ansvaret hos en økonomisk magtelite uden at tilkende denne en ontologisk særstatus, er det (også) en stråmand at påstå, at en flad ontologi indebærer en ansvarsfralæggelse.

¶54 *Prisen for at tilkende materielle og mere-end-menneskelige væren-der agens behøver med andre ord ikke at være en benægtelse af vores egen.*

¶55 Uenigheden mellem posthumanister og økomarxister finder vi nærmere på spørgsmålet om, hvordan relationen mellem mennesker og natur skal defineres for, at vi (strategisk)[50] bedst kan dirigere så megen teori og praktisk handling i retning af kampen mod klima- og naturkatastroferne. Her er det hverken etisk eller strategisk mest fordelagtigt at forudsætte en menneskelig exceptionalisme – hvis vi ønsker brede perspektiver, der kan favne og inkorporere også det dekoloniale sigte.

¶56 Ifølge Stefania Barca er det netop det dekoloniale perspektiv, vi risikerer at miste af syne med en for stringent fiksering på at rammesætte menneske-natur-forholdet i rent (anti)kapitalistiske termer. Med en startdato for den antropocæne/kapitalocæne epoke ved indgangen til den industrielle revolution risikerer man at usynliggøre den proces, der gik forud for, og som etablerede udgangsbetingelserne for, kapitalistisk "modernitet", navnlig slaveriet, plantage-økonomierne og såvel folkemordene på indfødte folkegrupper som den mere usynlige epistemiske vold, der lå bag karakteristikker af deres ontologier som "uciviliserede og underlegne".[51]

Epistemisk retfærdighed

¶57 FOR SOPER HANDLER DET OM AT UNDERSTREGE "NOT SO MUCH our kinship with other species but our species-specific rapaciousness and endless creation of waste".[52] Men filosofihistorien bugner med eksempler på filosoffer, der har været optagede af at definere det særegent menneskelige, om det så er negativt eller positivt. Måske bør vi lægge dette spørgsmål på hylden for en stund – for til gengæld bedre at kunne få øje på hvilke perspektiver og aktører, som er blevet overset og usynliggjort.

¶58 Så når Soper skriver, at "there can be no ecological prescription that does not presuppose a demarcation between humanity and nature",[53] ville det her fremstillede perspektiv indikere, at det dekoloniale perspektiv tværtom faktisk nødvendiggør, at der kan være en sådan "økologisk præskription". Selvom Soper altså synes at operere med en noget minimalistisk definition af den menneskelige exceptionalisme, er pointen med den dekoloniale intervention her at angive problematikken i overhovedet at insistere på en generaliserbar forskel – for at insistere på en hvilken som helst demarkation fratager på sin vis netop "den andens ontologiske selv-determination".[54]

¶59 Vi finder et eksempel på et sådant perspektiv i artiklen "Indigenous Place-Thought", hvor Vanessa Watts sammenligner distinktionen mellem epistemologi og ontologi på den ene side med "an Indigenous conception of Place-Thought" på den anden side.[55]

¶60 Når ontologi og epistemologi adskilles, separeres verdens "konstituenter" fra den måde, hvorpå verden forstås. Det er problematisk, fordi vi dermed delegitimerer afgørende dimensioner af visse indfødte folks tænkning. Distinktionen mellem epistemologi og ontologi fjerner "the *how* and *why* out of the *what*. The *what* is left empty, readied for inscription".[56] Selvom mange fagfilosoffer også finder, at det epistemologiske og det ontologiske på sin vis hænger

sammen, er pointen her mere radikal – nemlig at måden, hvorpå vi opnår viden, også giver form til væren som sådan. Derfor kan der heller ikke være en adskillelse mellem "ontologisk" og "normativ" antropocentrisme, da de på sin vis forudsætter hinanden.[57]

¶61 TIL SIDST ER DET VIGTIGT AT GØRE HOVEDÆRINDET KLART, FOR det er ikke blot at udfordre herskende idéer om, hvad der gør mennesket særegent. Det er at introducere et dekolonialt perspektiv, hvormed vi på *både* radikal og pragmatisk vis gøres opmærksom på det problematiske i overhovedet at vedblive at insistere på at diskutere spørgsmålet. *Radikalt*, fordi vi – uanset hvor minimal en distinktion vi forudsætter – risikerer at fortsætte en epistemisk uretfærdighed med lange tråde ind i en kolonialistisk optagethed af at reservere retten til at definere det menneskelige. *Pragmatisk*, fordi filosofihistoriens lange optagethed med det menneskeligt særegne har medvirket til en usynliggørelse af det ikke-menneskelige. Slet og ret: Mennesket har optaget os længe nok.

¶62 Til spørgsmålet om an-organisk agens – og Malms polemik om den hjerne-løse flod – skriver Watts: "A river may act (i.e. flow) but does it perceive or contemplate this? An Anishnaabe perspective would respond in the affirmative".[58]

¶63 Eller som Christopher Stone allerede pegede på i sin skelsættende artikel med titlen "Should Trees Have Standing?" fra 1972:

¶64 > The fact is, that each time there is a movement to confer rights onto some new "entity," the proposal is bound to sound odd or frightening or laughable. This is partly because until the rightless thing receives its rights, we cannot see it as anything but a *thing* for the use of "us" – those who are holding rights at the time.[59]

Noter

1. Her er det værd at bemærke, at den fulde rapport er på 3.068 sider. Der er tale om rapporten udarbejdet af Working Group II: "AR6 Climate Change 2022: Impacts, Adaption and Vulnerability".
2. Casper Andersen, "Decolonizing the Mind", *ECHOES: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities* (2018), https://keywordsechoes.com/decolonizing-the-mind.
3. Kate Soper, "The Humanism in Posthumanism", *Comparative Critical Studies* 9, nr. 3 (2012): 375.
4. Andreas Malm, *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World* (London: Verso Books, 2018), 111.
5. Clive Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene* (Polity Press, 2017), 98.
6. Tim Ingold, *Anthropology – Why It Matters* (Polity Press, 2018), 118.
7. Herunder Kate Soper, Andreas Malm, Alf Hornborg og ovennævnte Clive Hamilton. Se eksempelvis Alf Hornborg, "Artifacts have consequences, not agency: Toward a critical theory of global environmental history", *European Journal of Social Theory* 20, nr. 1 (2017): 95–110.
8. Heather Davis & Zoe Todd, "On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene", *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 16, nr. 4 (2017): 761–780.
9. Martin Holbraad & Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition* (Cambridge University Press, 2017).
10. G.W.F. Hegel, "Geographical Basis of World History", i *Race and the Enlightenment: A Reader*, red. Emmanuel Chukwudi Eze (Malden: Blackwell Publishers Ltd., 1997), 114–115.
11. Hegel, "Geographical Basis of World History", 116.
12. Hegel, "Geographical Basis of World History", 129.
13. Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies – Research and Indigenous Peoples* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 28.
14. Rebecca Tsotsie, "Indigenous peoples, anthropology, and the legacy of epistemic injustice", i *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, red. Ian James Kidd, José Medina & Gaile Pohlhaus, Jr. (London: Routledge, 2017), 359.
15. Rithma Kreie Engelbreth Larsen, "Indfødt, traditionel og lokal viden: Nye videnspolitiske horisonter", *Slagmark* 86 (2022): 117–141.
16. Carlos Mondrágon, "Forest, Reef, and Sea-Level Rise in North Vanuatu: Seasonal Environmental Practices and Climate Fluctuations in Island Melanesia", i *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*, red. Douglas Nakashima, Igore Krupnik & Jennifer T. Rubis (UNESCO Publishing), 25.

17. Arturo Escobar, *Pluriversal Politics. The Real and the Possible* (Durham and London: Duke University Press, 2020), 25.
18. Escobar, *Pluriversal Politics*, 24–25.
19. Kate Soper, "The Humanism in Posthumanism", 366.
20. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 367.
21. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 368.
22. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 369.
23. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 372.
24. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 373.
25. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 374.
26. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 376.
27. Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell (red.), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically* (New York: Routledge, 2007), 8.
28. Henare et al., *Thinking Through Things*, 10.
29. Holbraad & Pedersen, *The Ontological Turn*, 286–87.
30. Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish, "Introduction", i *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, red. Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish (London: Rowman & Littlefield, 2017), 4–5.
31. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (Univocal Publishing, 2014), 39–40.
32. Charbonnier, Salmon & Skafish, "Introduction", 9.
33. Charbonnier, Salmon & Skafish, "Introduction", 9–10.
34. Pierre Charbonnier, "Breaking the Modern Epistemic Circle: The Ontological Engagement of Critical Anthropology", i *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, red. Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish (London: Rowman & Littlefield, 2017), 167.
35. Eduardo Viveiros de Castro, "Metaphysics as Mythophysics: Or, Why I Have Always Been an Anthropologist", i *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, red. Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish (London: Rowman & Littlefield, 2017), 265.
36. Viveiros de Castro, "Metaphysics as Mythophysics", 271.
37. Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture* (The University of Chicago Press, 2014), 9.
38. Descola, *Beyond Nature and Culture*, 30–31.
39. Andreas Malm, *The Progress of This Storm*, 90.
40. Hamilton, *Defiant Earth*, 94–95.
41. Lorraine Daston, "How nature became the other: Anthropomorphism and anthropocentrism in early modern natural philosophy", i *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, red. Sabine Maasen, Everett Mendelsohn & Peter Weingart (Kluwer Academic Publishers, 1995), 37–56.
42. Park & Daston, *Wonders and the Order of Nature*, 297–298.
43. Park & Daston, *Wonders and the Order of Nature*, 298.

44. Amitav Ghosh, *The Nutmeg's Curse. Parables For a Planet in Crisis* (London: John Murray, 2021), 86. Reference til Joyce E. Chaplin, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500–1676* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).
45. Ben Ehrenreich, *Desert Notebooks. A Road Map For the End of Time* (Berkeley, California: Counterpoint, 2020), 76.
46. For et dybdegående studie i anvendelsen af kategorien antropomorfisme, se Eileen Crist, *Images of Animals. Anthropomorphism and Animal Mind* (Temple University Press, 1999). Konklusionen her er, at begrebet er stort set indholdstomt, og at frygten for at "begå antropomorfisme" ikke sjældent leder til en "mekanomorfisering" af naturen i stedet.
47. Hamilton, *Defiant Earth*, 106.
48. Hamilton, *Defiant Earth*, 105.
49. Escobar, *Pluriversal Politics*, xiii.
50. Rithma Kreie Engelbreth Larsen, "Et manifest for strategisk posthumanisme", i *En anden økologi*, red. Kristoffer Willert Balslev & Tobias Dias (under udgivelse).
51. Stefania Barca, *Forces of Reproduction: Notes For a Counter-Hegemonic Anthropocene* (Cambridge University Press, 2020), 20–21.
52. Soper, "The Humanism in Posthumanism", 376.
53. Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics, and the Non-Human* (Wiley-Blackwell, 1995), 160.
54. Viveiros de Castro, "Metaphysics as Mythophysics", 265.
55. Vanessa Watts, "Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!)", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2, nr. 1 (2013): 20–34.
56. Watts, "Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans", 24.
57. Se Kristoffer Balslev Willert, "Kommunocæn? Et kritisk blik på posthumanismen", *Tidsskriftet Paradoks*, 18. august 2022.
58. Watts, "Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans", 24.
59. Christopher D. Stone, "Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects", *Southern California Law Review* 45 (1972), 455.

Klimakrisen som en psykologisk usikkerhedskrise: En guide til hjælpekunst

Jacob Klitmøller,
Lise Isabella
Meistrup
21. august 2024

Søren kierkegaard skriver om hjælpekunsten: "for i Sandhed at kunne hjælpe en Anden, maa jeg forstaa mere end han – men dog vel først og fremmest forstaae det, han forstaar. Naar jeg ikke gjør det, saa hjælper min Mere-forstaaen ham slet ikke".[1]

¶2 I denne artikel argumenterer vi[2] for, at de, som forsøger at fremme andres klimahandling, ofte netop misforstår disse *Andre*, når de tolker deres tøven som modstand mod at løse klimakrisen. Vi argumenterer i stedet for, at tøven, når det kommer til klimahandling, kan forstås som et udtryk for den psykologiske krise, som klimakrisen har udløst – en krise over en til stadighed tabt kamp for stabilitet.

¶3 Vil man hjælpe folk med at klimahandle, må man hjælpe dem med at håndtere denne usikkerhed, ikke udslukke den, for modsat klimakrisen er den grundlæggende, "ontologiske" usikkerhed ikke et problem, der skal løses, men en præmis vi skal lære at leve med. Løsningsmodellerne for de to kriser – klimaets og den psykologiske – er således fundamentalt forskellige og, så længe vi ikke forstår disse forskelle, potentielt uforenelige.

Enten er du med os, eller også er du klimaskeptiker

¶4 ulrick beck spurgte retorisk: "why is there no storming of the Bastille because of the environmental destruction threatening mankind, why no Red October of ecology?",[3] og herved gengi-

ver han meget præcist den stemning af vantro, der ofte følger med, når emnet er klimahandling: Folk gør tilsyneladende uforståeligt lidt for at løse klimakrisen. Af denne vantro kan vi uddrage et normativt ideal om, at mennesker burde handle resolut (hurtigt, beslutsomt og uden tøven) for at mindske klimaforandringerne, og med dette ideal er døren åbnet for ikke bare at *beskrive* de ikke-så-klimavenliges handlinger, men at *dømme* dem som utilstrækkelige,[4] skamfulde[5] og uforståelige. Eksempelvis skriver Per Esben Stoknes:

¶5 > What bewilders me is why the intelligent minds of so many turn against climate – and not just among the most outspoken and die-hard deniers. How is that [*sic!*] so many citizens have heard the facts, yet still resist or ignore them by choosing to lend an ear to outspoken and angry denialists?[6]

¶6 Kognitive barrierer får ofte skylden for den utilstrækkelige handlekraft.[7] Set i det lys er de tøvende i princippet uden ansvar, men der er noget, som ikke stemmer, for kognitive barrierer er universelle og kan tilsyneladende ikke trænes væk,[8] så hvordan kan det være, at nogle så alligevel er mere klimaaktive end andre?

¶7 En anden populær forklaring på dette skisma er klimaskepsis, som det også fremgår af citatet ovenfor, altså en sidestilling imellem tøven angående klimahandling og mere eller mindre aktiv fornægtelse af klimakrisens konsekvenser og menneskers rolle heri.[9] Eksempelvis skriver Bruno Latour også, lidet imponeret, om de tøvende og de, som stiller spørgsmål:

¶8 > [U]ltimately, if someone tells you your house is on fire, whatever your indolence, your psychology, or your ancestry, you are going to rush outdoors, and the last thing you'll be inclined to do as you dash down the stairs is to stop on the landing to quibble about whether the firefigthers

> who are setting up their big ladder are really firefighters and if they are 90 percent or 95 percent likely to get you out safely.[10]

¶9 Hermed er grunden lagt for et opdelt os og dem: os, der har forstået problemet, og hvad det kræver, og dem, som ikke har. De sidste, må vi forstå, skal vi ikke lytte til, for der er, siges det med henvisning til klimaforskningen, absolut intet grundlag for tøven. F.eks. sidestiller Stoknes klimaskepsis med at tolerere slaveri og konkluderer: "Some issues don't lend themselves to indifference and free choice. It is not ethical to say: 'Some like slavery, some don't. Everyone can have their own opinion'".[11] Og Latour skriver, hvordan kun de, som følger Latours tolkning af krisen, er værd at lytte til:

¶10 > You are interesting to me only if you situate yourselves during the time [of apocalypse demanding resolute action], for then you know that you will not escape from the time that is passing. Remaining in the end time: this is all that matters.[12]

¶11 Der er således en fortælling på spil om den dumme, tøvende klimaskeptiker, som man ikke behøver lytte til, fordi de selv har meldt sig ud af den eneste samtale, der betyder noget. Men igen er der noget, som ikke stemmer, for i Europa er kun meget få procent faktisk skeptiske, når det kommer til klimakrisens alvor og menneskenes ansvar heri – langt størstedelen mener, at klimakrisen er et spørgsmål af afgørende vigtighed. Omvendt er det meget få procent, der tager så drastiske og personlige midler i brug, som feltets normative ideal byder.[13] Altså er sidestillingen af skeptikere og manglende resolut klimahandling i mange tilfælde urimelig – og den tilsvarende resolutte udelukkelse af alle disse menneskers stemme er problematisk, både af demokratiske grunde[14] og fordi man herved udelukker muligheden for faktisk at forstå, hvad der er på spil for de, som

tøver.[15] Derudover er denne fejlagtige sidestilling alvorlig, fordi de interventioner, der er rettet mod at få folk til at handle, risikerer at forblive frugtesløse.

¶12 I det næste afsnit vil vi argumentere for en anden tolkning af flertallets tøven – en tøven, der kun indirekte handler om klimakrise, og som i langt højere grad kan forstås som resultatet af en psykologisk krise. Ved at forstå denne psykologiske krise kan vi også bedre forstå, hvordan vi skal håndtere den. Spoiler: Det er ikke via resolut klimahandling.

Den psykologiske krise: Usikkerhed og fortvivlelse som ontologisk præmis

¶13 MED OPLYSNINGSTIDEN OG SENERE DEN INDUSTRIELLE REVOLUtion har vi som samfund i århundreder haft en fortælling om fremskridt.[16] En fortælling om, at den viden, vi producerer, kan bruges til at skabe en stadig bedre tilværelse for alle. En fortælling, der ikke mindst med klimakrisen er blevet udfordret. Fremtiden fremstår således for os i Vesten mere usikker, end den længe har gjort, og at snakke om en kollektiv usikkerhedskrise (og frygt udløst deraf) som uadskilleligt produkt af tiden, sådan som eksempelvis Zygmunt Bauman og Leonidas Donskis gør det, ligger ligefor:

¶14 > It seems rather that fear and modernity are twin brothers, or indeed Siamese twins, and of a kind which no surgeon, however dexterous and well equipped with the latest surgical technology, could separate without putting the very survival of both brothers at risk.[17]

¶15 Usikkerhed er således det moderne samfunds præmis generelt og klimakrisens præmis specifikt,[18] men snarere end at være udløst af verdens nutidige tilstand er usikkerheden, ifølge John Dewey, en ontologisk præmis, som vi blot bliver mere bevidste om i tider, hvor vores

forsøg på at kontrollere vores tilværelse, vores *quest for certainty*, udfordres (og moderniteten er altså ifølge Bauman og Donskis' analyse netop sådan en tid). En *quest for certainty* er en stræben efter ontologisk forudsigelighed – en stræben, der ifølge Dewey får os til at opdage verden og eksperimentere med den, så vi ud fra disse observationer kan udvikle en grad af kontrol med verdens usikkerhed:

¶16 > The quest for certainty is a quest for peace which is assured, an object which is unqualified by risk and the shadow of fear which action casts. For it is not uncertainty *per se* which men dislike, but the fact that uncertainty involves us in peril of evils.[19]

¶17 Vores *quest for certainty* er således et tveægget sværd, der på den ene side beskytter os mod den usikkerhed, som gør os ondt, ved at vi i tiltagende grad formår at kontrollere vores omstændigheder uden om sådanne elementer, men dermed også skaber en illusion om, at verden – i andet end tanken – kan kontrolleres endeligt. Bliver vi *for* optagede af at søge sikkerhed, hvor vi burde erkende forandring, er der altså tale om en uhensigtsmæssig håndtering af usikkerhedens præmis.

¶18 Klimakrisens paradoks er, at *vi skal lave alt om for at bevare det, vi kender*: Umuligheden er til at tage at føle på, og konsekvensen er, at handlinger rettet mod at løse klimakrisen (vi skal lave alt om) er diametralt modsatte af handlinger rettet mod at dæmpe den psykologiske usikkerhedskrise (at bevare det, vi kender). I dette lys kan tøven forstås som udtryk for en splittelse, en reaktion på paradokset frem for skepsis. En splittelse imellem håndteringen af den psykologiske krise (at den enkeltes tilværelse er blevet mindre stabil og forudsigelig) og ønsket om at deltage i håndteringen af naturens krise (som reelt nok kræver resolut handlen).

¶19 Når folk tøver, er det således måske netop, fordi de forstår klimakrisen, og fordi de forsøger at dæmpe den psykologiske krise, dette udløser. Altså søger de en psykologisk følelse af sikkerhed fra verdens omskiftelighed, en præmis, som nu er sat på spidsen af den lurende klimakatastrofe, og derved udebliver den resolutte handlen, som klimakrisen kræver set fra et rent klimaorienteret perspektiv. Hvad der på overfladen kan ligne, at folk blot er modvillige til at gøre nok for klimaet, kan altså være en ganske fejlagtig gengivelse af det, der reelt er på spil. I den næste sektion vil vi udfolde en psykologisk teori om håndteringen og kategoriseringen af forskellige typer af *kritiske situationer* for på den måde at udfolde pointen om, *hvornår der er brug for hvad*.

Perezhivanie som håndteringen af forskellige typer af kritiske situationer

¶20 FYODOR VASILYUKS PSYKOLOGISKE TEORI KALDES PÅ ENGELSK for en *psychology of experiencing*, men "experiencing" er en temmelig fattig oversættelse af det russiske "perezhivanie", hvis betydning i langt højere grad indebærer et element af udvikling og opretholdelse og en gennemlevelse af en voldsom, ofte følelsesmæssigt ladet situation. Derfor bruger vi, som man også oftest gør i den engelsksprogede litteratur, *perezhivanie* i vores udlægning af Vasilyuks begreb. Vasilyuk forklarer *perezhivanie* som "any process which brings about resolution of a critical life-situation, irrespective of how that process is directly felt by the individual".[20]

¶21 For Vasilyuk er *perezhivanie* altså det arbejde, den enkelte gør for at løse den kritiske situation, som vedkommende står i: "If one had to use one word only to define the nature of such situations one would have to say that they are situations of *impossibility*".[21] Per definition kan den type af problemstilling, som Vasilyuk beskæftiger

sig med, ikke løses ved hverken handling (at personen gør noget konkret) eller gennem tænkning (der er ikke tale om en intellektuel problemstilling, hvor den enkelte kan finde en rationel løsning). Derimod er det arbejde, som *perezhivanie* indebærer, et spørgsmål om at bevare eller revurdere den mening, som noget har for personen. Hermed er det givet, at krisehåndteringen er rettet mod at løse den kritiske situation, men hvad det betyder at "løse" den, afgøres af en række omstændigheder, og det er netop disse kategoriseringsomstændigheder, vi vil udfolde her.

¶22 Vasiliyuks teori handler som sagt om *kritiske situationer*, og han beskriver fire idealtyper af sådanne situationer, som afhænger af kompleksiteten af henholdsvis den *indre* og *ydre levede verden*: *Stress, frustration, konflikt og krise*. Det "indre" forstås her som den kompleksitet af henholdsvis indre (værdier, motiver) og ydre verden, som den enkelte inddrager i arbejdet med at løse eller afklare den kritiske situation, vedkommende står i. *Stress* er en situation, hvor både den indre og ydre verden er simple, og her går personen til den kritiske situation udelukkende med reference til et enkeltstående ønske, behov eller motiv (simpelt indre) i relation til et enkelt aspekt af vedkommendes verden (simpelt ydre). Vasilyuk eksemplificerer dette med, hvad han kalder "hedonistisk *perezhivanie*" – hvor personen gør det, der undgår ubehag og fører til behag, uden at overveje yderligere konsekvenser. *Frustration* er, når den ydre verden er kompliceret, men den indre er simpel. Her skal man vælge imellem to positioner, men der er ingen indre konflikt – begge dele kan være lige godt, man føler ingen skyld eller pligt til nogle af delene. Buridans æsel og dets frustrerende situation er et godt eksempel herpå. Æslet ønsker at spise, men hvilken bunke hø skal det vælge? *Konflikt* henviser til en situation, hvor den indre verden er kompleks, mens den ydre er simpel, f.eks. når vores personlige værdier er i uoverensstemmelse.

For den ydre verden er det et simpelt spørgsmål om at vælge det ene eller det andet, mens det for den indre verden opleves smertefuldt. *Work-life balance* kan være et eksempel på den kritiske situation: Både arbejde og fritid er noget, personen vil og mener at have brug for, men valget mellem dem kan være vanskeligt. Det, Vasilyuk betegner som reel *krise* (kompleks indre og ydre verden), er sjældent, og modsat de andre typer *perezhivanie* drejer håndteringen af krisen sig ikke om at genvinde status quo: "[T]he result is restoration of life, but this does not mean life returning to its previous state"[22] – alt efter hvad krisen oprandt fra, kan der i stedet være tale om en total omstrukturering baseret på få tilbageblivende meningsgivende værdier eller en total gentænkning. Altså skal livet tage en mærkbar drejning, når man håndterer en ægte krise, hvorimod en konflikt eller mindre kan løses konkret og baseret på eksisterende meningsprincipper.

¶23 I forhold til klimakrisen ligger det ligefor at tænke, at der skal ske en "mærkbar drejning". Ikke desto mindre er de konkrete skridt, som folk oplever, at de skal tage for at håndtere klimakrisen, ikke *kriser* set på individplan. Dette viste sig, da vi analyserede data fra Lises ph.d.-projekt om klimahandling,[23] hvor personer er blevet interviewet om deres oplevelse med klimakrisen, og hvad de gør ved denne oplevelse. Her talte de alle om trivielle ting, såsom affaldssortering, kostvaner, renoveringer og indkøb, som de enten gjorde eller ikke gjorde. Trods dette kan det at fravælge fisk opleves som en *konflikt*, hvor værdier som "jeg skal jo også leve" og "jeg bør gøre hvad jeg kan for klimaet" reelt kan opleves som uforenelige. Ikke desto mindre er der ikke tale om en krise i Vasiliyuks forstand, da den ydre verden opleves som havende en simpel binær logik, der handler om at prioritere imellem de to værdier.

¶24 Kommer klimahandlingsfacilitatorerne til at forveksle den oplevede simple ydre verden (handler du klimaresolut eller ej) med den indre verden, som om denne var tilsvarende simpel, så bliver løsningsmodellen: "Så løb dog ud af det brændende hus!" – altså reduceres den kritiske situation i tolkningen af de, som ser på det udefra, til simpel stress, mens der reelt er mere på spil for de, som oplever det.

¶25 Omvendt sker det også, at den indre verden opleves som tilsvarende simpel, og at der derfor ingen konflikt opstår – som når studerende køber genbrugstøj, fordi det er klimavenligt *og* billigt, eller når familiefaren køber en elbil, fordi det er klimavenligt *og* sparer penge til benzin. Det *giver allerede mening*, kunne man sige med henvisning til, at der ingen diskrepans opleves imellem den indre og ydre verden.

¶26 Hvad vi stod tilbage med efter at have analyseret interviewene med Vasiliyuks teori, var, at hverken folks handlinger eller deres tøven derfor kan sættes lig, hvor meget de har forstået krisens alvor. Snarere skal det ses som et udtryk for, hvor umulig situationen opleves for dem. Når det kom til stykket, var der dog ingen af de konkrete eksempler på klimahandlinger, der blev oplevet som reelle kriser – altså så længe vi snakker om de hverdagslige eksempler på klimahandling.

¶27 For hvad der derimod faktisk blev oplevet som en krise, var, når de interviewede i stedet for konkrete handlinger talte om krisens konsekvenser for deres fremtid. Igen var det ikke vandstande eller biodiversitet, der skabte bekymring hos folk, men det at de forstår og forestiller sig, at verden for altid vil være ændret – og *usikkerheden* om, hvor det efterlader dem. I forhold til disse spørgsmål bliver den ydre verden hurtigt så kompliceret, at man må vende sig væk fra den: "Jeg har jo ikke rigtig energi til at være i panik", fortæller

"Gorm" eksempelvis og fortsætter: "Hvis man tænker for meget over det [klimakrisens konsekvenser for fremtiden], så bliver det jo umuligt at leve i det". Dette var en afregning, som deltagerne generelt var enige om. At se bort og at tøve opleves således som nødvendigt for at bevare det øvrige liv. Vasiliyuk beskriver dog denne reaktion som et psykologisk forsvar i stedet for faktisk håndtering af krisen. Og her kommer så endnu en pointe til teorien, nemlig at håndteringsmulighederne afhænger af den, som oplever krisen. Jo bedre vi er til at håndtere kompleksitet, jo bedre er vi altså også til at løse de kritiske situationer, som opstår.

¶28 Når folk tøver selv i simple (ydre) dilemmaer, kan det altså dels være udtryk for, at deres indre verden er kompliceret (som når der er konflikter imellem motiver), og i det tilfælde kan man dermed komme et stykke vej som klimahandlingsfacilitator ved faktisk at sætte sig ind i, hvad disse indre konflikter drejer sig om. Tøven kan dog også, sådan som denne artikel har fokuseret på, være et udtryk for, at folk ikke er i stand til at håndtere den psykologiske krise, som perspektiverne for klimakrisen har tydeliggjort, en krise, som handler om verdens usikkerhed, hvor også den ydre verden er kompliceret og problemerne ikke kan løses gennem enkeltstående og simple valg som for eksempel at spise mindre kød. En krise, som faktisk kræver, at livet tager en drejning.

¶29 I stedet for at tvinge folk til at se konsekvenserne af klimakrisen i øjnene (for dem forstår mange faktisk tilstrækkeligt godt) kunne de, som ønsker at få andre til at handle, med fordel hjælpe disse mennesker med at styrke deres kompetence til at være i usikkerheden.

Fuglen er ikke bange for, at grenen, den sidder på, knækker, fordi den ved, at den kan flyve

¶30 I SKOLEPSYKOLOGISK REGI SIGER MAN, AT BØRN VIL DET, DE kan, og at reduktionen af et barns manglende succes til en forklaring om, at de ikke vil det nok, derfor er udtryk for en urimelig fordrejning af diskrepansen imellem barnets evner og omverdenens krav. På samme måde har vi i det ovenstående argumenteret for, at de, som tøver med at klimahandle, måske ikke gør det, fordi de ikke vil eller ikke forstår behovet for handling, men fordi de simultant forsøger at håndtere to forskellige kriser. Tolkningen af deres tøven som modvilje er således ligeledes urimelig, både fordi det, som ser simpelt ud i den ydre verden, kan opleves kompliceret i den indre verden, og fordi det, som opleves som kompliceret på det indre plan, afslører kompleksiteten af et yderligere problem i den ydre verden, et problem, som på ingen måde kan kaldes simpelt, men som til gengæld sjældent bliver anerkendt: den psykologiske krise udløst af vores *quest for certainty* i en tiltagende usikker tid. De, som ønsker at facilitere andres klimahandling, vil derfor gøre klogt i dels at forstå kompleksiteten af den situation, folk oplever, og dels at fokusere deres indsats på at hjælpe folk til at håndtere deres psykologiske krise, så denne ikke kommer til at modarbejde håndteringen af klimaets krise.

¶31 At stræbe efter *certainty* skal dog ikke forstås som en rent individuel skavank, men snarere en samfundsværdi. Paul Shepard beskriver samfundets kollektive henfald til søgen efter forudsigelighed som en forfejlet modningsproces:

¶32 The culmination of individual ontogenesis, characterized by graciousness, tolerance, and forbearance, tradition-bound to accommodate a

> mostly nonhuman world, and given to long, indulgent training of the young, may be inconsistent in some ways with the needs of society. In such societies—and I include ours—certain infantile qualities might work better: fear of separation, fantasies of omnipotence, oral preoccupation, tremors of helplessness, and bodily incompetence and dependence.[24]

¶33 Ifølge Shepard mangler vi altså øvelse i at udholde usikkerhed. Ikke desto mindre har tiderne ændret sig, og i dag står vi tilbage med et samfund, hvor det er nødvendigt, at vi genfinder disse evner, fordi, som Shepard skriver: "[T]he only society more frightful than one run by children, as in Golding's *Lord of the Flies*, might be one run by childish adults".[25]

¶34 Men et problem skabt af manglende øvelse kan således også trænes væk med tilsvarende øvelse; øvelse i at udholde usikkerheden, *staying with the trouble*, som Donna Haraway beskriver det.[26] At modarbejde sin *quest for certainty* er nemlig det modsatte af apati, men som Dewey formulerer det, er der ingen endelige sandheder – eller løsninger – der er kun ideer, og hvorvidt der er tale om gode ideer, ja, det afgøres af, om de virker for os, når vi afprøver dem i praksis.[27] Frem for at vente på en sikker løsning på klimakrisen må vi altså begynde at kaste os ud i at afprøve vores ideer.

¶35 Det skal dog heller ikke forstås sådan, at tøven er absolut slet. Hvor resolut handlen ikke indebærer, at man tager sig tid til at stoppe op, overveje alternativer og mærke efter (f.eks. når andre motiver kommer i klemme), så er tvivlen og genovervejelsen netop en del af processen i denne forståelse af problemløsning.[28]

¶36 Når vi åbner os for usikkerhed, tøven og kompleksitet, kan det dog udløse repressalier fra dem omkring os. Vores integritet risikerer at blive skadet, når vi kaster os ud i det, vi tror på, den ene dag og skifter mening den næste dag efter at have afprøvet ideen. Denne

forståelse af integritet følger dog kun i et samfund, der har *certainty* som et ideal. Også idealet om integritet må vi altså arbejde med og tillade os at strække i. Hvad der var vigtigt i dag, er måske ikke vigtigt i morgen: I går var det klimavenligt at spise avokado, nu ved vi bedre – og så længe vi gør det, som er meningsfuldt i øjeblikket, burde vores integritet ikke tage skade af disse skift. Judith Butler beskriver dette således:

¶37 > Perhaps most importantly, we must recognize that ethics requires us to risk ourselves precisely at moments of unknowingness, when what forms us diverges from what lies before us, when our willingness to become undone in relation to others constitutes our chance of becoming humans. To be undone by another is a primary necessity, an anguish, to be sure, but also a change – to be addressed, claimed, bound to what is not me, but also to be moved, to be prompted to act, to address myself elsewhere, and so to vacate the self-sufficient "I" as a kind of possession. If we speak and try to give an account from this place, we will not be irresponsible, or, if we are, we will surely be forgiven.[29]

¶38 Hvis vi skal turde risikere at åbne os for usikkerheden, skal vi altså også kunne bære at tage fejl, at spilde tid og ressourcer på dårlige ideer, og det kan vi kun, hvis vi kan tilgive hinanden herfor. Også derfor er den hårde retorik imod de, som tøver, så utroligt skadende for klimahandlingsfaciliteringen. Stoknes beskriver, at empatien kan tage overhånd, når vi forsøger at sætte os ind i andres tøven, fordi det ikke kan diskuteres, hvorvidt det er uetisk at gøre skade på andre,[30] men hermed overser han, at vi lige såvel kan gøre skade på andre ved at reducere deres indre liv til et simpelt foretagende og derved simultant afskære dem muligheden for at afprøve ideer på usikkert terræn. Hermed afskæres de fra deres mulighed for at træne sig i at udholde usikkerheden. Han, og alle de som bruger lignende

retorik, saver de *andres* gren over, hvor de i stedet burde hjælpe dem med at håndtere deres ontologiske usikkerhed mere hensigtsmæssigt. Eller for at slutte hvor vi startede ved Kierkegaard om hjælpekunsten:

¶39 Hjælperen maa første ydmyge sig under Den, han vil hjælpe, og herved forstaae, at det at hjælpe er ikke det at herske, men det at tjene, at det at hjælpe ikke er at være den Herskesygeste men den Taalmodigste, idet det at hjælpe er Villighed til indtil videre at finde sig i at have Uret, og i ikke at forstaa hvad den Anden forstaar.[31]

Noter

1. Søren Kierkegaard, *Om min forfatter-virksomhed: Synspynktet for min forfatter-virksomhed* (København: Lindhardt og Ringhof, 2019), 23.
2. Lise Isabella Meistrup har fungeret som førsteforfatter til denne artikel.
3. Ulrich Beck, "Climate for change, or how to create a green modernity?", *Theory, Culture & Society* 27, nr. 2–3 (2010): 254.
4. Lise Isabella Meistrup & Jacob Klitmøller, "Stop chasing unicorns of climate inaction. Annulling the value-action gap, introducing 'persons'", *Theory & Psychology* (2023).
5. Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (Oxford: Wiley, 2017), 9.
6. Per Espen Stoknes, *What We Think About When We Try Not To Think About Global Warming: Toward a New Psychology of Climate Action* (Vermont: Chelsea Green Publishing, 2015), 24.
7. F.eks. Stoknes, *What We Think About*; Robert Gifford, "The Dragons of Inaction: Psychological Barriers That Limit Climate Change Mitigation and Adaptation", *American Psychologist* 66, nr. 4 (2011).
8. Daniel Kahneman, *At tænke – hurtigt og langtsomt*, 2. udg. (København: Lindhardt og Ringhof, 2013), 496.
9. F.eks. Stoknes, *What We Think About*; Latour, *Facing Gaia*; Michael E. Mann, *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet* (Melbourne: Scribe Publications, 2022).
10. Latour, *Facing Gaia*, 191.
11. Stoknes, *What We Think About*, 24.
12. Latour, *Facing Gaia*, 217.

13. Wouter Poortinga et al., *European Attitudes to Climate Change and Energy: Topline Results from Round 8 of the European Social Survey* (2018), https://www.europeansocialsurvey.org/sites/default/files/2023-06/TL9_Climate-Change-English.pdf.
14. Lise Isabella Meistrup, "Fostering democratic deficiency with climate action research. A tale of epistocracy, despotic truth tellers and useless laypeople in a time of climate change", *Annual Review of Critical Psychology* (under udgivelse).
15. Meistrup & Klitmøller, "Stop chasing unicorns of climate inaction".
16. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Theory and History of Literature, Volume 10* (Minneapolis: University of Minnesota, 1984).
17. Zygmunt Bauman & Leonidas Donskis, *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity* (Chichester: Polity Press, 2013), 96.
18. Lise Isabella Meistrup & Jacob Klitmøller, "Klimakrisen som et wicked problem – en kritik af klimainterventioner", *Psyke & Logos* 41, nr. 2 (2020).
19. John Dewey, "The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action", i *John Dewey. The Later Works, 1925–1953*, red. Jo Ann Boydston (Southern Illinois University Press, 2008), 7.
20. Fyodor Vasilyuk, *The Psychology of Experiencing* (New York University Press, 1992), 11.
21. Vasilyuk, *The Psychology of Experiencing*, 27.
22. Vasilyuk, *The Psychology of Experiencing*, 140.
23. Jacob Klitmøller & Lise Isabella Meistrup, "Climate action as perezhivanie" (manuskript under udarbejdelse) (2023).
24. Paul Shepard, *Nature and Madness* (Athens: University of Georgia Press, 1998), 4.
25. Shepard, *Nature and Madness*, 17.
26. Donna J. Haraway, *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene* (North Carolina: Duke University Press, 2016).
27. John Dewey, *How We Think* (Digireads.com Publishing, 2007).
28. Dewey, *How We Think*.
29. Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), 136.
30. Stoknes, *What We Think About*, 24.
31. Kierkegaard, *Om min forfatter-virksomhed*, 24.

Miljøet i krise – et dødsstød for planeten eller en hidtil uset mulighed?

Kate Soper

26. august 2024

En ting, der kendetegner vores tid, er graden og omfanget af den uro, der føles over klimaforandringerne og den sjette masseuddøen, dens udbredelse til alle samfundets sektorer og den opmærksomhed hos alle etablerede politiske partier, som den nu har opnået.

¶2 Men selvom bekymringen måske er universel, erfares og udtrykkes den på forskellig vis. Og selvom den vedrører en række problemer, der påvirker planeten som helhed, har forskellige nationer spillet vidt forskellige roller i krisens tilblivelse, ligesom dens indvirkninger er meget forskelligt fordelt. Heraf det høje abstraktionsniveau, den oftest diskuteres på.

¶3 Videnskabens folk henviser os, måske rimeligt nok, til en generaliseret antropogen årsag bag krisen og henvender deres advarsler til menneskeheden som sådan. Det er ofte et lignende abstraktionsniveau, vores politikere foretrækker at opholde sig på, når de fremlægger deres budskaber om klimaforandringer. Men hvad der dermed dækkes over, er den massive uretmæssighed ved en situation, hvor 10 procent af verdens rigeste producerer halvdelen af kulstofudledningerne, mens de fattigste 3,5 milliarder kun tegner sig for en tiendedel;[1] hvor de rigeste 10 procent blot ved at nedsætte deres udledninger til EU-gennemsnittet kunne få de samlede globale udledninger til at falde med 35 procent;[2] hvor de 50 rigeste amerikanere råder over lige så stor en formue som de 164 millioner fattigste;[3] og hvor det kun ville koste 0,2 procent af verdens indkomst at gøre en ende på den verdensomspændende fattigdom for de 19 procent,

der lever for under 1,25 dollars om dagen.[4] Som Christophe Bonneuil og Jean-Baptiste Fressoz har udtrykt det:

¶4 > Når vi betragter den mangeartede og generelle karakter af [miljøforkæmperes] modstand og intensiteten af den miljømæssige refleksivitet gennem tiden, synes det store historiske problem ikke at bestå i forklaringen på fremkomsten af en ny "miljøbevidsthed", men snarere i at forstå hvordan industrialister og "progressive" eliter har kunnet udgrænse disse kampe og advarsler til margenen, inden de stort set blev glemt [...] sådan at det kan hævdes, at opdagelsen af, at vi lever i Antropocæn, kun er af nyere dato.[5]

¶5 I mellemtiden fortsætter velhavende regeringer, støttet af deres vælgere og økonomiske rådgivere, med at insistere på, at de kan tackle miljøproblemerne ved hjælp af grønne vækstiltag, der integrerer sig i den eksisterende socioøkonomiske orden snarere end at transformere denne orden. Men troskaben over for den økonomiske vækstmodel må nu udfordres, selv hvis dette, som George Monbiot har antydet, er en "sekulær blasfemi". For at citere ham mere udførligt:

¶6 > Der er intet håb om, at vi kommer ud af denne altomsiggribende krise, medmindre vi reducerer den økonomiske aktivitet drastisk. Rigdommen skal fordeles – en verden med begrænsede midler har ikke råd til de rige – men den skal også reduceres. At bevare vores livsopretholdende systemer vil sige at gøre mindre af stort set alt.

¶7 Monbiot har ret,[6] selvom det er nødvendigt med større præcision i forhold til, hvad vi forstår ved økonomisk modvækst, da dette projekt på kort sigt selv vil kræve en udvidelse af aktiviteten på visse nøgleområder som vedvarende energi, boliganvisning, uddannelse og plejeydelser. Det afgørende er, hvordan vi forstår denne overgangsvækst: Ser vi den som nødvendige former for produktiv eks-

pansion i et økonomisk system, der er under omlægning med henblik på at fremelske måder at leve på og idéer om velstand, der er langt fra dem, vi finder i den profitdrevne, kapitalistiske forbrugskultur? Eller betragter vi "vækst" som en væsentlig og permanent dynamik i ethvert effektivt økonomisk system og dermed både som forenelig med bevarelse af miljøet og som bæredygtig i længden? Hvis det sidste er tilfældet, må den afvises. Mere effektiv teknologi har altid fulgtes med en generel udvidelse af ressourceforbruget og handelsvarer. Siden 1975 er det amerikanske energiforbrug per dollar i BNP blevet halveret, men energiefterspørgslen er steget med 40 procent; det samme er sket i luftfartsindustrien, hvor brændstofeffektiviteten er steget med 40 procent, mens det samlede brændstofforbrug er steget med 150 procent. I EU blev udledningerne rigtigt nok afkoblet fra væksten mellem 1990 og 2012, men kun med en rate på 1 procent, hvilket blot er en fjerdedel af det, der kræves for at nå Europakommissionens planlagte mål om at få udledningerne ned til 80 procent under 1990-niveau inden 2050.[7] En afkobling som den, der er sket i velstående nationer, er desuden også delvist afhængig af udledningstung import fra Kina og andre lande. I virkeligheden er det ikke dem, der – som jeg – støtter overgangen til modvækst, der skal bevise, at de har fat i den lange ende, men derimod dem, der er fortalere for et langsigtet afkoblingsprojekt, som der i dag endnu ikke findes nogen evidens for.

¶8 Når det endelig medgives, at de velstående samfund ikke kan fortsætte med at være så glubske som hidtil, sker dette ofte med beklagelse – med en følelse af, at det mere sparsommelige forbrug, der kræves af os, vil være en ulempe. Og dele af denne "forbrugerisme" og teknokratiske tankegang eksisterer på tværs af venstre- og højrefløjen. Kapitalismens produktion er rigtigt nok blevet blotlagt som en historisk specifik produktionsmåde og klandret for sin

udbytning af mennesker og miljø. Alligevel anses den forbrugskultur, som den har givet os, ofte for dyrebart arvegods, der skal bevares så længe og så vidt som muligt – eksempelvis med en socialistisk økonomi, hvis mål er at give velstand til alle til overflod. Ifølge de såkaldte "luksuskommunister" eller tech-utopister skal de seneste udviklinger inden for IT, automatiseringsteknologier og sågar også rumfart imødekommes for deres bidrag til denne egalitære overdådighed. Som Nick Srnicek og Alex Williams formulerer det: "Using the latest technological developments, such an economy would aim to liberate humanity from the drudgery of work while *simultaneously* producing increasing amounts of wealth"[8] – hvilket alt sammen vil kræve en massiv udvidelse af adgangen til grøn energi samt menneske- og miljøvenlige foranstaltninger (af stadig ikke udtænkt karakter) for samtlige aspekter af frembringelse og håndtering af affald. Denne fremtid, lover man, vil give mere fritid (takket være de robotter og droner, der skal gøre det meste for os), men den forbliver forbrugsorienteret, da en stor del af nydelsen ved den er knyttet til videreførelsen af den nuværende bilkultur og udvidelsen af tilgængelighed og brug af højteknologiske gadgets.[9]

¶9 Min idé om en "alternativ hedonisme" og dens velstandspolitik afviser den udbredte antagelse, at vi så vidt muligt bør være interesserede i at bevare vores nuværende levevis. Den argumenterer for, at vores såkaldte "gode liv" ikke kun er miljømæssigt katastrofalt, men også i mange tilfælde underminerende og ikke trivselsfremmende. Det er en væsentlig årsag til stress og dårligt helbred. Det udsætter os for høje niveauer af støj og stank og genererer enorme mængder skrald. Dets arbejdsrutiner og kommercielle prioriteringer betyder, at mange mennesker i det meste af deres liv begynder dagen i trafikpropper eller overfyldte tog og busser og derefter tilbringer det meste af dagen klistret til computerskærmen, ofte beskæftiget med

fordummende opgaver. En stor del af dets produktive aktivitet fastlåser ens tid i skabelsen af en materiel kultur med stadigt hurtigere produktomsætning og planlagt forældelse, der spænder ben for mere værdige, varige og medrivende former for menneskelig livsudfoldelse. Det kan derfor dårligt komme bag på nogen, at mange mennesker i selv mere velstående områder nu begynder at begræde det, der er gået tabt ved at følge den dominerende model for velstand. Implicit i nutidens beklagelser over tabte rum og fællesskaber, den kommercielle udnyttelse af børn, den erhvervsrettede forfladigelse af uddannelserne, "udviklingens" hærgen, "kloningen" af vores byer og så videre ligger der en længsel efter et samfund, der ikke længere er underlagt imperativer om vækstens og forbrugskulturens ekspansion. Hvor diffust og politisk ufokuseret dette end måtte være, vidner det om en udbredt følelse af, at vi i de seneste årtier har forspildt mulighederne for at skabe en mindre plaget, mindre miljøødelæggende og mere retfærdig og behagelig måde at leve på. At forsvare den progressive dimension ved denne form for længsel (eller hvad jeg kalder "avantgarde-nostalgi") efter kravene fra det tech-drevne "fremskridt" er ikke at advokere for en mere asketisk tilværelse. Tværtimod er det at fremhæve de puritanske, foruroligende og irrationelle aspekter ved den nuværende forbrugskultur. Det er at tale for de former for velbehag og lykke, som folk måske vil kunne nyde, hvis de vælger en anden økonomisk orden. Det er at åbne for en ny "politisk forestillingsverden": En forførende vision om alternativer til ressourceintenst forbrug, centreret omkring en forkortelse af arbejdsugen og et langsommere livstempo. Ved at arbejde og producere mindre kunne vi forbedre sundhed og velvære og tilvejebringe former for samvær, som vores fortravlede og afsondrede rejse- og arbejdsvaner gør umulige. En kulturel revolution i denne henseende vil udfordre reklamernes monopol på afbildningen af, hvad velstand

og det "gode" liv vil sige. Den ville få de ting, der i dag for alvor ødelægger planeten – flere biler, flere fly, flere veje, flere brug-og-smid-væk-varer – til at se grimme ud på grund af den energi, de ødsler væk, og den skade på miljøet, de forårsager.[10]

¶10 Når jeg argumenterer for en sådan alternativ hedonisme i velstandspolitikken, udfordrer jeg derfor ikke kun den fremherskende politiske tilgang, men også dem på venstrefløjen, der efter min mening holder fast i at "naturalisere" det forbrug og de måder at leve på, der er blevet fremmet gennem kapitalismen. I stedet ønsker jeg at lægge langt større vægt på de glæder, der ville følge af alternativer til den forbrugsorienterede livsstil. Og der, hvor jeg adskiller mig fra Monbiot og resten af dem, der allerede har lagt planeten i graven, er ved ikke kun at se krisen som en nært forestående katastrofe, men som en mulighed for at bryde med mange af de ubehagelige aspekter ved velstandens måder at arbejde og forbruge på i dag.

¶11 Mit argument for en såkaldt alternativ hedonisme peger på de mange negative konsekvenser, som den euro-amerikanske måde at være velhavende på har for forbrugerne selv (tidsmangel, stress, dårligt helbred, trængsel, luftforurening, støj, umådelige mængder affald osv.); det betoner, hvad folk selv begynder at erfare om de "anti-" eller "modkonsumeristiske" aspekter ved deres egne behov og præferencer; og det uddrager betydningen af disse for konsolideringen af en bredere systemisk opposition til den eksisterende orden. Klimaforandringerne kan være en trussel mod eksisterende vaner, men de kan også tilskynde os at overveje og indføre vaner og praksisser, der er mere miljøvenlige og mere personligt tilfredsstillende. Alternativ hedonisme er grundlæggende baseret på den idé, at arbejd-og-forbrug-livsstilen, selv hvis den var uendeligt bæredygtig, ikke ville øge menneskets lykke og velbefindende mere end til et vist punkt, som mange allerede har nået. Det er således en fejl kun at

præsentere ændringer i vores måde at leve og arbejde på som væsentlige midler til at undgå en økologisk katastrofe og ikke som ønskværdige i sig selv. En bæredygtig etik og politik bør ikke kun appellere til altruistisk medfølelse og miljøhensyn, men også til den selvoplevede glæde ved et anderledes forbrug. Hele diskursen om klimaforandringerne og den såkaldt antropocæne epokes rolle i deres tilblivelse spænder ben for os her og slører kritikkens egentlige genstand, som er den specifikt kapitalistiske organisering af os selv og naturen.

¶12 I modsætning til luksuskommunisternes hævdelse af post-arbejdets ypperlighed følger jeg André Gorz i hans erkendelse af, at vi ikke kan slippe af med alle de ubehagelige opgaver. Men vi kunne organisere det mindre tilfredsstillende arbejde på en sådan måde, at folk ikke brugte alle deres dage på at udføre det. Og folk vil gerne arbejde – forudsat at det ikke lægger beslag på hele deres liv, og at det medfører mere tilfredsstillelse og mindre stress. Derfor foreslår jeg, at vi måske bør genindføre visse tidligere måder at gøre og skabe på – og at vi gør brug af mere hybride arbejdsmåder. Hvis ikke vi var så underlagt værdiloven – at skulle tjene mest muligt på mindst mulig tid – kunne vi gøre brug af den smarteste teknologi på nøgleområder som energiforsyning eller medicin sideløbende med håndværksmæssige og knap så industrielle produktionsmetoder på andre områder og dermed skabe mulighed for mere berigende måder at arbejde på og skabe mere attraktive og holdbare varer. Som den amerikanske økonom Juliet Schor har sagt det til forsvar for sit syn på kooperativ "rigelighed" over for *business as usual*:

¶13 > Vi er på vej tilbage, og rigelighed udgør her en syntese af det præ- og postmoderne. Fra førstnævnte låner den idéen om dygtige håndværkere, der producerer til eget forbrug såvel som til markedet [...] Fra den postmoderne periode kommer avanceret teknologi og smart, økologisk mådeholdent design. Det er den perfekte syntese. Teknologien overflø-

diggør det hårde og opslidende præindustrielle arbejde. Håndværksarbejde undgår kontorets og den moderne fabriks fremmedgørelse.[11]

¶14 Ethvert skridt i retning af en sådan omorganisering af arbejdet vil kræve finansiering i form af en eller anden slags borgerløn eller universel basisindkomst. Og der er unægtelig problemer forbundet med at skaffe midler til at have mere fritid – men det vil være et progressivt skridt at imødegå og udrede disse problemer. Igen tror jeg, at Gorz har ret: Universel basisindkomst skal ikke ses som en erstatning for velfærdsydelser, men som del i et institutionelt arrangement, der, som han udtrykker det, er nødvendigt "for at vriste livet fri fra det kommercielles forestillingsverden og den fulde beskæftigelses model".[12]

¶15 Det er i denne målsætnings ånd, at jeg opfordrer til en nytænkning af begrebet om "fremskridt", der har forbindelser til tidligere romantiske antipatier over for moderniteten, men som undgår den puritanisme og sociale konservatisme, der er associeret med traditionalistiske modstandskulturer; en opfattelse af velstand, der afviser den endeløse vækst, samtidig med at den modsætter sig kulturel regression. Nationer, hvis borgeres forbrug langt overstiger planetens bæreevne, kan ikke længere fremhæves som forbilledlige eksempler for resten af verden.[13] De samfund, hvis produktions- og forbrugsmåder er mindre industrialiserede, men mere bæredygtige, må begynde at blive regnet som mere progressive.[14] Og disse lande vil måske selv begynde at ompositionere sig og blive opfattet som frontløbere sammenlignet med de imperiale magter og metropoler, der har gjort dem marginaliserede og præmoderne. Det er denne omvending, der udtrykkes, i alt fald implicit, af Nemonte Nenquimo, medstifter af Ceibo Alliancen, en almennyttig organisation ledet af oprindelige folk, og den første kvindelige præsident for

Waorani Pastaza Organisationen, der repræsenterer den oprindelige befolkning i den ecuadorianske del af Amazonas:

¶16 > I påtvang os jeres civilisation, og se hvor vi er i dag: Global pandemi, klimakrise, udryddelse af arter, og, som drivkraft bag det hele, udbredt åndelig fattigdom. I alle de år, hvor I har taget, taget, taget, fra vores land, har I aldrig haft modet, nysgerrigheden eller respekt nok til at lære os at kende. Til at forstå hvordan vi ser, tænker og føler, og hvad vi ved om livet på denne jord.[15]

¶17 I mit forsvar for den alternative hedonismes perspektiv på fremtiden har jeg som nævnt peget på de stigende tegn på utilfredshed med de nuværende arbejdsmønstre og bagsiderne ved "det velhavende liv". Og jeg har påberåbt det en vis legitimitet ved at henvise til det, som jeg med Raymond Williams' ord kalder en fremvoksende "følelsesstruktur"[16] – med hvilket jeg mener fremkomsten af en begyndende immanent kritik af forbrugskulturen og støtte til andre, grønnere og mere behagelige måder at leve på.

¶18 Men det ville være forkert at overdrive, hvor stor støtten er til dette: Der er rigtigt nok udbredt utilfredshed med arbejdet, med "bullshitarbejde"[17] og den permanente jobusikkerhed for medlemmerne af "prekariatet".[18] Men trods det stigende antal af desillusionerede forbrugere kan vi på ingen måde analysere miljøproblemerne som noget, der udelukkende skyldes leverandørindustrierne og deres beskæftigelsesstrategier eller markedsførende manipulationer. Appetitten på og prioriteringen af bekvemmelighed blandt mange kunder i de rigere nationer og den indflydelse, de udøver, spiller også en stor rolle i miljøproblemerne, og det bliver ethvert forsvar for overgangen til en mere retfærdig og grønnere økonomisk orden nødt til at erkende. At Elon Musk er en af planetens rigeste, skyldes delvis den vidt udbredte og fortsatte støtte til en bilkultur, der, selv når

den er elektrificeret, formentlig vil vise sig ikke at være bæredygtig (også fordi den er farlig og voldsomt begrænsende for adgangen til og brugen af rum).[19] At Jeff Bezos også skraber milliarder til sig, skyldes de utallige købsbeslutninger truffet af dem, der ganske beredvilligt har medvirket til den fortsatte eksistens af Amazons gigantiske *fulfilment*-centre (Jeff Bezos, der oprindeligt ville have kaldt Amazon for "Relentless", tjener i dag omkring 150.000 dollars i minuttet og kontrollerer 40 procent af alle køb i USA). Hvad angår den form for medvirken, som forbrugerne har i alt dette, skal den da betragtes som frigørelse eller fremmedgørelse? Som frit opstået og udlevet begær eller som nedrig tryllebinding til falske feticher? (Her kan der måske være en vis parallel til dem, der ifølge egyptologerne ikke var slaver, men frivilligt donerede deres arbejdskraft over årtier for at opføre pyramiderne i Giza).[20]

¶19 Amazons, Teslas og IT-giganternes magt er selvfølgelig meget lumsk – bare det at bruge onlinemedier vil næsten altid indebære at være meddelagtig. Men blot at behandle "os", den brede befolkning i velstående samfund, som ofre for "deres" forretningsaktiviteter er i alt for høj grad at bane den lette udvej for os selv. Antallet af mennesker, i hvert fald i Storbritannien, som i meningsmålingerne gladeligt vil klage over de arbejdsrutiner og miljømæssige rædsler, som magtfulde virksomheder og regeringer står bag, synes ikke at blive afspejlet i den individuelle forbrugeradfærd – eller i stemmemønstre, for den sags skyld.

¶20 Man kan derfor med nogen ret føle, at jeg gør mig skyldig i for stor en tiltro til viljens optimisme, når jeg tror på, at der kan opbygges en effektiv modbevægelse. Jeg vil da også være den første til at indrømme, at mit argument er diskutabelt. Mit håb er dog, at den alternative hedonisme, ved at tilføre en bredere kulturel dimension til de eksisterende argumenter og udsyn på de antisystemiske kræf-

ters politiske fløj, kan være med til at inspirere en mere mangfoldig og substantiel opposition til den fremherskende økonomiske ortodoksi. Jeg håber også, at den kan udgøre en mere overordnet "forestillingsverden" for de forskellige initiativer, der forsøger at omgå det almindelige markeds forsyninger gennem alternative netværk for deling og genbrug og for udvekslingen af varer, ydelser og ekspertise i det, der er blevet kaldt "kollaborativt" eller "forbundet" forbrug. Sådanne netværk har bidraget til at reducere udledningen af CO_2 og produktionen af affald, samtidigt med at de har skabt mere miljøbevidste fællesskaber og kooperative måder at leve på;[21] ved at fungere som en modvægt til individualiseringen af forbruget kan de begynde at navigere uden om de forhindringer, der ligger i vejen for en mere kollektiv brug af varer og transportformer. De er også med til at modvirke den stadigt mere personaliserede internetmarkedsførings rækkevidde og indtrængen. Gennem deres udfordring af "nyhed" som den dominerende forbrugsæstetik og deres afvisning af "high-street" mode og masseproduktion til fordel for tøjbytte, genfremstilling og hjemmelavede varer lægger de også mere generelt pres på virksomheder i forhold til at gøre en ende på afhængigheden af sweatshop-arbejde og konstant højere omsætningshastighed og i forhold til at holde dem ansvarlige for den forurening, som vi pådrages af deres produktion – kort sagt bidrager de betydeligt til udlægningen af forhindringer for den fortsatte akkumulation, og de har potentiale til at gøre det samme, hvad angår at påvirke den førte politik om desinvestering.[22]

¶21 Mere kollaborative måder at opfylde behov på er også både afhængige af og med til at fremme en mere fællesskabsorienteret og republikansk ånd. Vi har endnu til gode at finde ud af, om pandemien ender med at have styrket denne ånd på nogen varig måde, men gennem de former for refleksion, den har fremmet, kan den vise sig

at have etableret et miljø, der er noget mere modtageligt over for fælles forbrugsformer. Med genopblomstringen af den republikanske etos (med hvilket jeg mener en bevidsthed om os selv, ikke blot som forbrugere, men som borgere i et gensidigt fællesskab) følger også risikoen for, at begreber som "fælles interesse" og "kollektive goder" bliver ideologisk kapret på problematiske og politisk partiske måder. Det har vi allerede set en del til i de peri-pandemiske "kulturkrige", og det vil sandsynligvis fortsætte ind i den post-coronavirale æra. Ikke desto mindre vil genbekræftelsen af almenvellet og revalueringen af medborgerskab være afgørende for at fremme en alternativ velstandspolitik.[23]

¶22 Afslutningsvis vil jeg tilføje, at projektet om en alternativ hedonisme er drevet af, at det haster med at få tilvejebragt en ny bevidsthed om virkeligheden. Hvad det angår, kan jeg her påkalde mig kulturkritikeren Stuart Halls ord: "For at skabe en ny kulturel orden", skrev Hall, "skal man ikke afspejle en allerede eksisterende kollektiv vilje, men danne en ny, igangsætte et nyt historisk projekt".[24] Diskursen skaber bestemt ikke virkeligheden, men den virker som katalysator for den. Ét argument, jeg kan nævne i den forbindelse, er det, vi finder hos den hollandske kulturkritiker Miriam Meissner, der har gjort brug af Halls konjunkturanalyse med henblik på at indføre "modvækst" som et nyt artikulerende princip, der kan begynde at træde i stedet for nationalismens eller markedsliberalismens ditto – et projekt, der ifølge hende kræver, at man forbinder sig med sociale kræfter og overtager betydninger, værdier og identiteter, der ikke er helt på linje med den grønne dagsorden, og omstrukturerer dem til en ny enhed. Et eksempel, hun giver, er bevægelsen mod en "minimalistisk" livsstil. Selvom hun anerkender, i hvor høj grad Marie Kondo-metoden er indlejret i det kapitalistiske marked, insisterer hun på, at aktivister og fortalere for modvækst ikke kan tillade, at

minimalisme bliver eksproprieret til neoliberale diskurser om individuelt ansvar og *conspicuous consumption*. I stedet er opgaven at benytte minimalismens nuværende popularitet, mens man samtidig skaber forbindelser til modvækstens begreber, værdier og praksisser, såsom fællesliggørelse (*commoning*), konvivialitet, omsorg og universel basisindkomst.[25] Jeg er ikke selv helt afklaret om dette spørgsmål, men det skal helt bestemt diskuteres. Og det er hævet over enhver tvivl, at en alternativ velstandspolitik skal udtrykkes, før den kan vinde genklang i stadig latente eller kun nyligt opståede følelsesstrukturer; og at den må appellere til befolkningsgrupper uden for venstrefløjens sædvanlige kredsløb og vise, hvordan den forholder sig til deres specifikke interesser og bekymringer: studerende, omsorgsarbejdere, arbejdere i gig-økonomien, prekariatet og dem med bullshitarbejde, forældre og unge mennesker overalt. Den må også insistere på, at vestlig indflydelse, selvom den har medført fordele, hvad angår sundhed og levealder, ikke længere kan have lov til at dominere vores idéer om fremskridt og velvære. Globalt set er vi i dag nødt til at søge andre kilder, der skal forme vores tænkning, hvad end det er tidligere tiders forsyningsmetoder, viden og erfaringer fra fattigere nationer og marginaliserede samfund eller de mindre vækstdrevne forestillinger hos tænkere, teknikere og kulturarbejdere, hvor end de findes. Jeg har før sammenlignet de former for oplysning og personlig epifani, som denne grønne revolution vil kræve, med dem, der kræves i forbindelse med andre store historiske frigørelsesbevægelser som feminismen eller kampagnerne mod slaveri og racisme.[26] Hvordan denne bevægelse udfolder sig i de kommende årtier, vil være afgørende for alle fremtidige generationers erfaringer.[27]

Noter

1. "World's richest 10% produce half of carbon emissions while poorest 3.5 billion account for just a tenth", *Oxfam International*, 2. december 2015, https://www.oxfam.org/en/press-releases/worlds-richest-10-produce-half-carbon-emissions-while-poorest-35-billion-account.
2. David Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth: A Story of the Future* (London: Allen Lane, 2019), 187.
3. Ben Steverman & Alexandre Tanzi, "The 50 Richest Americans Are Worth as Much as the Poorest 165 Million", *Bloomberg News*, 8. oktober 2020, https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-10-08/top-50-richest-people-in-the-us-are-worth-as-much-as-poorest-165-million.
4. Kate Raworth, "Want to get into the doughnut? Tackle inequality", *Kate Raworth – exploring doughnut economics*, 16. oktober 2014, https://www.kateraworth.com/2014/10/16/doughnut-inequality/.
5. Christophe Bonneuil & Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*, overs. D. Fernbach (London: Verso, 2017), 68, og særligt 148–252.
6. Ifølge et nyt tysk studie vil menneskets ressourceforbrug, hvis det følger de nuværende vækstrater, stige fra 70 milliarder ton i 2012 til 180 milliarder ton i 2050. Maksimering af effektiviteten i ressourceforbruget kombineret med massive CO_2-afgifter vil i bedste fald reducere dette til 95 milliarder ton, hvilket stadig er næsten dobbelt så meget som de 50 milliarder ton, der er den bæredygtige grænse for Jorden.
7. Se det Europæiske Miljøbureaus (EEB) rapport *Decoupling Debunked* (2019), https://eeb.org/library/decoupling-debunked/, og den ligeså hårde dom fra det Europæiske Miljøagentur (EEA) i *Growth without economic growth* (2020), https://www.eea.europa.eu/publications/growth-without-economic-growth.
8. Nick Srnicek & Alex Williams, *Inventing the Future*: *Postcapitalism and a World Without Work*, (London: Verso, 2016), 109.
9. Srnicek & Williams, *Inventing the Future*; Paul Mason, *Postcapitalism: A Guide to Our Future* (London: Allen Lane, 2015); Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism* (London: Verso, 2018).
10. Se også Kate Soper, "Re-thinking the 'good life': The citizenship dimension of consumer disaffection with consumerism", *Journal of Consumer Culture* 7, nr. 2 (2007).
11. Juliet Schor, *Plenitude* (London: Allen Lane, 2010), 127.
12. For diskussion og referencer, se Kate Soper, *Post-Growth Living: For an Alternative Hedonism* (Verso, 2020), 97–100. Se også Great Transition Initiative Forum, "Universal Basic Income: Has the Time Come?", https://greattransition.org/gti-forum/universal-basic-income.

13. Jf. S. Latouche, *Farewell to Growth*, overs. D. Macey (Cambridge: Polity, 2009), 20–30; A. Hornborg, "Zero-sum world: Challenges in conceptualizing environmental load displacement and ecologically unequal exchange in the world system", *International Journal of Comparative Sociology* 50, nr. 3–4: 237–262.
14. Jf. Jason Hickel, "Forget 'developing' poor countries, it's time to 'de-develop' rich countries", *The Guardian*, 23. september 2015; se også hans *Less is More* (London: Penguin Books, 2021), særligt 251–266.
15. Nemone Nenquimo, "This is my message to the Western world: Your civilization is killing life on earth", *The Guardian*, 12. oktober 2020.
16. Ifølge Williams udgøres en sådan af "emergente eller præmergente reaktioner eller kvalitative affektive forandringer, der hverken venter på deres definition eller rationalisering, før de udøver et håndgribeligt pres og sætter effektive grænser for erfaring og handling" (Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford University Press, 1977), 132, jf. 128–136).
17. Store grupper af mennesker, særligt i Europa og Nordamerika, bruger hele deres arbejdsliv på at udføre opgaver, som de i al hemmelighed ikke selv mener behøver at blive udført. Den moralske og åndelige skade, der følger af denne situation, er omfattende. Det er et ar på vores kollektive sjæl. Alligevel er der stort set ingen, der taler om det (David Graeber, "On the Phenomenon of Bullshit Jobs", *Strike! Magazine*, nr. 3, august 2013).
18. De, der "bliver tvunget til at acceptere og tilvænnet et liv med ustabilt arbejde gennem midlertidige arbejdsopgaver ('casualization'), vikararbejde, 'tasking' i internetbaseret 'platformskapitalisme', fleksible vagtplaner, tilkaldevagter og nultimers-kontrakter og så videre. Vigtigere endnu er det, at medlemmerne af prekariatet ikke har et beskæftigelsesmæssigt narrativ eller ditto identitet, ingen oplevelse af at være på en karrierevej" (Guy Standing, "The Precariat: Today's Transformative Class?", *Great Transition Initiative*, oktober 2018, https://www.greattransition.org/publication/precariat-transformative-class).
19. Biler består af 50 procent plastic og dominerer byrummet. Om den elektricitet, som en elektrificering vil kræve, hvordan den skal genereres og de alt andet end grønne batterier, se Seán Clarke, "How Green are Electric Cars ?", *The Guardian*, 21. september 2017.

20. Vi kan selvfølgelig ikke vide, hvordan man skal opfatte ideen om "frivilligt" arbejde efter oldtidsegyptiske forhold. Men arbejderne var ikke slaver, og argumentet om deres status som frivillige, fremsat af Mark Lehrer (se hans *The Complete Pyramids* (London: Thames & Hudson, 1997)), er i dag bredt accepteret blandt hans kolleger i egyptologien. Jf. Marc Van de Mieroop, *A History of Ancient Egypt*, 2. udg. (Wiley: Blackwell, 2021), 58–61 og 74–76. Se også Joyce Tyldesley, "The Private lives of the Pyramid Builders", BBC, 17. februar 2011, https://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/pyramid_builders_01.shtml. Om at vælge at handle hos Amazon, se Mark O'Connell, "'A Managerial Mephistopheles': inside the mind of Jeff Bezos", *The Guardian,* 3. februar 2021.
21. Jf. min diskussion i Soper, *Post-Growth Living*, 126–130; Juliet Schor, *Plenitude: The New Economics of True Wealth* (New York: Penguin, 2010); Juliet Schor, "From Fast Fashion to Connected Consumption: Slowing Down the Spending Treadmill" i *Culture of the Slow: Social Deceleration in an Accelerated World*, red. Nick Osbaldiston (Basingstoke: Palgrave, 2013), 34–51.
22. Naomi Klein, "Climate change: how to make the big polluters really pay", *The Guardian*, 17. oktober 2014.
23. For mere herom, se Soper, "Re-thinking the 'good life'".
24. Stuart Hall, "Gramsci and Us", første gang udgivet i *Marxism Today*, juni 1987, 16–21.
25. Jf. Miriam Meissner, "Towards a Cultural Politics of Degrowth: prefiguration, popularization and pressure" i *Journal of Political Ecology* 28 (2021), 513.
26. Se Soper, *Post-Growth Living*, 185.
27. Teksten er oversat fra engelsk af Frederik-Emil Friis Jakobsen.



Med ønsket om at fremme original, ikke-empirisk forskning blandt studerende afholder *Tidsskriftet Paradoks* en årlig konkurrence for bachelorprojekter af filosofisk og teoretisk karakter. I 2024, hvor konkurrencen blev afholdt for anden gang, blev der kåret tre vindere, som efterfølgende fremlagde deres projekter ved prisoverrækkelsen d. 6. juni på Københavns Universitet.

Vindere af bachelorkonkurrencen 2024:

Kan vi undvære transitiv kausalitet?
Rune Lærke

Fra landskab til sted: Litteratur som bygningsværker
Ida Lehrmann Lykkegaard

Talens kommende skrift: Om skriftens etik hos Levinas og Blanchot
Robert Morsing Thyssen

Kan vi undvære transitiv kausalitet?

Rune Lærke

4. juni 2024

Forestil dig, at du ser nabodrengen Billy kaste en sten mod en flaske, så flasken knuses. Er Billys kast *årsag* til, at flasken knuses? De fleste af os vil umiddelbart svare "ja": Billys kast er årsag til, at stenen rammer flasken, og det, at stenen rammer flasken, er årsag til, at den knuses, så Billys kast er årsag til, at flasken knuses. Ud fra svar som det ovenstående, synes kausalitet altså generelt at fungere sådan, at når C er årsag til D og D er årsag til E, så er C årsag til E. Det vil sige, at vi umiddelbart forstår kausalitet som *transitiv*. At vi foretager en sådan *før-teoretisk* bedømmelse, altså en bedømmelse foretaget inden vi har en konkret teori om, hvad kausalitet er, tillægges gerne, at vi har en meget stærk før-teoretisk intuition om, at kausalitet *må* være transitiv. Eks. har David Lewis stået på, at "causation must always be transitive", mens Ned Hall har kaldt det på én gang et "bedrock datum" og en "indisputable a priori insight" at kausalitet nødvendigvis må være transitiv.[1] Dertil har Hall, sammen med L. A. Paul, påpeget, at "nearly all of our ordinary, philosophical and scientific causal claims and inferences rely on the assumption that causation is transitive", og dermed understreget, hvor allestedsnærværende antagelsen af transitivitet synes at være, når vi taler om kausalitet.[2]

¶2 Uheldigvis for transitivister som Lewis, Paul og Hall, findes der tilsyneladende eksempler, der udfordrer intuitioner om, at kausalitet er transitiv: Billy er på vandretur og ser et stort klippestykke rulle imod sig, men når at springe til side, inden det rammer ham. Transitivisten er her tilsyneladende forpligtet på, at klippestykket er en *årsag* til, at Billy *overlever* den livstruende situation: klippestykkets rullen ned ad bjerget er årsag til, at Billy ser det og springer, og springet er årsag til, at Billy overlever. Pointen er, at klippestykket udeluk-

kende er en *trussel* mod Billys liv, da Billy var overlevet lige så fint uden klippestykkets tilstedeværelse.[3] For mange er det derfor ikke intuitivt klart, at klippestykket bør regnes for at være en årsag til Billys overlevelse, hvilket har sået tvivl om, hvorvidt kausalitet er transitiv.[4]

¶3 Eksemplet ovenfor er blot én udgave af typen *dobbelt-forhindrings*-eksempler (eng. *double prevention*), der, sammen med typen *skifte*-eksempler (eng. *switching*), alle tages for at være seriøse indvendinger mod intuitioner om transitiv kausalitet. De typer af kausale forløb, som eksemplerne er baseret på, har også vist sig uhyre svære at indfange og forklare for vores bedste teorier om kausalitet, hvis forklaringerne ikke skal blive for teoretisk omkostningsfulde eller lede til kontraintuitive resultater ved mere gængse eksempler på kausalitet.[5]

¶4 I denne artikel vil jeg derfor afprøve, om et *uundværlighedsargument* (eng. *indispensability argument*) for transitiv kausalitet kan hjælpe transitivisten til at omgå tilsyneladende modeksempler som de ovenstående. Med et sådant argument vil transitivisten kunne hævde, at vi er *metafysisk forpligtede* på, at kausalitet er transitiv, da transitivitet udgør en uundværlig del af vores bedste teori(er) om verden, uafhængigt af eventuelle før-teoretiske intuitioner for eller imod transitiv kausalitet. Til dette formål baseres argumentet på Quine og Putnams uundværlighedsargumentet for matematisk realisme og Theodore Siders realisme om metafysisk struktur, hvor sidstnævnte udvider Quines ide om forpligtelse på entiteterne i vores bedste teoris ontologi til også at gælde begreberne i dens ideologi.[6] Siders forståelse af, hvad jeg vil kalde *metafysisk forpligtelse*, giver altså transitivistens argument en større fleksibilitet ved at svække kravet for, hvad transitivitets uundværlighed for kausalitet skulle grunde i. Den normative præmis i transitivistens argument

bliver da: *Vi bør være metafysisk forpligtede på de, og kun de, entiteter og begreber, der er uundværlige for vores bedste teorier om verden*. En entitet eller et begreb betragtes som *uundværlig*, hvis det ikke kan udelades fra hhv. vores ontologi eller ideologi uden dermed at svække vores teoriers status som de bedste teorier om verden mht. de teoretiske dyder, som gode teorier bør efterstræbe (såsom simpelhed, forklaringskraft osv.).[7]

¶5 I det følgende skal vi se på, om transitivisten kan finde begrundelse for en sådan uundværlighed ud fra transitivitets rolle i vores bedste teori om kausalitet og dens analyse af kausale forløb. Transitivitet vil her forekomme uundværligt, hvis man undersøger kausalitet mellem kun to hændelser, C og E, og kommer frem til, at vores bedste teori er uløseligt bundet til, at kausalitet er transitiv. Alternativt kan transitivitet være uundværligt for, at vores teori kan levere korrekte analyser og undgå falske positiver/negativer. Altså undgå, at teorien regner en hændelse, der tydeligvis *ikke* er en årsag, for at være en årsag og omvendt. Udgangspunktet vil her være Paul og Halls teori om kausalitet som *minimal tilstrækkelighed* (eng. *minimal sufficiency*), der kort sagt lyder, at hændelsen C er en årsag til hændelsen E, hvis, og kun hvis, C indgår i en mængde hændelser, der er minimalt tilstrækkelig for E – mere herom senere.[8] Minimal tilstrækkelighed indebærer nemlig en specifik appel til transitivitet, og skulle angiveligt være en bedre teori end sine konkurrenter.[9] Jeg argumenterer i den forbindelse for, at transitivitet kun indføres i teorien, fordi det kræves, at den forklarer bedømmelser af kausale forløb foretaget ud fra en før-teoretisk opfattelse af, at kausalitet er transitiv, og at teorien *ikke* bliver svækket af transitivitets udeladelse.

¶6 Jeg konkluderer, at det præsenterede ikke giver et tilstrækkeligt grundlag til at forpligte sig på transitiv kausalitet med henvisning til dets uundværlighed, og påpeger, at det forsøgte uundværlighedsar-

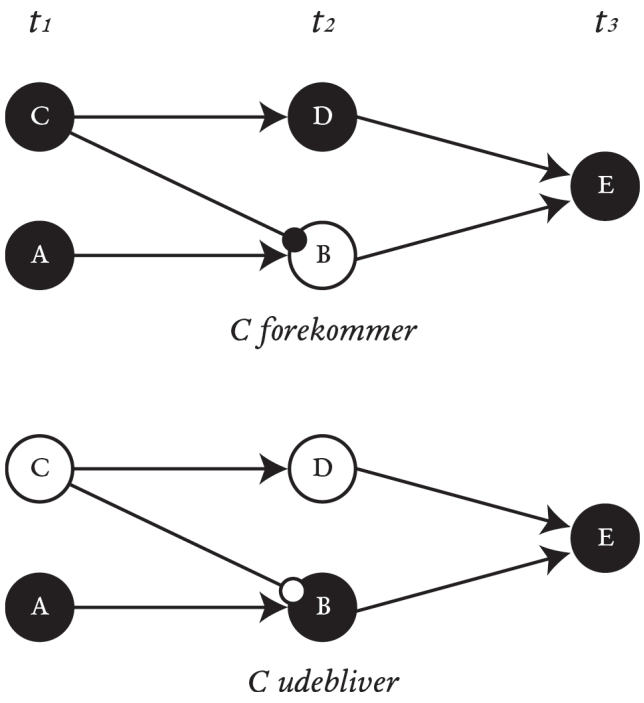
gument for transitiv kausalitet nærmere synes at forpligte på, at kausalitet *ikke* er transitiv. Transitivisten er altså ikke hjulpet af at fremføre et sådant argument, tværtimod. Til slut kommenterer jeg kort på, hvad resultatet af uundværlighedsargumentet i yderste konsekvens ville kunne betyde for kausale begrundelser af, hvornår man er bebrejdelsesværdig.

Minimal tilstrækkelighed og begrundelsen af transitivitet

¶7 VI SØGER ET ARGUMENT FOR TRANSITIV KAUSALITET, DER UNDgår at appellere til før-teoretiske intuitioner, for at undgå de tilsyneladende indvendinger fra dobbelt-forhindrings- og skifte-eksempler. Begrundelsen af transitivitets uundværlighed må m.a.o. ikke kunne spores tilbage til en antagelse, der hviler på en før-teoretisk intuition derom, da den ellers ville være sårbar for de selvsamme indvendinger, vi gerne vil undgå. Ser vi til Paul og Hall, gør de det klart, at de tager det som et grundlæggende faktum, at "causation *seems* to be transitive" i deres undersøgelse af kausalitet.[10] Vi må derfor se på, hvor ideen om, at "kausalitet *synes* at være transitiv" kunne stamme fra, og i den henseende introducere et praktisk illustrativt værktøj.

¶8 Figur 1 er et *neurondiagram*. Et farvet punkt/neuron indikerer, at en hændelse forekommer, et ufarvet punkt, at en hændelse udebliver. Pile er udtryk for kausal *stimulering*, dvs. forekomsten af hændelsen ved pilens start er årsag til forekomsten af den ved pilens slut. Streger, der ender i et mindre punkt, indikerer kausal *forhindring*, dvs. forekomsten af hændelsen ved stregens start er årsag til, at hændelsen ved det mindre slutpunkt udebliver. Punkter mod venstre går tidsligt forud for punkter mod højre.

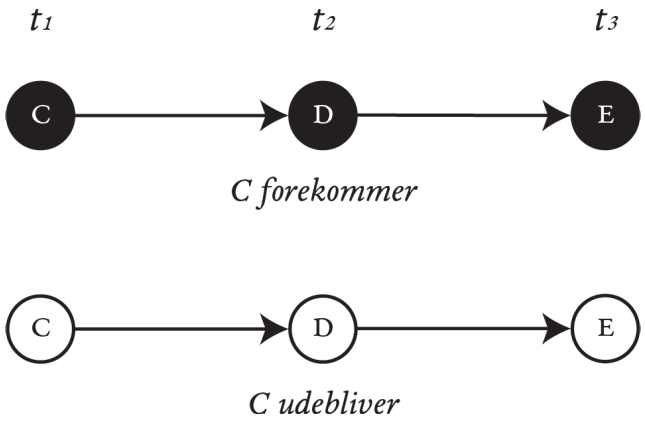
Figur 1



¶9 Figur 1 kunne skildre følgende scenarie: Billy lægger an til at kaste en sten mod en flaske (C), og det samme gør Suzy (A). Da Suzy ser Billy lægge an til at kaste, kaster Suzy *ikke* sin sten (C's forhindring af B). Billy kaster sin sten (D), der rammer og knuser flasken (E). Havde Billy ikke lagt an til at kaste (C udebliver), ville Suzy have kastet sin sten (B), der ville have ramt og knust flasken (E).

¶10 Paul og Hall påpeger, at det i figur 1 er "perfectly clear that C is a cause of E and A is not".[11] De synes dermed at indikere, at en analyse, der *ikke* forklarer C som en årsag til E, giver et *falsk negativt* resultat angående C's rolle. Altså, at en analyse, der fortæller os, at C *ikke* er en årsag til E, er fejlagtig, da det er "fuldkomment klart", at C *er* en årsag til E. Tag nu et mere simpelt eksempel i figur 2. Jeg antager, at Paul og Hall ville give samme svar til figur 2, som til figur 1, nemlig at det er *tydeligt,* at C er en årsag til E.

FIGUR 2



¶11 Dette forekommer mig at være tydeligt: (1) C er en årsag til D, og (2) D er en årsag til E. Men hvori består *tydeligheden* af, at (3) C er en årsag til E, hvis ikke i en forudgående ide om, at (1) og (2) er *tilstrækkelige* for (3), altså at kausalitet er transitiv? Altså, kan vi overhovedet sige, at C tydeligt er en årsag E, uden på forhånd at antage at kausalitet er transitiv? Ja, det kan vi, hvis vi antager, at kausalitet indebærer, at E står i den samme direkte relation til alle de forudgående hændelser, der udgør dens kausale historie, dvs. antager, at kausalitet er en *tidslig åben* – og deraf *intransitiv* – relation mellem årsags- og virkningshændelser. Som det tidligere er blevet antydet, så er kausalitet transitiv, hvis, og kun hvis, det at C er årsag til D og D er årsag til E *medfører*, at C er årsag til E. Kausalitet er dertil *intransitiv*, hvis, og kun hvis, det at C er årsag til D og D er årsag til E *ikke* medfører, at C er årsag til E. Slutteligt, er kausalitet *antitransitiv*, hvis, og kun hvis, det at C er årsag til D og D er årsag til E *udelukker*, at C er årsag til E.

¶12 Den kausale relations intransitivitet kan give det ønskede svar til figur 2, nemlig at C er en årsag til *både* D og E, mens D *også* er en årsag til E. Man kan altså, hvis man antager, at kausalitet er intransitiv, og hævder at C er årsag til E i figur 2, undgå at forholde sig eksplicit til, om C er årsag til D eller D er årsag til E. Kort sagt, man kan gå fra C til E udenom D. Dermed kan det hævdes, at (1), (2) og (3) er sande uden at henvise til, at (3) er sand *fordi* (1) og (2), altså uden at

hævde at kausalitet er transitiv. Pointen er, at Paul og Hall ikke behøver antage, at kausalitet er transitiv, for at forklare C som en årsag til E i figur 1 og 2, da forklaringen fra tidslig åbenhed også stemmer overens med intuitionen om, at C er en årsag til E. Deres bedømmelse, at det er *tydeligt*, at C er en årsag til E, kan altså forklare, hvorfor kausalitet kan synes at være transitiv, men det følger ikke af bedømmelsen, at kausalitet *må* være transitiv. Det er derfor ikke givet på forhånd, at deres bedømmelse kan føres tilbage til den før-teoretiske intuition om transitiv kausalitet, som vi gerne vil undgå. Desværre må Paul og Hall hurtigt opgive ideen om, at minimal tilstrækkelighed er tidsligt åben, hvilket ligeledes sætter deres før-teoretiske bedømmelse af C som en årsag til E i en prekær situation. For at forstå hvorfor, må vi se på minimal tilstrækkeligheds analyse af kausalitet, altså det grundlag hvorpå teorien om minimal tilstrækkelighed regner en hændelse for en årsag til en anden, når den skal forklare de kausale forløb som figur 1 og 2. Hertil kommer analysens udfordringer, når den anvendes på forløb med *tidlig afskæring* (eng. *early preemption* el. *early cutting*), dvs. kausale forløb, hvor eks. to hændelser C og A hver især er muligt kausalt forbundet til den samme senere hændelse E, men hvor det gælder, at hvis C og A begge forekommer, så vil C *afskære* A's forbindelse til E *inden* E indtræffer.

¶13 Scenariet i figur 1 er et eksempel på tidlig afskæring. For selvom Suzy havde kastet sin sten og knust flasken, hvis ikke det var for Billys kast, og Suzy derfor fungerer som en såkaldt *back-up* til Billys kast, hersker der for de fleste ingen tvivl om, at det i det aktuelle eksempel kun er Billys kast, der spiller den egentlige udslagsgivende rolle i, at flasken knuses. Dette tydeliggøres i figur 1, hvor det fremgår, at C og A begge kan spille den udslagsgivende rolle mht. til E, da A ville bevirke B, hvis den forhindrende hændelse C skulle udeblive. Men eftersom C forekommer og forhindrer B i at indtræffe, er det

kun C, der faktisk spiller denne rolle, også selvom A forekommer sideløbende med C. En analyse af kausalitet, der i dette tilfælde regner Suzys læggen an for en årsag til at flasken knuses, vil altså lede til et fejlresultat i form af en falsk-positiv. Minimal tilstrækkeligheds analyse af kausale forløb skal derfor kunne skelne mellem sådanne hændelser i aktuelle kausale forløb og i eventuelle uaktuelle back-up-forløb for at undgå falske positiver. Med det vender vi os nu mod analysen af kausalitet som minimal tilstrækkelighed.

¶14 Kort lyder minimal tilstrækkeligheds analyse af kausalitet således: Hændelse C er en årsag til hændelse E, hvis, og kun hvis, C tilhører en mængde af samtidige forekommende hændelser S, der er *minimalt tilstrækkelige* for E.[12] Med *minimalt* skal det forstås, at mængden af hændelser S skal bestå kun af hændelser, der tilsammen bevirker, at E indtræffer. S må derfor ikke indeholde hændelser, der enten er irrelevante, overflødige eller potentielt forhindrende for at E indtræffer, da sådanne hændelser kan udelades, mens E stadig vil forekomme. Dertil må E *ikke* kunne indtræffe som følge af S, hvis en hvilken som helst af hændelserne indeholdt i S udebliver. Sagt på en anden måde: hvis mængden af hændelser S er minimalt tilstrækkelig for E, skal det være sådan, at *alle* hændelserne i S skal forekomme, for at S kan bevirke E's forekomst. Hvis man altså kan fjerne en hændelse fra S, men S da stadig bevirker E's forekomst, er S altså *ikke* minimalt tilstrækkelig for E. Hvis S kun indeholder én hændelse C, er C for sig selv minimal tilstrækkelig for E. Med *tilstrækkelig* menes, at hvis der ikke er noget udenfor S, der aktivt forhindrer S i at bevirke E, så *vil* S bevirke E. Dvs. hvis *kun* hændelserne i S forekommer, så skal det være garanteret, at E også forekommer. Sidst, men ikke mindst, skal alle hændelserne i S ske til det samme tidspunkt, og være før det senere tidspunkt, hvor E forekommer. Analysen indeholder dog ingen grænse for hvor mange tidspunkter og tilhørende

hændelser, der må ligge imellem tidspunktet *t*, hvor S forekommer, og det senere *t'*, hvor E forekommer, så længe de ovenstående betingelser er opfyldt. I figur 2 betyder dette, at C til t_1 regnes for minimal tilstrækkelig for E til t_3, og at D til t_2 ligeledes regnes for minimal tilstrækkelig for E til t_3. Vigtigt for os er, at analysen ikke henviser til D's mellemliggende rolle, når den skal forklare, at C er en årsag til E. Analysen er altså tidsligt åben og intransitiv: den tager alle hændelser, der tilhører minimalt tilstrækkelige mængder til alle tidspunkter før E, for at tælle direkte som årsager til E. Altså, minimal tilstrækkeligheds analyse indebærer ikke (endnu) at kausalitet forstås som transitiv. Som vi nu skal se, giver denne tidsligt åbne forståelse væsentlige udfordringer for minimal tilstrækkeligheds analyse af kausalitet.

¶15 Udfordringen for analysen opstår ved eksempler på tidlig afskæring, hvor den leder til alvorlige fejlresultater. Om end Paul & Hall ikke selv tydeliggør præcis, hvad det er ved minimal tilstrækkeligheds analyse, der er anledning til fejlresultaterne, synes det, ud fra udfordringen med – og Paul & Halls løsning af – tidlig afskæring, at kunne tilskrives analysens tidslige åbenhed. I eksemplet på tidligt afskæring i figur 1 kan vi se, at D udelukkende har C som sin minimalt tilstrækkelige mængde, og at C til tidspunkt t_1 er minimalt tilstrækkelig for E, om end C til t_1 bevirker E *via* D's forekomst til t_2. Men ser vi herefter på hændelserne A og B og husker på, at analysen ser bort fra alle udenforstående hændelser, dvs. her C og D, finder vi, at A til t_1 ligeledes er minimalt tilstrækkelig for E. For hvis vi udelader C som forhindring til B, vil A bevirke B og derigennem E. Da C og A begge forekommer til t_1, dvs. er *samtidige* hændelser, og analysen i sin nuværende form ikke skelner til hændelser, på de tidspunkter, der ligger mellem en årsag og en virkning, må den regne både C og A til t_1 som hver især minimalt tilstrækkelige for E. Dette, vel at mærke,

uagtet at C forhindrer B's forekomst.[13] Kort sagt, analysen regner *både* C og A for at være lige meget årsager til E, selvom C faktisk forhindrer A's virkning. Dermed giver analysen altså det stærkt kontraintuitive og falskt-positive resultat, at *både* Billy og Suzy er årsager til, at flasken knuses, også selvom Suzy *ikke* kaster sin sten. Analysen fejler altså, når det kommer til at skelne mellem aktuelle og back-up forløb. Bemærk, at det synes at være præcis den tidslige åbenhed, der bringer A i spil og analysen i vanskeligheder, da det er den, der tillader, at vi kan se bort fra hændelserne til t_2, hvor forhindringen finder sted. Man må derfor enten acceptere, at minimal tilstrækkelighed ikke kan forklare C som en årsag til E på en måde, der udelukker, at A ligeledes er en årsag til E, eller revurdere forklaringen af, *hvorfor* C er en årsag til E.

¶16 Paul og Hall vælger tilsyneladende at opgive ideen om tidslig åbenhed og justerer ideen om minimal tilstrækkelighed til blot en tilstrækkelig, men ikke nødvendig betingelse for kausalitet. Justeringens første træk er indførslen af et *unikheds*-kriterium, så minimal tilstrækkelighed nu lyder således: "C is a cause of E if (but not only if) C belongs to a *unique* set of contemporaneus events minimally sufficient for *E*".[14] Vi må nu lede efter en *unik* mængde af samtidige hændelser som årsager til E, dvs. en mængde hændelser S_1 forekommende til tidspunkt t_1, der er minimalt tilstrækkelig for et senere E, men hvor der ikke *imellem* S_1 og E kan findes et S_2 til et evt. t_2, sådan at S_2 *også* er minimalt tilstrækkeligt for E. Vi er m.a.o. begrænset til kun at betragte hændelser til tidspunktet *lige inden* E indtræffer, modsat den tidslige åbne version, der medtog alle tidspunkter inden E's forekomst. Det betyder, at vi udelukker minimal tilstrækkeligheds mulighed for at "gå udenom" en hændelse i et kausalt forløb – som eks. D i figur 2 – når vi skal forklare, hvad der er årsag til hvad. Rettere er det *kun* D og *ikke* C, der nu kan regnes for en årsag til E

jf. minimal tilstrækkelighed. Analysen er altså nu *antitransitiv*: At C er den unikt minimalt tilstrækkelige mængde for D, og D er den unikt minimalt tilstrækkelige mængde for E, *udelukker,* at C er den unikt minimalt tilstrækkelige mængde for E. Bemærk dog, at den nye analyse ikke udelukker, at E kan have andre årsager, eftersom minimal tilstrækkelighed ikke længere er en nødvendig betingelse for kausalitet. Der kan altså, ud fra den nye analyse, godt være andre forhold, der gør C til en årsag til D. Disse kausale forhold ville dog, i teoriens nuværende form, skulle forklares som noget andet end minimal tilstrækkelighed, hvormed minimal tilstrækkelighed ville være en ufuldkommen teori om kausalitet. Som sagt er dette kun et første træk i Paul og Halls større justering af teorien, og denne midlertidige ufuldkommenhed vil derfor ikke beskæftige os yderligere.

¶17 Vender vi os igen mod tidlig afskæring i figur 1, finder vi nu, når C og A begge forekommer, kun én mængde forekommende hændelser, der for E lever op til kravet fra den nye analyse, nemlig D til t_2. Vi kan dertil ikke betragte C eller A som unikke minimale tilstrækkelige mængder for E, da der findes minimalt tilstrækkelige mængder mellem dem og E. Prisen for at redde minimal tilstrækkelighed fra at betragte A som en årsag til E i figur 1 er, at C ikke længere regnes for en årsag til E. Dette duer ikke, ifølge Paul og Hall, da det jo er "perfectly clear that C is a cause of E".[15] For så vidt en kausal analyse skal afspejle denne bedømmelse, er minimal tilstrækkeligheds analyse fejlagtig, da den nu er anledning til et falsk-negativt resultat. Minimal tilstrækkelighed må derfor rettes yderligere til, for at sikre, at C forklares som en årsag til E. Til dette anvender de den såkaldte *ancestrale manøvre*, hvilket udgør det andet træk i justeringen af minimal tilstrækkelighed.

¶18 Den *ancestrale manøvre* udnytter det forhold, at der for *enhver* relation findes en tilsvarende og transitiv relation kaldet *ancestralen*

til den oprindelige relation. Denne siges at *indeholde* den oprindelige relation. Det vil sige, at ancestralen gælder for de samme elementer – eks. hændelser – som den oprindelige relation på baggrund af de forbindelser, sidstnævnte danner mellem elementerne.[16] Paradigmeeksemplet på en ancestral – og ophavet til dens navn – er *forfader*-relationen "... er *forfader* til ...", hvis oprindelige relation er *forælder*-relationen "... er *forælder* til ...". Her dækker forfaderrelationen over en transitiv forbindelse af *indirekte* slægtskab, baseret på den *kæde* af *direkte* forbindelser af slægtskab, der er i kraft af forældrerelationen. Mine forældres forældre er ikke deraf mine forældre, men det følger af, at en person er forfader til min forfader, at personen også er min forfader. Dog er personen min forfader *kun hvis* der er de fornødne forælder-relationer. Kort sagt, ingen forælder-relation, ingen forfader-relation.

¶19 Med den ancestrale manøvre kan Paul og Hall ligeledes definere kausalitet som ancestralen af minimal tilstrækkelighed, så kausalitet ikke henviser til den antitransitive relation, men til en ny transitiv relation baseret på de oprindelige antitransitive minimal tilstrækkelighedsrelationer. Dermed er C en årsag til E, såfremt C er forbundet til E via en kæde af unik minimal tilstrækkelighed.[17] Da der i figur 1 er en sådan kæde mellem C og E, eftersom vi kan se at C er unikt minimalt tilstrækkelig for D, ligesom D er det for E, sikrer den ancestrale manøvre altså C som en årsag til E, men uden at A kommer til at tælle som en årsag til E. Ved at gøre brug af minimal tilstrækkeligheds ancestral, og ved at gøre denne nødvendig og tilstrækkelig for kausalitet, kan Paul og Hall således opnå det resultat, de ønsker, uden at komme i problemer med tidlig afskæring.

¶20 Det er dog, jf. ancestralens definition, *trivielt,* at der kan hævdes en ancestral for enhver relation, om end det er langt fra alle ancestraler, der er meningsfulde, eller som vi har et særskilt begreb om.[18]

Dermed har ancestralen heller ikke nogen særlig betydning, hverken som noget yderligere forklarende eller som en nødvendig del af vores teori. Ligeledes er det blevet fremhævet, at den ancestrale manøvre ikke fritager os fra spørgsmålet om, hvorvidt det eksempelvis er den antitransitive minimale tilstrækkelighed eller dens transitive ancestral, der er den *egentlige* kausale relation.[19] Ancestralens relevans for en teori skal derfor begrundes særskilt, hvilket også gælder for Paul og Halls teori.

¶21 Paul og Hall medgiver, at brugen af den ancestrale manøvre forudsætter antagelsen om, at kausalitet er transitiv, og at minimal tilstrækkeligheds håndtering af tidlig afskæring står og falder med holdbarheden af denne antagelse.[20] Uden transitivitet kan analysen nemlig ikke fejlfrit forklare C som en årsag til E i figur 1 eller 2, hvilket strider mod den før-teoretiske intuition om, at det er *fuldkommen tydeligt,* at C *er* årsag til E. Med forudsætningen af transitivitet ifm. sin analyse synes transitivisten altså at kunne finde belæg for, at transitivitet er en *uundværlig* del af vores bedste teori om kausalitet – minimal tilstrækkelighed – ved at henvise til transitivitetens nødvendighed for at undgå falske positiver ved tidlig afskæring.

Behov for transitivitet

¶22 FOR TRANSITIVISTENS ARGUMENT OPSTÅR DOG EN VÆSENTLIG udfordring ved begrundelsen af, *hvorfor* transitivitet er uundværlig for analysen. For der synes som sagt at være to mulige forklaringer, der understøtter vores før-teoretiske bedømmelse af, at C er årsag til E i figur 1 og 2; nemlig at kausalitet er en intransitiv eller en transitiv relation. Paul og Hall afviser dog tilsyneladende den intransitive forklaring fra tidslig åbenhed, da det er anledning til, at analysen bryder sammen ved tidlig afskæring. De afviser samtidigt, at kausalitet er en antitransitiv relation ud fra, at det udelukker, at C er årsag til E,

hvorfor de tyer til ancestralen af minimal tilstrækkelighed. Den intransitive relation afvises, da den regner Suzys læggen an til at kaste som en årsag, selv når Suzy ikke kaster sin sten. Den antitransitive relation afvises, da den udelukker Billys læggen an – og kun regner Billys kast – for en årsag til, at flasken knuses. Man afviser altså, at bedømmelsen "C er en årsag til E" skal forklares ud fra, at kausalitet er intransitiv, fordi minimal tilstrækkeligheds analyse fejler som en tidslig åben relation. Men man står stadig fast på, *at* C skal forklares som en årsag til E, og endda så fast, at man afviser den antitransitive analyse, der forklarer, at C *ikke* er en årsag til E. Man stiller ikke spørgsmål til, *hvorvidt* C er en årsag til E, hverken når man må opgive en af forklaringerne, der understøtter denne bedømmelse, eller når man gør en antitransitiv relation, der *udelukker,* at C er en årsag til E, til en central del af sin teori. Dette vidner om, at den før-teoretiske bedømmelse af C's rolle i figur 1 og 2 allerede hviler på ideen om, at kausalitet er transitiv. Groft sagt: transitivitet bliver kun uundværlig, fordi man kræver, at analysen forklarer før-teoretiske bedømmelser, foretaget ud fra en forudgående opfattelse af, at kausalitet er transitiv. Det behøver dog ikke være en cirkelslutning, for så vidt man kan begrunde transitivitet uafhængigt, ved eksempelvis at appellere til en stærk intuition derom, som den vi så hævdet i indledningen. For vores vedkommende bliver det dog cirkulært, eller i bedste fald et uanvendeligt træk. For vi søger enten at underbygge vores intuitioner om transitiv kausalitet eller at undgå, at begrundelsen af transitivitet kan føres tilbage til en før-teoretisk intuition derom. Transitivisten kan derfor ikke gøre sig håb om at forpligte os på transitiv kausalitet vha. dens rolle i minimal tilstrækkelighed, da hun ikke kan udelukke, at transitivitets uundværlighed hviler på en sådan før-teoretisk intuition. Skulle transitivisten alligevel forsøge sig dermed, ender hun højst i samme problem, der blev præsenteret i ind-

ledningen, og som uundværlighedsargumentet søger at undgå; nemlig at der kan skabes tvivl om gyldigheden af vores intuitioner om transitiv kausalitet.

¶23 Vi må altså droppe antagelsen om, at C *skal* forklares som en årsag til E, hvis vi skal gøre os et håb om at opstille et uundværlighedsargument. Desværre for transitivisten gør dette kort proces for minimal tilstrækkeligheds begrundelse af kausalitet som en grundlæggende transitiv relation. For når analysen skal forklare den mest fundamentale direkte kausale relation mellem kun to hændelser, eks. D og E i figur 1, forekommer det at være nødvendigt at indføre *unikhedskriteriet* for at undgå falske positiver. For som vi så tidligere: Indfører man ikke unikhedskriteriet, der gør minimal tilstrækkelighed antitransitiv, så forbliver analysen tidsligt åben, og den vil således regne C, A og D som årsager til E, øverst i figur 1. Bemærk, at hvis den tidsligt åbne analyse ikke resulterede i den falske positive A, men kun forklarede C og D som årsager til E i figur 1, så ville vi ikke have grund til at indføre unikhedskriteriet. For selvom vi har droppet antagelsen om, at C *er* årsag til E, har vi ikke deraf grund til at antage, at C *ikke* er årsag til E, forud for vores analyse. For gjorde vi det, ville vi stiltiende forudsætte, at kausalitet er antitransitiv. Men da den tidsligt åbne analyse fører til falske positiver, så *er* der en grund til at indføre unikhedskriteriet. For hvis vi ikke har en uafhængig grund til at regne Billys *læggen an* til t_1 som en årsag til, at flasken knuses til t_3, men først og fremmest vil sikre, at vores teori forklarer, hvorfor Billys *kast* til t_2 er en årsag dertil, så er der ingen tydelig grund til, hvorfor vi skulle foretrække en teori, som den tidsligt åbne analyse, der medtager hændelserne til t_1 som evt. årsager til hændelsen til t_3. Umiddelbart synes en teori, som den antitransitive analyse, der udelukker forbindelsen mellem t_1 og t_3 at være at foretrække, for så vidt dette betyder, at Suzys læggen an ikke fejlagtigt

regnes som en årsag til, at flasken knuses. Pointen er, at transitivisten ikke kan hævde, at vi er forpligtede på transitiv kausalitet med henvisning til, at den mest fundamentale minimal tilstrækkelighedsrelation mellem kun to hændelser nødvendigt indebærer transitivitet. Om noget er det rettere *antitransitivitet,* der her fremstår som uundværligt.

¶24 Dropper vi antagelsen om C som en årsag til E, er der heller ikke grund til at hævde minimal tilstrækkeligheds ancestral for at håndtere problemet med tidlig afskæring. Regner vi i figur 1 bagud fra E, hvor både C og A forekommer, ser vi nemlig allerede ved t_2, at kun D opfylder den antitransitive analyses krav, og at B ikke kommer i betragtning som havende en aktiv rolle mht. E. Det mulige back-up-forløb A-B-E er allerede fra første skridt afholdt fra at forstyrre vores analyse. Regner vi nu bagud fra D, kommer kun C i betragtning som dets årsag til t_1, og ikke A. Ifølge den rent antitransitive analyse er der altså kun ét kausalt forløb i eksemplet der faktisk udmunder i E's forekomst, nemlig C-D-E. Dette forløb indeholder tilmed kun de hændelser, der synes at være relevante for E's faktiske forekomst, også selvom analysen ikke længere regner C for en årsag til E. Undlader vi at gøre minimal tilstrækkeligheds analyse transitiv, opstår der således hverken problemer med at skelne faktiske og back-up-forløb, eller problemer med falske positiver/negativer. Bemærk yderligere, at det er nøjagtigt denne underliggende antitransitive analyse som ancestralen af minimal tilstrækkelighed hviler på. Foruden at den ikke stemmer overens med vores intuitioner om, at kausalitet er transitiv, kan transitivisten altså ikke påpege, at den antitransitive analyse er fejlagtig. I så fald ville dette nemlig også ramme dens transitive ancestral, eftersom ancestralen *forudsætter*, at den antitransitive relation gælder mellem de enkelte hændelser. Igen synes det at være den antitransitive udgave af minimal tilstrækkelighed, der er

uundværlig, og ikke dens transitive ancestral. Minimal tilstrækkelighed fører altså nærmere i retning af, at vi er metafysisk forpligtede på, at den kausale relation er antitransitiv.

Konklusion

¶25 SOM VI HAR SET, SYNES DER IKKE AT VÆRE HÅB FOR, AT TRANSITIVISTEN kan bruge et uundværlighedsargument til at omgå de tilsyneladende indvendinger mod transitiv kausalitet. Transitivitet er ikke uundværligt for vores bedste teori om kausalitet – minimal tilstrækkelighed – hverken når det kommer til dens forklaring af kausalitet mellem kun to hændelser, eller i forbindelse med at undgå falske positiver/negativer i sin analyse. Dermed kan transitivisten ikke henvise til minimal tilstrækkelighed for at begrunde vores metafysiske forpligtelse på transitiv kausalitet, og således heller ikke styrke sin position overfor de tilsyneladende intuitive modeksempler dertil. Følges uundværlighedsargumentet til dørs, synes vi imidlertid at kunne påpege følgende: Hvis kausalitet er transitiv, så er minimal tilstrækkelighed falsk, da den indebærer metafysisk forpligtelse på antitransitiv kausalitet. Omvendt, hvis minimal tilstrækkelighed er vores bedste teori om kausalitet, så må vi – som minimum – antage, at kausalitet ikke er transitiv.

¶26 Dog, tager vi uundværlighedsargumentet til yderste konsekvens, og lader os overbevise om, at kausalitet er antitransitiv, kan dette have væsentlige konsekvenser. Helt generelt, synes det at udfordre rigtigheden af alle de påstande om kausalitet, som vi foretager både til daglig og i forbindelse med at bedrive videnskab, hvor vi, ifølge Paul og Hall, tager kausalitets transitivitet for givet. Tager vi nemlig afsæt i en hvilken som helst påstand om kausalitet, der er foretaget ud fra en devise om, at kausalitet er transitiv, og observerer, at der findes en hændelse imellem den påståede årsagshændelse og dens

virkning, ville vi kunne indvende, at det er denne mellemliggende hændelse, der er den egentlige årsag. I så fald vil begrundelsen for påstanden baseret på kausalitets transitivitet være misvisende, for ikke at sige fejlagtig. For så vidt dette står til at bringe begrundelser bag vores ellers efterprøvede og veletablerede videnskabelige teorier i tvivl, kan det hævdes, at vi deraf har grund nok til at opgive antitransitiv kausalitet.

¶27 Et mere konkret eksempel på følgerne af antitransitiv kausalitet i dagligdagen og juridiske sammenhænge kan være dets mulige konsekvenser for, om personer er bebrejdelsesværdige. Hvad hvis vores begrundelse af, hvad en person kan bebrejdes for eksempelvis. henviser stringent til kausale forhold, for at forklare, hvem der kan bebrejdes for hvad? Groft sagt, at man kun kan bebrejdes for noget, hvis man er årsag til det. I så fald er Billy ikke længere at bebrejde for, at flasken bliver knust: det er kun dét, at stenen rammer flasken, der er årsag til, at den knuses, også selvom det var Billy, der kastede stenen. Ligeledes vil en morderisk snigskytte ikke være at bebrejde for sit offers død: det er kuglen der rammer offeret, eller, hvis vi skal være helt nøjagtige, er det måske endda først offerets hjertestop, der tæller. Hvis vi mener, at det er centralt for vores teori om kausalitet, at den bl.a. skal kunne forklare og begrunde, at snigskytten gøres bebrejdelsesværdig for sit offers død, er vi lidet tjent med en teori, hvor kausalitet er antitransitivt. Også i dette tilfælde kan vi således have tilstrækkelig grund til at forkaste ideen om antitransitiv kausalitet.[21]

Noter

1. Ned Hall, "Causation and the Price of Transitivity", *The Journal of Philosophy* 97 (2000), 198; David Lewis, "Causation", *The Journal of Philosophy* 70 (1973), 563. Et sted påpeger Hall tillige, at "rejecting transitivity seems intuitively wrong" (Hall, citeret i Cei Maslen "Causes, Contrasts, and Nontransitivity", i *Causation and Counterfactuals*, red. John Collins, Ned Hall og L.A. Paul (Cambridge: MIT Press, 2004), 349.
2. L.A. Paul og Ned Hall, *Causation: A User's Guide* (Oxford: OUP, 2013), 248.
3. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide*, 222.
4. John Collins, Ned Hall og L.A. Paul, "Counterfactuals and Causation: History, Problems and Prospects", i *Causation and Counterfactuals*, red. John Collins, Ned Hall og L.A. Paul (Cambridge: MIT Press, 2004), 39; Cristopher Hitchcock, "The Intransitivity of Causation Revealed in Equations and Graphs", *The Journal of Philosophy* 98 (2001), 273–299.
5. Kausalitets transitivitet er bl.a. et gennemgående tema i Paul og Halls bog. Hertil bruger de et helt kapitel på at gennemgå indvendinger imod den og løsningsforslag derpå, samt problemerne disse står overfor. For sidstnævnte, se Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 215–244.
6. Mark Colyvan "Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 28. februar 2019, https://plato.stanford.edu/entries/mathphil-indis/, ¶1; Theodore Sider, "Primitivism", i *Writing the Book of the World* (Oxford: OUP, 2011), 9–20.
7. Colyvan, "Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics", ¶2.
8. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 14–16.
9. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 91, 171–173.
10. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 4, min kursivering.
11. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 75.
12. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 14–16.
13. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 74–75.
14. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 90, min kursivering.
15. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 75.
16. Kenneth H. Rosen, "Relations", i *Discrete Mathematics and Its Applications* (New York: McGraw Hill Education), 599–671.
17. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 90–91.
18. Tag eks. den intransitive relation "x elsker y". Her synes der ikke at findes et begreb for en evt. ancestral.
19. D.H. Mellor, "For Facts as Causes and Effects", i *Causation and Counterfactuals*, red. John Collins, L.A. Paul og Ned Hall (Cambridge: MIT Press, 2004), 309–310.
20. Paul & Hall, *Causation: A User's Guide,* 91–92.

21. Jeg vil gerne takke min bachelorvejleder lektor Nikolaj Nottelmann, mine medstuderende Furkan Tuncer, Magnus Brandt Nielsen, Jakob Enevoldsen, Laura Stryhn Nierostek og Simon Jønsson samt Frederik-Emil Jakobsen og Kristoffer Balslev Willert fra *Paradoks'* redaktion for deres hjælp med at udfærdige denne artikel.

Fra landskab til sted: Litteratur som bygningsværker

Ida Lehrmann Lykkegaard

5. juni 2024

Da jeg læste Nan Shepherds *The Living Mountain* (1977) for første gang, befandt jeg mig i bjergene, ikke i de skotske Cairngorm-bjerge som bogen omhandler, men i de franske Alper. Udover madpakke, vand og ekstra tøj, havde jeg bogen med i min rygsæk, så jeg kunne gøre ophold undervejs og læse. Selvom jeg ikke læste bogen i det specifikke område, den omhandler, var værket med til at åbne mine sanser og konstruere bjergene som et særligt *sted* for mig. Den tynde lufts indflydelse på min krops udholdenhed, den helt særlige klarhed, der kun er i højden, lyset, lydenes klang, vandringens rytme gennem min krop, bjergsidernes farvespil, perspektiverne og afstandene – alt det liv, der var der udover mig, trådte frem for mig gennem læsningen. Værket fungerede med andre ord som en slags monument – der trådte frem lige dér, i landskabet, og fik mig til at lægge mærke til, hvor jeg var. Bogen formidlede og åbnede for en oplevelse af bjergene, jeg ikke havde haft adgang til foruden.

Med litteraturen som vejviser

¶2 Værket blev udgangspunktet for en undersøgelse af, hvordan litteratur kan åbne for et særligt møde med vores konkrete, fysiske omgivelser gennem det, jeg kalder *stedskabelse*. At befinde sig et sted, er en særlig måde at være *til stede* i et landskab på. Her bruger jeg begrebet *landskab* som en afart af et naturbegreb, der ikke på samme måde som ordet *natur* rummer *kultur* som sin modsætning; to begreber, hvor overgangen på én gang er porøs og mudret. I stedet for at omhandle en form for essens, som begrebet *natur* kan

gøre, refererer *landskab* altid også til den, der ser, fremfor blot det, der ses på. Landskabet opstår når "naturen" gøres til tableau. Det er så at sige altid en konstruktion i beskueren, en æstetisk kategori fremfor en essens.[1]

¶3 Men i daglig tale er landskabet også noget, vi er i; landskabet er Mols Bjerge, det er den vestjyske hede, det er rapsmarkernes geometri. Her vil jeg lave en distinktion: I skellet mellem at nyde udsigten over et bakkedrag og at sætte sig ned på en græsplet i solen, befinder *stedet* sig. For at et sted bliver et sted og ikke bare et punkt, er mødet med et kropsligt og sansende subjekt helt afgørende.[2] Et sted skal mere forstås som en begivenhed fremfor en konkret ting eller placering.[3] Steder er noget, der *finder sted*. Stedet kan på den måde defineres som en syntese af *tid*, *rum* og *subjekt*. Den afgørende forskel mellem stedet og landskabet er, at betragteren ser sig selv stående udenfor landskabet, hvorimod stedet er noget, man befinder sig midt i og er omsluttet af.[4] Idet man træder ind i landskabet og ikke blot er en reserveret beskuer af en flade, men i stedet inkluderet i rumligheden – da opstår stedet.

¶4 Den centrale pointe i denne artikel er, at litteratur kan fungere som et kartografisk redskab, der kan kortlægge områder på en måde, som fremstiller og rummer steder fremfor blot landskaber. Eller, litteratur kan fungere som en anledning til stedets begivenhed. Litteraturen kan ikke kortlægge på samme måde som et geografisk kort og kan ikke nødvendigvis bruges til at finde den nemme vej fra A til B. I stedet fungerer et værk som Nan Shepherds som et kompas, der åbner kroppen mod bjerglandskabets rigdom og leder læseren på vej mod disse erfaringer.

¶5 Læsning kan åbne for nye forståelser og erfaringer af landskaber og gøre os bedre i stand til at forbinde os til det fremmede landskab – til det fremmede i landskabet – og jeg tror, at det er nødvendigt,

for at kunne drage omsorg for alt det, der omgiver os. Uden at ville spænde litteraturen for en vogn, ser jeg litteraturens indflydelse på evnen til at sætte sig i forbindelse med omgivelserne og dermed danne steder som noget afgørende i vores tid, og det er den, jeg ønsker at undersøge.

Kortlægning af det virkelige

¶6 NÅR VI VANLIGVIS SKAL HAVE ET LANDOMRÅDE FORMIDLET, ER det kortene vi søger til. Ordet "kort" kommer af det latinske charta, der nedstammer fra det græske ord for papyrusblad, *khártēs*; det medium, hvorpå man nedfældede informationer. Der er på den måde en betydningsmæssigt oldgammel, men også meget konkret og materiel sammenhæng mellem kort og litteratur. Kort har med moderne teknologi udviklet sig til at være et eksempel på det mest objektive, jeg kan forestille mig: GPS (*Global Positioning System*), der med satellitbilleder fra oven muliggør præcise placeringer, anvisninger og overblik over et givent landområde, materialiseret i eksempelvis Google Maps, der gør det muligt at gå fra det store overblik og med Street View-funktionen dumpe ned i landskabet (for så vidt Googles' bil altså har kørt det pågældende sted). Et værktøj, der nærmest er manifestationen af det, Donna Haraway kalder "gudetricket med at se alt fra intetsteds".[5] Men denne forestilling om kortets absolutte objektivitet er illusorisk, og teknologiens udvikling er ikke lig en mere og mere objektiv kortlægning – kun en højere grad af præcision inden for et særligt kortlægningsparadigme.[6] Et kort kan aldrig gengive verden 1:1. For at være relevant, må kortet filtrere, sortere og organisere virkeligheden således, at noget træder frem fremfor noget andet. Kort har derfor et andet grundlæggende slægtsskab med litteratur, nemlig spørgsmålet om, hvordan forholdet mellem virkelighed og repræsentation skal forvaltes.[7] Begge kan være frem-

stillinger, der synliggør virkelighedens potentialer på nye og alternative måder.

¶7 Bjergområder er måske i særlig grad landskaber underlagt en særlig type kulturelle forestillinger. De er på mange måder arketypen på den sublime natur, symboler på naturens kræfter, noget majestætisk og ophøjet – med bjergbestigningen som menneskets absolutte bemægtigelse af naturen (et klassisk eksempel er det romantiske maleri *Vandreren over tågehavet* af Caspar David Friedrich fra 1818). Dette er forestillinger, der rummer en erobringslogik over for landområder, som *The Living Mountain* gør op med: I værket er bjergene ikke enkeltstående spidser men kæder, et plateau, et rum og et selskab, man er i, og en sindstilstand for fortælleren. På den måde omstrukturerer værket en særlig forestilling, der ellers traditionelt set er knyttet til bjerglandskabet. Bjergområder er besværlige at færdes i, golde og øde og fattige på bebyggelser sammenlignet med de omkringliggende dale, og de kan altså for den udefrakommende have en tendens til at blive anskuet som store vidder uden steder. Et eksempel kan ses på Google Maps' kortlægning af Cairngormbjergene: stednavne slår ring om bjergmassivet, men selve bjergområdet er uden indhold, "tomt" i Google Maps' repræsentation – foruden områdets højeste bjergtinde, Ben Macdui, der er plottet ind som det eneste *sted*, cursoren kan drages mod. Maps fordrer altså en forestilling om tinden som det ultimative, falliske punkt i et bjergområde, der ellers henligger øde. Dette vender *The Living Mountain* om på med vendinger som "The plateau is the true summit"[8] og "a mountain has an inside".[9] Tinden er altså ikke målet, det er plateauet og den rumlige "inderside" i stedet. Hele *The Living Mountain*'s poetik og projekt kan ses som en måde at udfylde denne lakune med reelt rum, med liv og med steder; at finde frem til en form, der kan repræsentere det, der *er*. *The Living Mountain* er et forsøg på at for-

midle de erfaringer, bjergene rummer på tværs af skalaer. Værket er bevidst om umuligheden af at genskabe en 1:1-repræsentation, eksempelvis her, hvor fortælleren beskriver duftene på bjerget: "All the aromatic and heady fragrances – pine and birch, bog myrtle, the spicy juniper, heather and the honey-sweet orchis, and the clean smell of wild thyme – mean nothing at all in words. They are *there*, to be smelled".[10] Citatet er interessant, fordi det modsiger sig selv: duftene på bjerget har ingen betydning som sprog, men skal selv sanses og erfares. Alligevel, indskudt i netop den sætning, oplistes de mange særlige, specifikke dufte i forsøget på at formidle dem gennem skriften. Både den konkrete dufts oprindelse, men også yderligere præcision af de særegne dufte. Til slut henvises til det *there* – det sted derude – hvor duftene findes og skal opleves. I en dobbeltbevægelse forsøger skriften at genskabe stedet i selv samme øjeblik, den beskriver umuligheden af at gøre netop det. Værkets egen poetik er derfor også hele tiden til forhandling: Hvordan repræsenterer man den verden, der skal opleves for egentligt at kunne begribes? Det synes at svare: gennem den subjektive, sanselige og kropslige erfaring. Selvom det stadig blot er en repræsentation, træder alt det frem, der ikke ville være aflæseligt på et satellitkort.

¶8 Det "objektive" blik på jordoverfladen, som moderne satellitkort har, bliver også udfordret i det tværfaglige værk *Terra Forma: Manuel de Cartographies Potentielles* (2019). Bogen, der er skrevet af en videnskabshistoriker, en landskabsarkitekt og en byplanlægger, forsøger at skitsere nye kortlægningsmetoder, der gør det muligt at betragte og forstå landskaber anderledes. I *Terra Forma* skal man forstå kartografi "som en form for *potentiel* læsning og skrivning"[11] og arkitektur "som en bestræbelse på at fremstille redskaber der kan skabe forbindelse og fællesskab, og ikke som et ønske om at bygge verden".[12] Deres kartografi er et opgør med erobrings- og kolonise-

ringslogikker over for fremmed, ukendt land. Arven fra oplysningstidens kortlægning repræsenterer verden som én, der kan tages i besiddelse; som rummer ressourcer, der kan udvindes; territorier, der kan regeres over. *Terra Forma* arbejder ud fra en devise om, at fremtidens kort må repræsentere et andet forhold til omgivelserne – et, der synliggør vævet af ikke-menneskeligt liv og forbindelserne herimellem. Bogens kortlægninger laves ud fra levende væsner, og selvom der ikke bruger præcis den term, er de stedsformidlere i og med, at de søger at formidle mødet mellem tid, rum og forskellige slags subjekter.

¶9 Bogen har sit udspring i arkitekturen – altså en praksis, der konkret omformer og griber ind i landskaber – fremfor i litteraturteorien. Den synes dog også at have en særlig relevans i netop litteraturanalysen, da litteraturen kan udfylde dét, som satellitkortene ifølge forfatternes egen kritik mangler: "[satellitbilleder] mangler imidlertid en fortælling, en assemblage af fortalte historier, en mangfoldighed af mennesker og fortællere".[13] I deres kortlægning ønsker de at forlade den metriske opmåling af landskabet for i stedet at have fokus på økosystemer og levende entiteters færden: Deres kort tager hver udgangspunkt i en særlig fokalisering,[14] der er definerende for det udtryk, kortet antager.[15] I *Terra Forma* betragtes kort altså grundlæggende som en fortællende instans, hvor tydeliggørelsen af en særlig fokalisering, et særligt blik på verden, er afgørende i udformningen af denne fortælling – præcis som i litteraturen.

Vandring gennem landskaber

¶10 DET TRADITIONELLE KORTS VIGTIGSTE REDSKAB ER OPMÅLINgen af verden: det er baseret på et såkaldt *grid*, et skalerbart format, hvor afstandene mellem punkter er det afgørende. Fælles for *Terra Forma* og *The Living Mounatin* er, at det ikke er denne type *grid-*

kort, de interesserer sig for. I *The Living Mountain* er det væsentlige den personlige, kropslige erfaring af det specifikke landskab, som værkets fortæller har. Det er noget, den franske fænomenolog Maurice Merleau-Ponty kan hjælpe os med at forstå. Merleau-Ponty så sit fænomenologiske arbejde som et middel til at overvinde den spaltning mellem subjekt og objekt, der har hersket i den vestlige filosofis historie. Det gør han bl.a. gennem to begrebsdannelser: egenkroppen (*le corps propre*) og kødet (*la chair*). Egenkroppen er ens egen specifikke krop, hvormed man kan erfare det illusoriske i subjekt-objekt-opdelingen af verden: jeg tænker, altså er jeg et subjekt – men samtidig ved jeg jo også, at jeg er en genstand i verden, som andre og jeg selv kan sanse; altså må jeg i lige så høj grad være et objekt.[16] Kroppen er hos Merleau-Ponty en mediator mellem disse to:

¶11 > Samtidig med at jeg lever i verden, er optaget af mine forehavender, min beskæftigelse, mine venner, mine minder, kan jeg lukke øjnene, lægge mig ned, lytte til blodet, der dunker i ørerne, fordybe mig i lyst eller smerte, lukke mig inde i dette anonyme liv, der ligger til grund for mit personlige liv. Men netop fordi kroppen kan lukke sig ude fra verden, er det også den, der kan åbne verden for mig og sætte mig i en situation i den. Eksistensens bevægelse mod andre, mod fremtiden, mod verden kan tage fart igen som en smeltevandsflod.[17]

¶12 At være til stede i kroppen, at vende opmærksomheden ud mod verden, er vores adgang til verden. Og her understreger Merleau-Ponty også at for at skabe den verdensåbnende situation, kræves der noget af kroppen, en henvendelse og opmærksomhed udad. Dette arbejde lægger sig dog stadig i forlængelse af subjekt-objekt-opdelingen af verden, og Merleau-Ponty vil gerne fravriste sig denne skelnen helt. Det leder til begrebet *kød*: en måde at tale om verdens stoflighed (og

det mere-end-menneskelige) med udgangspunkt i egenkroppens erfaring; kødet beskrives som et "fletværk" og ikke selv en ting, men "tingenes mulighed".[18] I den posthumt udgivne tekst "L'entrelacs – Le chiasme" (1964) skriver han:

¶13 Kødet er ikke materie, ikke ånd, ikke substans. For at betegne det kunne man bruge det gamle udtryk "element" i den betydning, hvori man brugte det om vand, luft, jord og ild, nemlig i betydningen en *almen ting*, midtvejs mellem det rum-tidslige individ og idéen, en art inkarneret princip, som indfører en værensstil overalt, hvor der findes et lille gran af det. Kødet er i denne betydning et "element" af Væren. Ikke en kendsgerning eller en sum af kendsgerninger, og dog knyttet til *stedet* og *nuet*. Endda: en indstiftelse af *hvor* og *når*.[19]

¶14 Kødet må altså forstås som et nærmest spekulativt princip, fremfor udelukkende noget konkret og materielt i verden. I mit ærinde er det afgørende ved citatet at finde i den sidste linje: *kødet er knyttet til stedet og nuet, kødet er skaber af hvor og hvornår*. At tænke med kødsbegrebet er at understrege, at kroppen altid allerede er i forbindelse med alt andet, og uløseligt forankret i tid og rum (kroppen befinder sig for så vidt altid et *sted*). Denne spatio-temporale dimension er afgørende i lyset af mit stedsfokus – for som jeg har defineret det, opstår stedet jo netop i mødet mellem tid, rum og en levende krop. En kødelig erfaring kan altså siges altid også at være en stedslig erfaring.

¶15 Den kødelige erfaring er konstant nærværende i *The Living Mountain*, og Shepherd beskriver det nærmest klarere end Merleau-Ponty:

¶16 Walking thus, hour after hour, the senses keyed, *one walks the flesh transparent* [...] The body is not made negligible, but paramount. Flesh is not

> annihilated but fulfilled. One is not bodiless, but essential body. [...] I have walked out of the body, and into the mountain.[20]

¶17 Vandringen tvinger én ind i kroppen i en sådan grad, at grænserne mellem den og omgivelserne nærmest udviskes; kroppens ydre er en tynd, porøs membran. Merleau-Ponty skriver andetsteds: "Ved at betragte kroppen i bevægelse ser man lettere, hvorledes den bebor rummet (og tiden for øvrigt), fordi bevægelsen ikke kun underkaster sig rummet og tiden, men aktivt tager dem på sig".[21] Merleau-Ponty ser noget særligt i den krop, der er i bevægelse – at det er her, sammenkoblingen af tid og rum bliver særligt synlig. At *The Living Mountain*'s udsigelsessubjekt hovedsageligt er en vandrende krop, er med til at give teksten denne kropslige beboelse af tid og rum – beboelsen af et sted. Selvom et sted kan tænkes som ét enkelt punkt – som en nål, man sætter på et kort – er bevægelsen *gennem* landskabet med til at omstrukturere selve landskabet til at blive et sted. I stedet for blot at fokusere på landskabets tableau-karakter, bliver *The Living Mountain*'s landskaber nærmere en perlerække af på hinanden følgende steder. Stedsskabelsen er ikke en statisk ting, men dens begivenhedskarakter gør den også altid dynamisk.[22] Bevægelsen gennem landskabet og særligt vandringen reaktualiserer på den måde hele tiden stedskabelsen.

¶18 Det kan synes en smule paradoksalt, for tiden i *The Living Mountain* er på mange måder fraværende i gængs forstand, da der er ikke er et kronologisk tidsforløb. Værket er i stedet opdelt i tematiske kapitler: "The Plateau", "Water" eller "Air and Light", kan de hedde. Man kunne forestille sig, at et værk som dette ville have været opdelt efter geografiske områder eller efter datoen for en specifik vandring. Ved ikke at opdele sig således frigør værket sig fra en lineær, narrativ tid. Litteraturen er historisk blevet anset som det medi-

um, der bedst skildrede tidsforløb (med fokus på plot og udvikling), hvorimod fladen – det være sig et maleri eller fotografi – er bedst til at skildre rumlige forhold.[23] Gennem sin opdeling bryder *The Living Mountain* med en forståelse af litteraturen som et sted for den plotmæssige, fremskridende fortælling, til i stedet at bruge mediet til at udtrykke en rumlig erfaring og et landskab. Særligt her er dog, at der ikke blot er tale om en repræsentation af det beskuede landskab (tænk eksempelvis på et romantisk landskabsmaleri), men om en art rumlig skrift, der lader steder træde frem. For at vende tilbage til Merleau-Ponty-citatet ovenfor, er vandringen altså central i værket, fordi vandring er måden, hvorpå fortælleren hele tiden indskriver sig selv i landskabets rumlighed – hun bebor rummet og tiden og skaber dermed steder.

Det flerstemmige kort

¶19 HVOR *THE LIVING MOUNTAIN* AFVISER *GRID*-KORTET TIL FORdel for fortællerens kropslighed, bruger *Terra Forma* alle former for kropslighed i sin kortlægning. Bogens tredje kort-model, "Levende landskaber" (*Paysages vivants*), er et forsøg på at kortlægge landskaber med udgangspunkt i de væsner, der bebor dem. Her erstattes et stramt organiseret *grid*-system med kortlægningen af et landskab som en vævning af væsners færden og udfoldelsesrum – de steder, de opholder sig og overlapper. For overhovedet at kunne lave denne type kort, kræves der en enorm opmærksomhed. Metoden er:

¶20 > [A]t bruge vandring som et værktøj, ruten som en måde at begribe (eller helt konkret gribe) verden, og fysisk kontakt med jorden som levende væsners særpræg[24] [...] Man må opgive topografiske koordinater, kartografen og landmålerens redskab par excellence, for at give plads til kroppen, til sporing og søgen[25] .[26]

¶21 Tilgangen minder meget om *The Living Mountain*'s vandremetode: Midlet til kortlægning af landskabet er ikke opmålingen, men i stedet nærværet, opmærksomheden og bevægelsen igennem det. I *The Living Mountain* står der:

¶22 > [I]t was not an empty world. For everywhere in the snow were the tracks of birds and animals [...] These tracks give to winter hill walking a distinct pleasure. One is companioned, though not in time [...] An exploring finger finds a tunnel in the snow, from which the small mouse must have emerged.[27]

¶23 Det snedækkede landskab fungerer som en "Levende landskab"-model i sig selv: den friske sne kortlægger de dyr, der har færdedes der qua sneens suspension af tid, men også kun de dyr, der har befundet sig på sneens flade: dem, der befinder sig på andre planer (nede i jorden eller flyvende i luften), bliver ikke repræsenteret på snekortet. Fortælleren erfarer altså det, som "Levende landskaber" søger at formidle: at de rum, vi færdes i, ikke er reserveret til os, at andre levende entiteter også agerer i og omformer de landskaber, vi bebor. Andre levende væsner kan træde frem og synliggøres selv gennem deres fravær – fortællerens sanser deres indgriben i verden eller rettere, den kødelige fingers vej gennem snetunnellen.

¶24 Terra Forma's landskabsbegreb adskiller sig dog fra det landskabsbegreb, jeg opererer med: Her er landskabet noget, der hele tiden gribes ind i og omformes af alt, hvad der er indeholdt i landskabet,[28] i stedet for et subjekts blik på et givent område. Det er en pointe, som allerede er tydelig i bogens titel: terraformation er bearbejdningen og formningen af en planet, så den bliver beboelig. Hele bogens projekt er at forskyde kartografiens fokus fra terrænet til levende væsner og den måde, de/vi altid griber ind i og omformer de verdner, vi bevæger os i. De skriver:

¶25 [R]ummet går ikke forud for det levende, men er konstitueret af de forskellige levende væsner, der er til stede [...] *Rum er det levendes ikke-anatomiske krop;* [...] et kort er aldrig et kort over rum, men et kort over dyrekroppe; ethvert levende væsen er altid både indfødt (producent af sit eget levested) og migrant (bebor konstant grænsezoner og omkringliggende levesteder).[29]

¶26 I *Terra Forma* konstitueres selve *rummet* af subjekter; rum er hos dem en forlængelse og udvidelse af kroppen. Vores kroppe er altså ikke blot reduceret til deres anatomi, men er også det, de griber ind i. Landskaber er under konstant forandring af det, der bebor dem, og det har en afgørende implikation: Landskabet i sig selv er pludselig ikke så interessant at kortlægge med denne erkendelse in mente. Derfor må udgangspunktet i stedet være det, der bebor et givent landskab. Og dermed forskubbes det interessante også til *hvordan* der bebos.

Vi må lære at bo

¶27 MED AFSÆT I *TERRA FORMA*'S INDSKRIVNING AF BEBOELSEN AF landskabet som det afgørende, vil jeg som afslutning samle trådene ved at inddrage Martin Heideggers foredrag "Tænke bygge bo" (1951), hvor netop beboelsen knyttes til det stedslige.

¶28 Han skriver, at det at bygge og det at bo er uløseligt forbundne, da *at bygge* etymologisk stammer fra det *at bo*, der videre har en sammenhæng med *at være* (på tysk *ich bin*, *du bist*) – de har alle tre roden *buan*.[30] At bygge er allerede at bo, og at bo er rent og skært at være til. Dernæst definerer Heidegger to måder, det at bygge kan tage sig ud på: for det første, hvilket nok er den mest gængse forståelse, kan det henvise til opførslen af bygningsværker, altså en produktion af noget. Derudover – og det er en ældre betydning – kan det

henvise til det at tage sig af, at pleje, at vedligeholde. At bygge kan med andre (og mere mine end Heideggers) ord ses som samlebetegnelse for to former for arbejde: det produktive og det reproduktive.

¶29 Heidegger fokuserer i hovedparten af foredraget på den gængse forståelse af det at bygge – altså at rejse bygningsværker og deres formål. Til det bruger han et eksempel med en bro, der forbinder to flodbreder:

¶30 > Ganske vist findes der, før broen kommer til, adskillige punkter langs floden, der kan indtages af dette og hint. Men ét af dem viser sig som et sted, og gør det netop *gennem broen*. Således kommer broen ikke til at stå et allerede givet sted; men det er omvendt ud fra broen selv at stedet først opstår [...] *Således får rummene deres væsen fra steder og ikke fra "rummet".*[31]

¶31 Bygningsværker kan altså være et redskab, der synliggør steder. En udbredt læsning af Heideggers foredrag argumenterer for, at det at bo i heideggerske termer er en grænsedragning mellem subjekt og *den anden*, den ikke-autentiske, det, der ikke er velkomment indenfor; altså at bygningen her er en måde at sætte sig i besiddelse og optrække grænser. At bo står i opposition til det *unheimliche* og anderledes, og er dermed også medproducerende af det fremmede og uvelkomne.[32] En læsning, der for så vidt har sin berettigelse, men som jeg synes også misser noget af det særlige – og i dag særdeles relevante – som foredraget formulerer. Jeg mener, at en mere frugtbar læsning kan laves i den modsatte retning, særligt når den informeres og udbygges af Shepherds værk og idéerne i *Terra Forma*: nemlig at fylde det, der synes tomt og stedsløst ud med det, der *altid allerede var der* for at synliggøre dets værdi. At skabe et sted, så det, der er, kan træde frem. Mit stedsbegreb henviser til samlingen af tid, rum og mødet med et subjekt og minder meget om Heideggers, da broen

som bygningsværk er en genstand, der "*forsamler*"[33] og dermed får stedet til at træde frem. Broen åbner så at sige for, at *stedets* begivenhed overhovedet kan finde sted. Potentialet for steder er allesteds, men et bygningsværk skal rejses for, at stedet *gennem* bygningen træder frem for mennesket. Det er i min læsning af Heideggers tekst et spørgsmål om fænomenologi; om hvordan verden træder frem for os, og hvordan den kan udvides og fremtræde anderledes.

¶32 I det tekststykke, jeg citerede fra *Terra Forma* i forrige afsnit, blev dobbeltrollen som hhv. indfødt og migrant beskrevet: "[E]thvert levende væsen er altid både indfødt (producent af sit eget levested) og migrant (bebor konstant grænsezoner og omkringliggende levesteder). Således er vi omvandrende, ustabile kredsløb, der konstant skaber vores egne rum ved at bebo dem".[34] Ethvert levende væsen er medproducent af sit eget rum, sit levested, og samtidig overskrider og indgår det altid i andre levende væsners "egne" rum. Forestillingen om, at et væsens levested som udgangspunkt trækker grænser og udelukker, er en underkendelse af den agens, andre væsner har på selv samme sted. Menneskelig stedskabelse er ikke udelukkende en erobring af landskab, men også noget, der kan synliggøre den udveksling mellem levende væsner, der er til stede allesteds, for at modarbejde hensynsløs besiddelse.

¶33 I slutningen af foredraget kobler Heidegger stedet til den reproduktive bebyggelse. At bebo områder kræver, at man aktivt og bevidst bygger: ikke kun boliger, bygningsværker eller andre materielle genstande, der besidder området, men også i forståelsen "at sørge for og at pleje, nemlig at bygge marken, at bygge vinen";[35] altså at drage omsorg for det sted, man befinder sig. Det er disse to former for byggen, der gør, at man bor; at man hører hjemme. Og her ser jeg et krydspunkt mellem Heideggers foredrag og *Terra Forma*. For hvad der hos Heidegger er et menneskeligt spørgsmål om væren,

udvider *Terra Forma* til også at gælde det ikke-menneskelige: Levende væsner er altid i gang med at skabe deres omverden, de er medproducenter af deres omgivelser, og det er netop det, der gør dem levende. At bebo jorden er ifølge Heidegger også et spørgsmål om at bevare og passe på jf. den reproduktive "bebyggelse", og han knytter det også til at redde jorden: "Redningen af jorden behersker den ikke og underlægger sig den ikke – hvorfra der kun er et skridt til hæmningsløs udbytning".[36] Man kan altså tænke, er der er en sammenhæng mellem synliggørelsen af stedet, og det at kere sig om et givent område. Han skriver videre om steder (og hold gennem læsningen gerne Google Maps in mente):

¶34 [S]åledes kan nærhed og fjernhed mellem mennesker og ting blive til blotte distancer, til afstande i mellemrummet. I et sådant rum, der udelukkende forestilles som *spatium*, fremstår nu broen som et blot og bart noget på et givet sted, et sted som til hver en tid kan besættes af noget andet eller erstattes med en ren markering [...] *Vi støder her aldrig på steder, dvs. ting af den slags som broen er.*[37]

¶35 Jeg læser for det første citatet som en mulig kritik af satellitkortet: eller i hvert fald det kort, der baseret på et *grid* udelukkende optegner afstande mellem givne punkter i et landskab og ikke rummer at formidle det sted, broen er. Det har en interessant implikation, nemlig at broen derfor blot kan skiftes ud, den kan erstattes, dens værdi er usynlig. Der er ifølge Heidegger (og i tråd med denne artikel) noget mangelfuldt ved at nøjes med at lade repræsentationer være geografiske opmåling af land, fordi de ikke formår at rumme steder som noget enestående i ordets mest konkrete forstand, og dermed ikke opdyrker evnen til at kere sig om netop dét. Det er det forestillede tomrum, *Terra Forma* forsøger at udfylde med nye kartografiske modeller baseret på liv, og som *The Living Mountain*

udfylder gennem sin kropslige og kødelige fortæller, der vender opmærksomheden udad.

Bogen: en bygning

¶36 ERFARINGEN AF ET STED, AF AT VÆRE TIL STEDE, ER DET, DER knytter os til vores omverden; det er gennem stederne og vores indgriben og omsorg for dem, at vi bebor jorden. Til slut vil jeg vende tilbage til litteraturen: For det er ikke kun gennem bygningsværker som broen, at steder kan træde frem og give rummene deres væsen, men også gennem litterære værker som *The Living Mountain*. Litteraturen kan være oplærende i den kunnen, det er at bo, ved at åbne vores omgivelser for os. Ved at lade os træde ind i og blive en del af landskaberne, fremfor kun at lade os betragte dem. Som jeg skrev i starten, kan litteraturen være det, der giver anledning til stedets begivenhed, en slags monument, man kan have med sig – arkitektur i *Terra Forma*'s forstand: et redskab, der skaber forbindelser og synliggør fællesskaber, uden at ville bebygge eller besidde verden.

¶37 Det særlige ved litteraturen er, at den har en dobbelt stedskabende funktion: den kan for det første skabe sted, hvor kroppen ikke er, gennem den krop, der er til stede i værket. Jeg har ikke selv befundet mig i Cairngorm-bjergene, men efter endt læsning er de nu et sted for mig; et sted, jeg kan forbinde mig til og kerer mig om. Samtidig var læsningen med til at åbne et sted et andet sted, nemlig under min vandring i Alperne. Fortællerens tilknytning til sit sted, sin fremstilling af det, er en evne, der kan gives videre gennem skriften; stedskabelsen kunne lige såvel have fundet sted en klar forårsmorgen på Amager Fælled eller lige her og nu ved mit skrivebord. De potentielle steder, der findes overalt, kan synliggøres gennem et litterært bygningsværk – et bygningsværk, der til forskel fra broer eller højhuse ikke dominerer eller besidder landskabet. Dermed åbnes mulighe-

den for, at mennesket kan få øje på stederne, forbinde sig til dem og i sidste instans drage omsorg for dem.

Noter

1. Se eksempelvis Joachim Ritter, "Landskab: Om det æstetiskes funktion i det moderne samfund", i *Æstetiske teorier*, red. Jørgen Dehs (Odense Universitetsforlag, 1995), 23–50.
2. Anne-Marie Mai & Dan Ringgaard, "Introduktion", i *Sted,* red. Anne-Marie Maigaard & Dan Ringgaard (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2010), 9.
3. Edward S. Casey, "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena", i *Senses of Place*, red. Steven Feld & Keith H. Basso (Santa Fe: School of American Research Press, 1996), 26.
4. Dan Ringgaard, "Sted, landskab, rum", i *Slagmark – Tidsskrift for idéhistorie,* nr. 57 (*Vendingen mod rummet*) (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2010), 69.
5. Donna Haraway, *Situeret viden*: *Videnskabsspørgsmålet i feminismen og det partielle perspektivs forrang* (Forlaget Mindspace, 2018), 34.
6. John B. Harley, "Deconstructing the map", i *Classics in Cartography:* R*eflections on Influential Articles from Cartographica*, red. Martin Dodge (John Wiley & Sons, 2011), 277 og 284f.
7. James Corner, "The Agency of Mapping: Speculation, Critique and Invention", i *Mappings*, red. Denis Cosgrove (London: Reaktion Books, 1999), 221f.
8. Nan Shepherd, *The Living Mountain* (Canongate Books, 2014), 2.
9. Shepherd, *The Living Mountain*, 16.
10. Shepherd. *The Living Mountain*, 97f, min kursivering.
11. Frédérique Aït-Touati, Alexandra Arènes, Axelle Grégoire, *Terra Forma: Manuel de cartographies potentielles* (2. udg.) (Éditions B42, 2019), 184, min oversættelse.
12. Aït-Touati et al. *Terra Forma*, 184, min oversættelse.
13. Aït-Touati et al. *Terra Forma,* 6, min oversættelse.
14. Begrebet stammer fra narratologiens grundlægger, Gérard Genette, som indførte begrebet fokalisering for at distingvere mellem den stemme, der taler i en tekst, og den eller de karakter gennem hvis øjne, verden ses.
15. Aït-Touati et al. *Terra Forma*, 7ff.
16. Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fænomenologi* (Det lille forlag, 2009), 35.
17. Merleau-Ponty, *Kroppens fænomenologi,* 127.
18. Maurice Merleau-Ponty, "Synligt – usynligt", i *Om sprogets fænemonologi. Udvalgte tekster* (København: Gyldendal, 999), 222.
19. Merleau-Ponty, "Synligt – usynligt", 231.
20. Shepherd, *The Living Mountain*, 106, min kursivering.
21. Merleau-Ponty, *Kroppens fænomenologi*, 47.

22. Casey, "How to get from Space to Place", 22ff.
23. Frederik Tygstrup, "Sted", i *Litteratur. Introduktion til teori og analyse*, red. Lasse Horne Kjældgaard, Lis Møller, Dan Ringgaard, Lilian Munk Rösing, Peter Simonsen, Mads Rosendahl Thomasen (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2013), 296.
24. I *Terra Forma* henvises til Francesco Careri, *Walkscapes*: *La marche comme pratique esthétique* (Actes Sud, 2013).
25. I *Terra Forma* henvises til Baptiste Morizot, *Les Diplomates: Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant* (Wildproject Éditions, 2016).
26. Aït-Touati et al. *Terra Forma*, 76, min oversættelse.
27. Shepherd, *The Living Mountain*, 30f.
28. Aït-Touati et al., *Terra Forma*, 77.
29. Aït-Touati et al., *Terra Forma*, 80f, min oversættelse og kursivering.
30. Martin Heidegger, "Tænke bygge bo", i *Sproget og Ordet* (Hans Reitzels forlag, 2000), 34.
31. Heidegger, "Tænke bygge bo", 45.
32. Se eksempelvis Samantha Walton, "Place and Planet", i *The Living World. Nan Shepherd and Environmental Thought* (Bloomsbury Academic, 2020).
33. Heidegger, "Tænke bygge bo", 43.
34. Aït-Touati et al., *Terra Forma*, 80–81.
35. Heidegger, "Tænke bygge bo", 36.
36. Heidegger, "Tænke bygge bo", 40.
37. Heidegger, "Tænke bygge bo", 46–47, min slutkursivering.

Talens kommende skrift: Om skriftens etik hos Levinas og Blanchot

Robert Morsing
Thyssen
6. juni 2024

Maurice blanchot og emmanuel levinas, der mødte hinanden under et studieophold i Strasbourg, kommenterede ekstensivt på hinandens værker, især ud fra Levinas' filosofiske projekt om at udbygge en etik om ansvarlighedens fordring. Men hvor etik for Levinas finder sted i det interpersonelle mødes sanselighed, er det for Blanchot i skriftens stilhed, at man selv bliver i stand til at møde ansvarligheden. De opererer med en beslægtet forståelse af subjektet som radikal passivitet, hvis statiske tilstand må afbrydes for at åbne for en etisk uvished. Hvor denne uvished for Levinas er tilstrækkelig i sig selv som en filosofisk etik, kan man fortolke dele af Blanchots tænkning som et forsøg på at applicere den til skrift og digtning. Spørgsmålet er: Betegner skriften en etisk afbrydelse af væren? Jeg analyserer først Levinas forståelse af subjektets passivitet, og hvordan han henfører den til en sproglig eller skriftlig dimension, og tager derefter fat på flere af Blanchots begreber for at udpensle et muligt svar på, hvorvidt og i så fald hvordan vi kan forstå skriften som en etisk afbrydelse af væren. I sidste ende vil jeg med Blanchot sige, at denne form for afbrydelse åbner for, at jeg kan forholde mig til og forberede mig på talens kommende skrift, hvilket er inspirationens form: et poetisk begær og et fremtidigt sprog, som er et nyt møde med den Anden, en ny venskabelighed.

Levinas' metafysik

¶2 i *totalité et infini* (1961) gav levinas sit bud på, hvad det vil sige etisk at imødekomme den Anden (*autrui*), som han i *Autre-*

ment qu'être ou au-delà de l'essence (1990) videreudviklede til en dybdegående analyse af subjektet. I *Totalité* er den Anden beskrevet som noget radikalt fremmed (*det* Andet), der "overskrider enhver *idé*, jeg måtte have"[1] om denne, en ubegribelighed som Levinas kalder for den Andens *uendelighed,* og som han også kalder *ansigtet*. Den Andens uendelighed betegnes som en "etisk modstand",[2] hvor det etiske knyttes til min oplevelse af at blive "undervist" af, at den Anden ikke fremtræder, som jeg forventer. Jeg er altså undervist af den Anden konstante *ikke-fremtrædelse*, den Andens hemmelighed og undvigelse af mit greb.[3] På denne måde erfarer jeg den Andens uendelighed efter, at jeg indser mit fejlslagne forsøg på at forstå den Anden, altså at reducere denne til noget for mig begribeligt (det Samme). At jeg i mødet oplever, at der er noget, der undslipper mit greb, fratrækker den forståelse, jeg selv har af den Anden, for derved at konfrontere mig med den Andens fremmedhed, og som går forud for mit forsøg på at bemestre denne. Dette kalder han "det forudgåendes posterioriet" – eller som han også formulerer det: "*Virkningen* eller *Efter* betinger *Årsagen* eller *Før*."[4] Det er ifølge Levinas først efterfølgende, dvs. i det konkrete møde med det andet i den Anden, at man kan erkende det, ud fra hvilket den Anden forekommer som andet for mig. For Levinas er det forudgående, som jeg altså først erfarer efterfølgende ud fra den Andens andethed, forstået som erkendelsen af min egen radikale adskillelse, en erkendelse af mit separate jeg, som han kalder "det Samme". Vi kan derfor sige, at når jeg møder den etiske modstand, som består i at den Anden ikke *stemmer overens* med det, jeg forventede (hvor jeg altså bliver klar over, at jeg forventede mere af det Samme), bliver jeg undervist i, at jeg er radikalt adskilt fra den Anden, hvilket er ensbetydende med, at den Anden uendeligt overstiger den ide, jeg måtte have om denne.

¶3 I denne etiske modstand oplever jeg mit eget uretfærdige krav på at tilegne mig den Anden som det Samme, hvilket vælter jeg'et hen i den forudgående radikale adskillelse mellem mig og den Anden. Uvisheden om den Anden står i Levinas' optik som en grundlæggende erfaring af denne adskillelse. I længsel efter vished og sikkerhed kan jeg forsøge at overvinde denne adskillelse i en forestillet enhed, en *totalitet,* der kunne omfatte og inkludere både det Samme og den Anden i et fælles tredje. Men det vil i Levinas' optik altid mislykkes, eftersom dette tredje blot ville være endnu en udstrækning af det Samme. I sit desperate forsøg på at etablere en totalitet, en endegyldig vished, ser man ikke, at det kun er, hvis der findes noget "andet", at man overhovedet kan eksistere særskilt og være lykkelig i og som sin "samme" eksistens. Det, han kalder "det Sammes imperialisme",[5] og som Jacques Derrida, en anden af Levinas' diskussionspartnere, kalder en slags vold,[6] skal netop forstås som den ulykkelige gerning, der består i at fornægte det vilkår, man er afhængig af for at kunne være "sig selv", samtidig med at man af den grund kaster sig desto mere fortvivlet over det: Den Anden tvinges til at blive det Samme, selvom man er afhængig af den Anden for at erkende det Samme.

¶4 Det ville altså være forkert, hvis vi eksempelvis forestillede os sproget som dette fælles formidlende tredje imellem mig og den Anden, der gnidningsfrit kunne etablere en gensidig arena for udveksling af det Samme. Jeg bliver undervist i og af den Andens forudgående andethed i talen. I undervisningens proces bliver denne imperialisme fravristet sit greb, idet jeg erkender nødvendigheden af et uafhængigt forhold som en måde at etablere et etisk ansvar til denne andethed på. Men først på denne måde etablerer jeg egentlig også min egen frihed, nemlig min afhængighed af den Anden *som* uafhængig. Min frihed er altså ikke forhindret men muliggjort af ansva-

ret for den Andens andethed.[7] Etiske og glædelige relationer, hvor selvstændighedens tomhed fyldes i *lysten ved behovet* for den Anden, sker på baggrund af netop dette behov, som Levinas kalder et "metafysisk begær". Dette begær indikerer, at først når jeg imødekommer den Andens andethed og tilsvarende finder glæde i *mit behov* for den Anden (og ikke bemestringen af den Anden), befinder jeg mig "uden for værens kategorier",[8] nemlig i det "gode hinsides væren", hvilket ifølge Levinas er samfundets form.[9]

Sprogets etik

¶5 I *AUTREMENT QU'ÊTRE* ANALYSERES SUBJEKTETS SUBJEKTIVITET ved en udvidelse af sprogets rolle:[10] Sproget forstås både som det fastlagte og udtalte ord, *det sagte* (*le Dit*), og som sanselig og kropslig tilkendegivelse og hengivelse i udøvende verbalform, *det sigende* (*le Dire*). Dette tydeliggør Levinas' kritik af filosofiens sprogbrug i det hele taget: Når filosofien og ontologien (underforstået Heideggers fænomenologiske ontologi) udelukkende benytter sig af det sagte ord, *Dit*, til at videregive værens mening, udelukker det den før-ontologiske erfaring, *Dire* og må derfor betragtes som "et forræderi".[11] I stedet for blot at tage sproget for en dechifrerbar kode, hvor det sagte ville have den endegyldige sandheds forrang, gør dette komplekse forhold mellem det sigende og det sagte os ifølge Levinas opmærksomme på "sprogets før-ontologiske tyngde".[12] Det sagte må brydes op *som* noget sagt for igen at vælte os ind i et ansvarligt, etisk, ikke-bemestrende forhold til det sigende.

¶6 Det paradoksale i Levinas' position – at ville kritisere det sagte i selvsamme form, nemlig skriften – er et iøjnefaldende paradoks, han ikke viger udenom. For Levinas er det sagte et nødvendigt udtryk, som påtaler det, han kalder "essensen", der skal forstås som prædikatet i ethvert prædikativt udsagn, som samtidig absorberer og stivner

den sanselige erfaring af, hvad det vil sige at opleve, at f.eks. X *er* B. For Levinas betegner det sigende omvendt en udsathed over for den Anden, der udtrykker, hvad man kunne kalde en prædikativ uvished, hvor man ikke er sikker på, hvem der kan siges at være hvad. Denne udsathed er sprogets før-ontologiske tyngde, hvorfra det sagte er et sekundært restprodukt. Kun i denne uvished og samtidige udsathed er jeg etisk ansvarlig, dvs. at jeg i det sigende åbner mig for den Anden i dennes radikale andethed. "Ansvarligheden for den Anden er netop et sigende forud for ethvert sagte."[13] Men da det sigende bliver absorberet og stivner i det sagte, må det genfremkaldes i dets egen erfaring. Hvordan bringer vi altså det sigende frem i et sprog, der absorberer det?

¶7 For *igennem* sproget at komme *ud* af sproget og frem til den særegne væremåde, der karakteriserer det sigende, må Levinas finde en vej *i Sproget* til at komme *før Sproget*. Vi kan sige, at på samme måde som i *Totalité* kommer det forudgående også her først til syne efterfølgende, dvs. at det sigende egentlig først kommer til syne som sådan i det sagte. "[M]an kan kun komme tilbage til denne betydning af det sigende – ansvarlighed og erstatning – ud fra det sagte."[14] Det er altså i en slags brydende kontrastering med det sagte, måske i en pludselig stilhed efter en korrektion, at det sigende kan fremtræde i dets *før*sproglige modus. Der er ifølge Levinas "filosofiens opgave"[15] at genfinde det sigendes førsproglige modus, som Levinas – meget sigende – kalder "det før-oprindelige sprog".[16] Men det sigende fremtræder da kun i sproget som en afbrydelse, og Levinas forstår denne som etisk.[17] For Levinas er denne afbrydelse etisk, da den afbryder den fastlagte og objektiverede væren (det sagte), og således bringer mig tilbage til den forudgående ansvarlighed (det sigende).[18] Man skal altså ifølge Levinas ikke have for meget troskab til det sagte, til værens orden. I en forstand *må* man forråde

denne orden, forråde det sagtes diskurs; kun i dette forræderi bliver det sigende genfremkaldt i dets egen eksistensmodus, nemlig som etisk sanselighed.

¶8 Det er i denne forstand, som titlen på hans værk indikerer, at det før-oprindelige sprog, er "anderledes end væren" (*autrement qu'être*), idet det sigende ikke betegner noget objektiveret og fastlagt sprog, men snarere en afbrydelse, der henviser os til et forudgående sprog: til sensibilitet, korporlighed, sansning, passivitet.

¶9 Men er det sigende så virkeligt et "sprog?" Kan det have en skriftlig dimension? Levinas er stærkt kritisk over for eksempelvis enhver digtning netop af den grund, at man nok herigennem kan foregive at være "en Anden" (à la Rimbaud), men at den påståede andethed i isolationen ikke viser sig at være andet end "et spil i det Samme".[19] Jeg'ets negation af sig selv i ensom skrivning og tænkning er endnu en forekomst af "det Sammes imperialisme", en måde for jeg'et at identificere det andet med sig selv på, hvorfor Levinas vægter det talte sprog desto højere og sætter skriften sekundært.[20] Alligevel henviser han ekstraordinært i forordet til den tyske udgivelse af *Totalité* i 1987, der desværre ikke er taget med i den danske oversættelse, til den Andens ansigt som skrift: "*Det uhørliges Sprog, det uhørtes Sprog: det usagtes Sprog. Skriften!* [*Ecriture!*]"[21] Med denne i sig selv uhørte formulering fra Levinas, henviser han til skriften som det forudgående sprog, det sigende, altså til vores korporlighed og sanselighed, vores etiske udsathed for den Anden.

Blanchot og den ustoppelige skrift

¶10 DETTE FUNGERER SOM EN GOD OVERGANG TIL BLANCHOT, eftersom det næsten præcis er sådan, han forstår skriften, med hele den levinasianske etik, det medfører – selvom den selvfølgelig rulles igennem hans skriftlige teorimølle, som jeg i det følgende vil skitsere.

¶11 I sin udlægning af Levinas' teori, sammenligner Blanchot på en for ham uproblematisk måde skriften og det sigende: "Skriften (eller det sigende) går forud for ethvert fænomen, enhver manifestation eller monstration: enhver fremtræden."[22] Før enhver fremtræden af udtalt væren (det sagte) er skriften – både skrevet og læst – et passivt og tavst sprog, der snarere afbryder end fastsætter prædikater, eftersom den er karakteriseret af et dobbelt fravær: både af den nærværende ophavsperson men også af muligheden for uddybende forklaring. Men før vi yderligere kan sammenligne forholdet mellem Blanchot og Levinas, er det nærliggende at undersøge nogle yderligere aspekter af Blanchots tænkning, så vi kan forstå, hvad han nærmere forstår ved *écriture*.

¶12 I *L'espace littéraire* kontrasterer Blanchot sin egen ide om skriften med en forestilling om "den klassiske skribent", der igennem sin skrift overgiver sin egen stemme til det universelle. I stedet beskriver han, hvordan man i skriveakten, i skriften, overgår til det, han kalder "det ustoppelige": "Når skrivningen er at opdage det ustoppelige."[23] Når man skriver, er man ikke længere en person, der kunne være singulær eller universel; i stedet svarer man an på det, han kalder "det udenfor" (*le dehors*). Det udenfor er for Blanchot oplevelsen af "en suveræn fordring",[24] der konfronterer skribenten som et ustoppeligt pres fra omgivelserne og – i Michel Foucaults udlægning – loven i omgivelserne,[25] der kalder forfatteren til stede uden mulighed for unddragelse, kun lempelse.[26] På denne måde forsøger Blanchot at beskrive skriften som et sprog, der ikke er udtalt af nogen, men som han i stedet kalder "det ustandselige og ustoppeliges mumlen".[27] Skriften har i denne forstand allerede taget fat om en, når man begynder at skrive: "For at skrive må man allerede skrive."[28] Dette "umulige" forhold betyder for Blanchot, at man i skriften svarer an til det ustoppeliges forudgående upersonlighed og

derved hæver sig fra første til tredjeperson. Dette tredjepersonsperspektiv – "man" – skal hverken forstås universelt, normativt eller uautentisk men i stedet som en erfaring af, at man mister sin evne til at sige jeg. Og hvordan helt præcist det? Man kan sige, at Blanchot søger at åbne for et "neutralt" rum uden mulighed for forudindtagede opfattelser, hvor "selvet" samtidig mister sin selvreference, der gør det bekendt over for sig selv som noget genkendt. Med Mikkel Thykiers ord undersøger Blanchots forfatterskab "fornemmelsen af at tilhøre en verden, der ikke tilhører mig",[29] hvilket vi kan forstå som en erfaring af "det udenfor" igennem skriften, en erfaring af sprogets ubestemte, uafgrænsede, personløse væren, der trækker os med ud i en prædikativ uvished.[30]

¶13 Denne erfaring af det udenfor forstået som det ustoppeliges mumlen kalder Blanchot for afværkningen (*désœuvrement*), som vi kan forstå som en levinasiansk afbrydelse af fastsluttet identitet, en afbrydelse af væren, af det sagte. At skrive eller at læse er ikke en lineær proces mod et afsluttet værk eller fortolkning men er i sig selv en proces, der modsætter sig afslutning og lukning. Blanchot bruger Kafka som eksempel, der i sine værker ophæver sig selv til dette omtalte sproglige tredjepersonsperspektiv og derved "frelser" sig selv i en højere betragtningsevne: fra denne verdens dødelighed til hvad Blanchot bramfrit kalder frihedens verden.[31] Frihed i det neutrale eller i afværkningen skal for Blanchot forstås som en videreførelse af "det ustandselige og ustoppeliges mumlen", af en uafsluttende proces, "som ved at åbne ukendte frihedsrum gør os ansvarlige for nye, altid truede, altid afventede forhold, mellem det, vi kalder værk og det, vi kalder afværkning."[32] Skriftens afbrydelsen af væren åbner for en relationel genforhandling, der finder sted mellem værket og afværkningen, mellem det sagte og det sigende, i sprogets upersonlige væren, i et altid ubestemt men evigt afventet fællesskab.

¶14 På samme måde som det sagte var afgørende for Levinas, er værket det for Blanchot: "det [værket] betegner et område, hvor umuligheden ikke længere er afhændelse men bekræftelse."[33] Det er nødvendigt men ikke tilstrækkeligt for at forstå skriften. Men hvad er et "værk" overhovedet for Blanchot? I dag kan et værk ikke længere forstås i en religiøs sammenhæng som eksempelvis antikkens gudsopfyldte templer og det kan heller ikke forstås som spor fra guderne i de nu tomme templers gudsfravær; på Blanchots tid er værket for ham et problem og et spørgsmål, der særskilt omhandler dets egen fremtræden: "Værket har i dag ingen anden tro end sig selv."[34] Denne tro er en søgen efter værkets egen essens, hvad det uafhængigt er som værk; men det kan kun heri finde en umulig, afværket opgave: "[N]år det gives som opgave at begribe sin essens, er det det umulige, der er dets opgave."[35] Som han i en anekdote skulle have sagt til dem, der spurgte ham, hvor litteraturen i dag var på vej hen: "Litteraturen er på vej hen mod sig selv, mod sin essens, hvilket er dens forsvinden".[36] I selve forsøget på at forstå værkets aktuelle betydning, afværkes det, da det, som værket er for sig selv, ikke er andet end netop bekræftelsen af det umulige og det umuliges opgave: dets egen afværkelse.[37]

Talens (forud)kommende skrift

¶15 SÅ SELVOM VI KAN SIGE, AT BLANCHOT, LIGESOM LEVINAS, forstår det sigende som "et sprog før sproget", forekommer dette sprog for Blanchot i skriftens erfaring. Dog kompliceres denne forskel i det førnævnte forord til *Totalité* fra 1987, hvor Levinas skriver, at den Andens ansigt allerede er et sprog før ordene, et uhørligt, usagt sprog: "*Ecriture!*", skriften. Måske kunne man med dette citat pege på en udvikling i Levinas' måde at forstå skriften på, hvormed han

gør den til en performativ udøvelse af etikkens afbrydelse af det sagte, dvs. gør skriften til afværkning.

¶16 En nærmere sammenhæng i deres teorier er netop at finde i dette begreb afværkning. I afværkningens etiske modstand afbrydes enhver fastlagt betydning i et neutralt, ubemestrende rum, hvortil det enkelte værk betragtes som et levn eller videreførelse af en uafsluttet proces. Det er på denne måde, at det "umulige" i skriften giver en levinasiansk etik: "Man må altid tilføje, at det umulige ikke er til for at få tænkningen til at kapitulere, men for at få den til at bekendtgøre sig ud fra noget andet end magt [*pouvoir*]."[38] Ligesom det sigende er afværkningen et slags forræderi af den magt, den vold, der ligger i det aflukkede værks entydige mening. Det etiske ligger i at insistere på den umulige åbenhed, den ustoppelige flertydighed, som i denne erfaring ikke er et "valg" jeg som et rationelt, selvproklameret "etisk" subjekt tager, fordi jeg gerne vil være "god". Det er i stedet en erkendelse af, at det etiske i sig selv går forud for og betinger det, jeg hidtil har kunnet forstå om værket, om den enkelte fremtræden, og som i denne erkendelse endnu en gang kaster mig magtesløs ud på "en uendelig vej, der endnu ikke er blevet opdaget",[39] frihedens umulige, kommende sti. Kunstneren bekræfter denne sti, fejrer den.

¶17 Denne umulige sti, hvor værket selv bekræfter afværkningen, er afværkningen af enhver hidtil mulig tale til fordel for en kommende tale. En tale, kan vi sige, der altså både er forudgående og kommende. Ligesom med Levinas' "det forudgåendes posterioritet" er det, når skriften fremtræder som noget forudkommende, altså som et møde med noget hidtil uerkendt, at skriften overrumpler "enhver *idé*, jeg måtte have"[40] om denne, hvilket er værkets etiske modstand, der synes at træde i stedet for en etableret, identisk grund for at nødvendiggøre en ny årsag, en ny tænkning: "*Virkningen* eller *Efter*

betinger *Årsagen* eller *Før*." Den afværkede skrift bliver sit eget decentrerede centrum for nye betydninger, på én gang forudgående og kommende: en (forud)kommende skrift.

¶18 Vi kan altså sige, at Blanchots afværkede værk og Levinas' Anden formmæssigt bærer samme karakteristika – uendelighed, ansvarlighed – idet de hver især umuliggør en fuldstændig begribelighed, og får os til at *søge* efter noget kommende, noget fremtidigt: *Ecriture, Skriften!* Radikaliteten i denne ubegribelige, uendelige ansvarlighed tydeliggøres af Blanchot et andet sted: "*Min* ansvarlighed for den Anden forudsætter en omvæltning, som kun kan markeres af en ændring i 'selvets' status, en ændring af tid og måske en ændring af sprog."[41] Et helt andet sprog er nødvendigt for at begribe denne ansvarlighedens afbrydelse af væren, et kommende sprog, som vi i Blanchots terminologi tilnærmer os igennem døden.

Den kommende døds skrift

¶19 BLANCHOTS DØDSBEGREB BEVIRKER EN SÆRLIG ÆNDRING AF sproget og skriften, der ligger i forlængelse af Levinas' opfattelse af den Anden og subjektets iboende passivitet. Ansvarliggørelen over for den Anden er erfaringen af, at jeg svarer an på det fravær af mit eget selv, der åbnes i mig *mellem mig og mig selv*, og som for Blanchot er selve den Andens tilstedekomst i mig, som han kalder "at dø". Hvis jeg igennem den Anden bliver ansvarlig for det at dø, er jeg ansvarlig for et umuligt forhold, der i hans udlægning ikke ville kunne kalde på konkret handling: "Jeg kan som ansvarliggjort for at dø (for enhver døen) ikke længere påkalde mig nogen etik, nogen erfaring eller praksis, hvad end den skulle være – bortset fra en modleven, det vil sige en ikke-praksis, det vil (måske) sige en talens skrift."[42] Det førnævnte helt andet sprog, eller sproget som helt andet, der er nødvendigt for at imødekomme denne ubegribelige

ansvarlighed, finder Blanchot i skriften. Skriften er for Blanchot det eneste sted, der svarer tilstrækkeligt, dvs. ansvarligt, an på den uforholdsmæssige følelse af død og erstatning, som jeg møder med den Anden. Men skriften er derfor samtidig det, der gør mig i stand til at møde denne Anden i første omgang, hvilket ikke reducerer skriften til en slags forberedende eksamen på mødet, men nærmere skal forstås sådan, at den er en integral del af mødet selv: "*At skrive for at kunne dø – at dø for at kunne skrive*".[43] Selvom døden for Blanchot er en væsentligt del af mødet og skriften, gør han samtidig opmærksom på, at må man ikke bør søge denne død i sig selv: "[M]an må ikke ønske at dø for meget".[44] Han kritiserer her den heideggerianske forståelse af døden som væren-henimod-døden, eftersom denne opfattelse ikke søger at bekræfte men derimod at bemestre dette umulige forhold, hvor den kun i denne bemestring og aflukkelse begriber sin egen væren: selvet, "der vil dø som sig selv."[45] For Blanchot er det derimod aldrig "mig", der dør, men altid mig som *en* anden (og ikke *den* Anden): "[D]ør jeg ikke altid som en anden, så at jeg må sige, at jeg strengt taget ikke dør?".[46]

¶20 Man kunne sige, at Blanchot gentager Epikurs berømte sætning om døden: "Hvorfor skulle jeg frygte døden? Når jeg er der, er den der ikke, og når den er der, er jeg der ikke." Nærmest som en direkte overtagelse heraf opfatter Blanchot døden som hhv. en personlig og upersonlig død. I Gilles Deleuzes udlægning er den upersonlige død for Blanchot "uden et forhold til 'selvet' og er hverken nutidigt eller fortidigt, men altid kommende, kilden til et uophørligt mangfoldigt eventyr i et vedvarende spørgsmål".[47] Den upersonlige død angår et spørgsmål om min evne til at sige "jeg" i første omgang, hvilket den Anden i sin tilstedekomst tvinger mig til at stille mig selv, som således kaster mig ud på en uendelig, spørgende sti, kunstens sti, skriften. Her er det så døden, "der er der", og ikke længere mig: "[J]eg

kan kun skrive, hvis døden skriver i mig, hvis den gør mig til det tomme punkt, hvor det upersonlige bekræftes."[48] Døden i skriften, kunne vi sige, er for Blanchot ikke *den* personlige død men snarere *det* personliges død, hvor jeg åbner mig for noget kommende, som jeg ikke bemestrer men bekræfter. Det leder i sidste ende for Blanchot, igennem Rilke, til "tabet af evnen til at dø."[49] Jeg mister den personlige død, idet jeg ikke ser døden som min egen, men som en upersonlig død, der afbryder mig og gør mig til noget andet – noget, jeg ikke på forhånd kan kende til, men som jeg i en forstand forbereder mig på igennem afværkelsen: en evig forberedelse på et evigt uforudsigeligt møde.

¶21 Hvis døden er det upersonlige, der stammer fra oplevelsen af min ansvarlighed over for den Anden, kan vi sige, at skriften – og som han skriver "(måske) talens skrift" – for Blanchot er et forsøg på at gøre selve denne passivitet og upersonlighed til en bekræftelse, den højeste bekræftelse, *til det sigende,* idet jeg ikke længere ville forsøge at bemestre min død og derigennem den Anden, men snarere forholde mig til det uden magt, dvs. uden bemestrende sprog. I den tale og skrift, hvor vi ikke forholder os til den Anden med magt men i stedet som noget, med Levinas' udtryk, "uendeligt" (hvilket Blanchot kalder det dunkle), bliver ikke-magten, igen med Levinas' udtryk, til fraværet af totalitet. I stedet åbner jeg mig igennem den upersonlige død mod "et uophørligt mangfoldigt eventyr", som Deleuze skrev, dvs. mod noget "altid kommende". Skriften bliver til håb om det uendelige – eller sagt anderledes, til et kommende begær og derfor en ny nutid: "hvilken nutid? Begærets nutid (hvori fraværet viser sig), som er det poetiske begær par excellence."[50] Vi kan kalde dette poetiske begær for talens kommende skrift, eftersom den upersonlige død afstedkommet af den Andens uendelighed gør mig ansvarlig for at opfinde et nyt sprog, en ny tale, som er skriftens egen

afværkning. Denne erfaring, som vi kan forbinde med Levinas' "det forudgåendes posterioritet", kalder Blanchot også for "inspiration",

¶22 > Det mærkværdige ved inspirationen er knyttet til, at digtet essentielt går forud for digteren, at digteren i sit liv og i sit arbejde endnu føler sig som noget kommende, endnu fraværende over for værket, som i sig selv fuldstændig er fremtid, nærvær og fejring af fremtiden.[51]

¶23 Det poetiske sprog er talens kommende skrift, der går forud for digteren, men som denne bliver i stand til at bekræfte igennem skriftens afværkning. Dette fremtidige sprog findes i skriftens forhold til den upersonlige død, hvori man tålmodigt gør sig ansvarlig over for den (forud)kommende Anden.

Konklusion

¶24 LEVINAS OG BLANCHOT KAN SIGES AT VÆRE ENIGE OM, AT SUBjektet er det radikalt passive: men for Blanchot er denne passivitet en særlig kunstnerisk erfaring af "det ustandselige og ustoppeliges mumlen", som fordrer kunstneren til at begive sig ud på skriftens eller kunstens evige sti, mens det for Levinas er subjektets egen subjektivitet i mødet med den Anden. Men igen skal deres enighed fremhæves: Begge mener de, at man som subjekt forholder sig til det andet og til det passive som noget fremmed og samtidig tvingende, man nødvendigvis imødekommer, idet det overstiger og ekskluderer én. Hertil, som jeg argumenterede var tilfældet med Blanchot, forbereder man sig på det kommendes sprog.

Noter

1. Emmanuel Levinas, *Totalitet og uendelighed: et essay om exterioriteten*, overs. Manni Crone, 2. udgave (København: Hans Reitzel, 2020), 80.
2. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 195.

3. Jacques Derrida skriver sigende om dette forhold i Levinas' tænkning: "Kategorierne må mangle, for at den Anden ikke mangler; men for at den Anden ikke mangler, må denne præsentere sig som fravær og fremstå som ikke-fænomenalitet." (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence,* Collection Tel Quel (Paris : Seuil, 1997), 152).
4. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 46.
5. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 29.
6. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence,* Collection Tel Quel (Paris : Seuil, 1997), 136.
7. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 193.
8. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 108.
9. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 98.
10. Simon Critchley opsummerer en af de interessante forskelle mellem Levinas' to nævnte bøger således: "*Otherwise than being* is a performative disruption of the language of ontology, which maintains the interruption of the ethical Saying within the ontological Said. Whereas *Totality and Infinity* writes about ethics, *Otherwise than Being* is the performative enactment of ethical writing" (Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, 1992, 8).
11. "Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d'une trahison." (Levinas, *Autrement qu'être*, Le livre de poche (Paris: Libr. Générale Française, 1990), 17–18).
12. "le poids pré-ontologique du langage" (Levinas, *Autrement qu'être,* 74).
13. "La responsabilité pour autrui, c'est précisément un Dire d'avant tout Dit" (Levinas, *Autrement qu'être,* 75).
14. "on ne peut remonter à cette signification du Dire – responsabilité et substitution – qu'à partir du Dit" (Levinas, *Autrement qu'être,* 76).
15. "la tâche même de la philosophie" (Levinas, *Autrement qu'être,* 19).
16. "langage pré-originel" (Levinas, *Autrement qu'être,* 17).
17. "la rupture de l'essence est éthique" (Levinas, *Autrement qu'être,* 30).
18. Man kan her se et muligt gensvar til Blanchots kritik af, at Levinas' værdsættelse af *talen* i *Totalité* skulle munde ud i en "rolig humanistisk og sokratisk tale" med den Anden (Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, 81). Vi ser her, at den etiske afbrydelse af talen, om den effektueres i sproget eller skriften, ikke er så *rolig* alligevel.
19. Levinas, *Totalitet og uendelighed,* 27.
20. Som Derrida fomulerer det: "Man ser det, som Levinas vil redde med *selve* den levende og oprindelige tale. Uden dens mulighed, hinsides dens horisont, er skriften intet. I denne forstand er den altid sekundær" (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence,* Collection Tel Quel (Paris : Seuil, 1997), 151).
21. "*Langage de l'inaudible, langage de l'inouï: langage du non-dit. Ecriture!*" (Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Le Livre de poche, Paris, 1990, III).

22. "Écriture (ou Dire) précédant tout phénomène, toute manifestation ou monstration : tout apparaître." (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, nrf (Paris: Gallimard, 2003), 23).
23. "Quand écrire, c'est découvrir l'interminable" (Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Nachdr., Collection Folio Essais 89 (Paris: Gallimard, 2009), 23).
24. "l'exigence souveraine" (Blanchot, *L'espace littéraire,* 60).
25. Michel Foucault, *La pensée du dehors* (fata morgana, 1986), 35.
26. Blanchot, *L'espace littéraire*, 58.
27. Blanchot, *L'espace littéraire*, 48.
28. "Pour écrire, il faut déjà écrire." (Blanchot, *L'espace littéraire*, 232).
29. Mikkel Thykier, "Efterskrift", i *Dagens vanvid, Mit dødsøjeblik*, Antipyrine, 2012, 56.
30. "[Det udenfor] åbner et neutralt rum hvor ingen tilværelse kan rodfæstes [...] sprogets væren er den synlige udslettelse [*effacement*] af den, der taler" (Foucault, *La pensée du dehors*, 56, min oversættelse).
31. Blanchot, *L'espace littéraire*, 86.
32. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (Paris, 1983), 93.
33. "elle désigne une région où l'impossibilité n'est plus privation, mais affirmation" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 296).
34. "L'œuvre d'aujourd'hui n'a pas d'autre foi qu'elle-même" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 313).
35. "quand elle se donne pour tâche de le saisir dans son essence, c'est l'impossible qui est sa tâche" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 314).
36. Aaron Hillyer, *The Disappearance of Literature: Blanchot, Agamben, and the Writers of the No,* Bloomsbury, 2013, 1. – Citatet skulle stamme fra Enrique Vila-Matas' bog *Bartleby & Co.*, der også er oversat til dansk af Sigvard Bennetzen og Oscar K. på forlaget politisk revy (2005), men det er på en mærkeligt passende måde ikke til stede i bogen. En af de fem gange, Vila-Matas nævner Blanchot, skriver han således på s. 153 i den danske oversættelse: "Som Blanchot siger, så er litteraturens essens aldrig noget, der allerede er til stede, den må hele tiden findes eller opfindes på ny."
37. En klar resonans med Levinas' "det Andet i den Anden". Man kunne også pege på Gilles Deleuzes opfattelse af skriften som en kunstnerisk proces, jf. *Dialoger*, overs. Kenn Mouritzen, Basilisk, 2015: "vejen eksisterer kun som en vej i midten" (49), hvortil skriftens formål ene er at "gennembryde muren" (68).
38. "Il faut toujours ajouter que l'impossible n'est pas là pour faire capituler la pensée, mais pour la laisser s'annoncer selon une autre mesure que celle du pouvoir." (Blanchot, *L'espace littéraire*, 62).
39. "un chemin infini qui n'est pas encore découvert." (Blanchot, *L'espace littéraire*, 315).
40. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 80.
41. "*Ma* responsabilité pour Autrui suppose un bouleversement tel qu'il ne peut se marquer que par un changement de statut de 'moi', un changement de temps et peut-être un changement de langage." (Blanchot, *L'écriture du désastre*, 45).

42. "déclaré responsable du mourir (de tout mourir), je ne puis plus en appeler à nulle éthique, nulle expérience, nulle pratique, quelle qu'elle soit – sauf celle d'un contre-vivre, c'est-à-dire d'une non-pratique, c'est-à-dire (peut-être) d'une parole d'écriture." (Blanchot, *L'écriture du désastre*, 47).
43. "*Écrire pour pouvoir mourir – Mourir pour pouvoir écrire*" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 115).
44. "il ne faut pas trop désirer mourir" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 153).
45. "la hantise du moi qui veut mourir moi" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 163).
46. "est-ce que je ne meurs pas toujours autre, de sorte qu'il me faudrait dire qu'à proprement parler *je* ne meurs pas ?" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 122).
47. Deleuze opsummerer Blanchots opfattelse af døden: "For Blanchot har døden to aspekter: Ét der er personligt og angår Jeg'et, selvet, og som jeg kan komme op imod i en kamp eller opgå i ved en grænse, i hvert fald møde i en nutid, hvori alt passerer. Men det andet er besynderligt upersonligt, uden et forhold til 'selvet' og er hverken nutidigt eller fortidigt, men altid kommende, kilden til et uophørligt mangfoldigt eventyr i et vedvarende spørgsmål" (Gilles Deleuze, *Différence et répétition,* Presses Universitaires de France, 1968, 148). Han fortsætter beskrivelsen af denne anden død på siden efter: "tilstanden af frie forskelle, når de ikke længere er underlagt den form, som et Jeg, et mig, giver dem, når de udvikler sig i en figur, der udelukker *min* egen sammenhæng lige såvel som enhver identitet. Der er altid et dybere 'man dør' end 'jeg dør' [...]" (Deleuze, *Différence et répétition*, 149).
48. "je ne puis écrire que si la mort écrit en moi, fait de moi le point vide ou l'impersonnel s'affirme." (Blanchot, *L'espace littéraire*, 193).
49. "la perte du pouvoir de mourir" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 325).
50. "quel présent ? Celui du désir (en qui donc l'absence se présente) et qui est le désir poétique par excellence" (Blanchot, *L'entretien infini*, 56).
51. "L'étrangeté de l'inspiration est liée à cette antériorité essentielle du poème par rapport au poète, ce fait que celui-ci se sent, dans sa vie et dans son travail, encore à venir, encore absent en face de l'œuvre, elle-même tout avenir, présence et fête de l'avenir" (Blanchot, *L'espace littéraire*, 301–2).

Paradoks

TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI

Filosofisk-teoretisk årbog udgives af *Paradoks – Tidsskrift for filosofi og teori*.

Årbogen udkommer årligt d. 27. august og indeholder de artikler, tidsskriftet har publiceret i det forgangne år. Den trykte udgave af årbogen er en ikke-kommerciel udgivelse, og *Paradoks* opnår ingen fortjeneste ved salg.

Tidsskriftet Paradoks har eksisteret siden 2020 og har til formål at katalysere den filosofiske og teoretiske debat og idéudvikling ved at give plads til emner og formater, som har svære betingelser inden for den professionelle universitetstænknings nuværende rammer.

Tidsskriftet er frit tilgængeligt på *paradoks.nu*.