

Filosofisk- teoretisk årbog 6

Udgivelser i Paradoks 2025/2026

*Alberte Bové Rud
Anna Cornelia Ploug
Ben Malinowski
Brian Benjamin Hansen
Cecilie Iburg Printzlau
Esben Korsgaard Rasmussen
Frederik Boris Hylstrup Olsen
Frederik Pio
Henrik Jøker Bjerre*

*Jacob Lund
Jakob Rosenkrands Uldall
Janus Elmstrøm Lauritsen
Joachim Wiewiura
Mads Jedzini
Magnus Brandt Nielsen
Martin Karlsson Pedersen
Martin Pasgaard-Westerman
Mathias Rølle*

*Mikkel Flohr
Mikkel Thorup
Morten Dige
Nils Holtug
Reinout Bosch
Simon Høffding
Søren Schauser
Tobias Kilde Skov
Troels Thorborg Andersen*

Filosofisk-teoretisk årbog **6**

Udgivelser i Paradoks 2025/2026

Paradoks
TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI

Filosofisk-teoretisk årbog 6. Udgivelser i Paradoks 2025/2026
6. årgang

Udgivet 27. august 2026 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:

Gustav Damgaard
Anders Hansen
Cille Hvass Holm
Frederik-Emil Friis Jakobsen
Janus Elmstrøm Lauritsen
Mathias Rølle
Kristian Olesen Toft
Kristoffer Balslev Willert

Redaktionen kan kontaktes på kontakt@paradoks.nu.

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

Indhold

Forord	I
Kollaps, kommentarer og kanon – klassisk arabisk filosofi <i>Magnus Brandt Nielsen · 7. november</i>	5
Et forsvar for middelbarheden <i>Frederik Boris Hylstrup Olsen · 16. januar</i>	20
Nekrolog over Carl Henrik Koch <i>Joachim Wiewiura · 30. januar</i>	35
Velkommen til krisen i pædagogisk filosofi <i>Tobias Kidde Skov · 26. marts</i>	37
Syv paradokser i krigens etik <i>Morten Dige · 29. april</i>	50
HVAD MÅ DER TÆNKES? VOR TIDS POLITIK	64
“Tænk, for satan!” <i>Henrik Jøker Bjerre · 29. august</i>	66
Politikken og den virkelige sandhed <i>Esben Korsgaard Rasmussen · 11. september</i>	74
Schrödingers socialdemokrater? Venstrefløjspolitik i krydsfeltet mellem fortid, nutid og fremtid <i>Mads Jedzini · 3. oktober</i>	91
Et værre roderi: Hvordan struktureres verden efter den liberale ordens fald? <i>Alberte Bové Rud · 9. oktober</i>	105
Socialt demokrati <i>Reinout Bosch · 23. oktober</i>	113
MAGA-subjektivitet og tænkningens pervertering <i>Brian Benjamin Hansen · 13. november</i>	124

Den politiske løgns tre epoker <i>Mikkel Thorup · 28. november</i>	146
Remigration og det radikale højre <i>Nils Holtug · 10. december</i>	153
Skitse af en politisk teori om undtagelsestilstande <i>Mikkel Flohr · 12. december</i>	166
Kong Gulerod <i>Troels Thorborg Andersen · 18. februar</i>	190
At tænke det politiskes grænse: En marxistisk analyse af kapitalens strukturelle magt <i>Martin Karlsson Pedersen · 6. marts</i>	202
MUSIK & FILOSOFI	225
Don Juan og kunsten at lade sig forføre <i>Anna Cornelia Ploug · 10. marts</i>	226
“Sonate, hvad vil du mig?” Om affektlærens fald og tonekunstens møde med tysk idealisme <i>Søren Schauser · 31. marts</i>	231
Musikken, vi ikke hører <i>Simon Høffding · 6. maj</i>	245
Om filosofi og musik hos Schopenhauer <i>Martin Pasgaard-Westerman · 13. maj</i>	255
Det sociale livs musikalitet. Sociale spil og kunsten at skabe samfund <i>Janus Elmstrøm Lauritsen · 18. juni</i>	275
Musikken i livets overgange: Refleksioner over musikken og pædagogikkens rolle <i>Frederik Pio · 24. juni</i>	291
Richard Wagners begrebslige musik. Om ledemotiverne i <i>Nibelungens ring</i> <i>Mathias Rølle · 31. juli</i>	309
Det forbandede mørke. Gotiske vibes i Verdis <i>Rigoletto</i> <i>Cecilie Iburg Printzlau · 11. august 2026</i>	329

BACHELORKONKURRENCE 2026	338
Bevidsthed uden selvbevidsthed <i>Jacob Lund · 24. august 2026</i>	339
Et forsvar for moderat kontekstualisme <i>Ben Malinowski · 25. august 2026</i>	355
På afstand? – K.E. Løgstrups sansningsmetafysik kritisk belyst <i>Jakob Rosenkrands Uldall · 26. august 2026</i>	373

Forord

REDAKTIONEN

27. AUGUST 2026

DENE ÅRBOG MARKERER SEKS ÅR MED *TIDSSKRIFTET Paradoks* som forum for dansksproget filosofi og teori, uafhængigt af økonomiske og universitære interesser. Som det har gjaldt siden tidsskriftets begyndelse, er alle årets artikler licenseret under *Creative Commons* og må benyttes frit under forudsætning af kreditering.

¶₂ Med udgivelsen af forrige årbog i 2025 kunne tidsskriftet fejre femårsjubilæum, hvilket fandt sted i form af et ægte filosofisk symposium i LiteraturHaus, den nedlagte metodistkirke i Møllegade i København, hvor en perlerække af hjemlige repræsentanter for filosofien trådte op på scenen for at give deres bud på *Filosofiens kår* i dag. Det blev et tankevækkende tilløbsstykke, hvor talere og publikum bagefter fortsatte samtalen på kirketrappen langt ud i den summende sommernat.

¶₃ Ansporet af denne success afholder vi igen et åbent sommersymposium i anledning af årbogens udgivelse. Denne gang berøres to af den forgangne sæsons nye initiativer i paneldebatter om *Musikkens filosofi* og *Filosofi i oversættelse*, foruden prisoverrækkelsen i årets *Bachelorkonkurrence*, hvis tre vindere præsenterer deres bidrag, som i øvrigt kan læses sidst i denne årbog. I alt 27 originale artikler er det blevet til i årgangen 2025/26.

¶₄ VI BEGYNDTE SÆSONEN MED EN ARTIKEL AF HENRIK JØKER Bjerre, som i sin tid forfattede den allerførste artikel udgivet i *Paradoks*. I år åbnede samme Bjerre så en ny serie med titlen *Hvad må der tænkes? – Vor tids politik*, der indtil videre tæller elleve bidrag, uden dermed endnu at være helt ovre. Ideen til serien opstod i

begyndelsen af 2025, hvor globale politiske omvæltninger rejste spørgsmålet om filosofiens mulighed for at begribe og måske lige-frem intervenere i en verden i skred på adskillige fronter. Sådan blev spørgsmålet dengang formuleret:

- ¶5 “Hvad må der gøres?” spurgte Lenin ved indgangen til det 20. århundrede. Nu spørger *Paradoks*: “Hvad må der tænkes?” For politiske opbrud kalder på tænkning, og derfor indbyder vi til en gentænkning af politik-kens mulighed og fremtid, dens væsen og uvæsen – ikke for at forudsige, hvor verden er på vej hen, men for at spørge, hvordan vi kan tyde den politiske virkelighed, og hvad der kan gøres.
- ¶6 Læs de første elleve bidrag her i årbogen, og hold øje med de næste i serien på vores hjemmeside.
- ¶7 Kort inden årsskiftet lanceredes *Oversættelsesbiblioteket*, hvor kortere filosofiske og teoretiske tekster udgives i dansk oversættelse. Ønsket med biblioteket er dels at give studerende, undervisere og alment interesserede kendskab og adgang til væsentlige filosofiske tekster, dels at tilbyde oversættere en platform, hvor de kan udgive deres arbejde til et bredt publikum. Biblioteket rummer værker, der har haft en særlig virkning i filosofiens historie, som stadig har det, og som forventes at ville blive stående, eller værker, som muligvis burde have haft en større virkning, end de faktisk fik. Der er fortrins-vis tale om tekster, der ikke tidligere er blevet oversat til dansk, men der er også plads til tekster, som i dag kalder på nyoversættelse. Fælles for dem er, at de omhandler, hvad filosofi, teori eller tænkning i det hele taget er, eller på eksemplarisk vis viser, hvad det kan eller bør være.
- ¶8 I bibliotekets første halvår er der udkommet fem oversættelser, der alle er forsynet med en kort indledning fra oversætterens hånd, og som kan tilgås frit på hjemmesiden.

- Jean-Luc Nancy, “Filosofiens ende og tænkningens opgave”
oversat af Kristian Olesen Tøft
- René Descartes, “Om at søge sandheden med det naturlige lys”
oversat af Frederik-Emil Friis Jakobsen
- Abū Bakr al-Rāzī, “Om metafysik”
oversat af Magnus Brandt Nielsen
- Giorgio Agamben, “Det metafysiske dyr”
oversat af Michael Værnersen
- John Dewey, “Filosofi og demokrati”
oversat af Martin Ejning Christensen

¶9 Endelig søsatte *Paradoks* i begyndelsen af året en artikelserie om det dybe og nære forhold, som filosofien har til musikken. Otte artikler blev det til, som spænder fra Kierkegaards forhold til Mozarts *Don Juan* og tonekunstens møde med den tyske idealisme over musikens uhørlige dimensioner, Schopenhauers musikfilosofi, det sociale livs musikalitet og musikken i livets overgange, til Wagner og *Nibelungens ring* samt det sublime i Verdis *Rigoletto*. Vi håber, at serien kan blive model for fremtidige serier om filosofiens møde med andre grene af de skønne kunster.

¶10 TAK TIL ALLE ÅRETS BIDRAGSYDERE FOR DEN STORE INDSATS, og tak for i år til alle læsere, der følger med.

Kollaps, kommentarer og kanon – klassisk arabisk filosofi

MAGNUS BRANDT

NIELSEN

7. NOVEMBER 2025

KLASSISK ARABISK FILOSOFI (CA. 9.–13. ÅRHUNDREDE) er i stigende grad genstand for akademisk interesse. Dette er med god grund. Manglen på tekstkritiske udgaver og oversættelser har delvist udgjort en barriere for adgang til, undervisning i og engagement med arabisk filosofi. Oversættelser er ikke kun adgangsgivende, men udgør også fundamentet for kanondannelse – hvem, der læses, og hvem, der glemmes. I receptionen af arabisk filosofi har spændingen mellem tilgængelighed og kanondannelse været særlig tydelig. I filosofihistorisk undervisning figurerer Ibn Sīnā (Avicenna, d. 1037) og Ibn Rushd (Averroës, d. 1198) som arabiske ærkefilosoffer, fordi de spillede en rolle i europæisk middelalderfilosofi.¹ Fortællingen krydres ofte med Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111), der fremstilles som deres teologiske modstander. Dette er både forsimplet og misvisende.

¶₂ Min artikel sætter fokus på sammenhængen mellem oversættelse og kanondannelse samt to udbredte misforståelser vedrørende arabisk filosofi: for det første myten om et filosofisk kollaps efter Ibn Sīnā, især i det østlige islamiske område; og for det andet ideen om, at de arabiske filosoffer blot var kommentatorer uden original tænkning. Begge forestillinger overser den levende og komplekse filosofi, der opstod i samspil med teologi i den klassiske periode.

¶₃ Med afsæt i de nye oversættelser, der har set dagens lys i *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries* (2023 og 2025) redigeret af Peter Adamson, Fedor Benevich og Dustin Klinger, vil jeg vise, hvordan perioden i det islamiske øst efter Ibn Sīnā rummer både innovation, systembygning og nybrud. Jeg

vil kort behandle værket, diskutere vigtigheden af oversættelser og kanonens grænser, og undersøge forholdet mellem filosofi og teologi samt spørgsmålet om originalitet i arabisk filosofi.

The Heirs of Avicenna: historiske bemærkninger

¶4 *THE HEIRS OF AVICENNA* ER ET OMFATTENDE OG AMBITIØST værk i to bind. Bind 1 fokuserer på metafysik og teologi, mens bind 2 behandler logik og erkendelsesteori.² Værket fungerer overordnet som en receptionshistorie for Ibn Sīnās filosofi i den østlige del af den islamiske verden fra førnævnte al-Ghazālī til Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274). Det islamiske øst dækkede i denne periode området fra omtrent Syrien til nutidens Afghanistan og omfattede således ikke, med de klassiske betegnelser, Maghreb eller Al-Andalus, som udviklede deres egne, mere selvstændige intellektuelle traditioner. I det østlige område træder Ibn Sīnā frem som en sokratisk skikkelse, der fastlægger et nyt filosofisk paradigme. Dette fokus udelukker ikke en tidligere og rig tradition, men det retter blikket mod en periode og en region – østen – der hidtil har været markant underbelyst. Fravalget af det islamiske vest, særligt Egypten og Andalusien, og dets filosoffer – for eksempel Ibn Rushd, Ibn Bājjā (Avempace, d. 1138), Ibn Ṭufayl (d. 1185), og Maimonides (d. 1204) – er bevidst: Dels ville det have krævet flere bind, og dertil udvikler den vestlige tradition sig delvist som en selvstændig strømning med mere vægt på aristotelisk filosofi og rationalisme, på trods fælles grundlag i sprog og kilder. Udvælgelsen i *The Heirs of Avicenna* er derfor både velbegrundet og frugtbar, da den åbner adgangen til en ofte overset filosofisk arv, som på trods af sin indflydelse og originalitet sjældent indgår i filosofihistoriske fremstillinger.

Fra Bagdad til Brill: Kanondannelse og oversættelsens betydning

¶5 OPBYGNINGEN AF DEN FILOSOFISKE KANON HAR HISTORISK været præget af sprogbarrierer, utilgængelighed og institutionelle skævheder. Et grundlæggende problem, når det gælder arabisk filosofi, er, at mange tekster fra perioden efter Ibn Sīnā endnu ikke findes i tekstkritiske udgaver, som lever op til standarderne for græsk og latinsk litteratur. Som redaktørerne af *The Heirs of Avicenna* påpeger, er flere oversættelser baseret på ét enkelt manuskript, mens andre tekster kun eksisterer i håndskrifter, der er utilgængelige og endnu ubearbejdede.³ Alligevel udgør bogens oversættelser et vigtigt fremskridt. De er midlertidige, men nødvendige og farbare adgangsveje til en tradition, der ellers er svært tilgængelig. Problemet er ikke enestående for denne periode, men gælder store dele af den arabiske filosofi. Der er stadig et enormt filologisk arbejde at udføre.

¶6 En følgende pointe er som nævnt, at oversættelse muliggør adgang, og at adgang skaber grundlag for både engagement og kanondannelse. Når tekster ikke oversættes eller kun eksisterer i ufremkommelige udgaver, bliver de ofte udeladt fra kanon, forskning og undervisning. Manglen på oversættelser er ikke den eneste forklaring på udelukkelse, men den er afgørende. Filosofihistorien formes ikke kun af ideernes indhold, men af hvilke ideer der er tilgængelige. To oversættelsesbevægelser illustrerer dette: den græsk-arabiske og den arabisk-latinske.

¶7 Den græsk-arabiske oversættelsesbevægelse fandt sted fra slutningen af 800-tallet og frem i den islamiske guldalder, særligt i Bagdad under det abbasidiske dynasti (750-1258). Centrale figurer var al-Kindī (d. ca. 870), ofte kaldet “den første arabiske filosof”, og Ḥunayn ibn Ishāq (d. ca. 873), en kristen læge og oversætter. Blandt de græske tænkere var det især Aristoteles og Galen, der fik afgøren-

de indflydelse. Aristoteles blev kronet som “Filosoffen” (*al-faylasūf*), og hans tekster blev oversat i massevis, mens den nyplatoniske tradition – især Plotin via det pseudo-aristoteliske værk *Teologien af Aristoteles* (*Athūlūjiyā Aristū*) – dannede en vigtig baggrund for metafysisk tænkning.

¶8 Galen (d. 216) er her interessant. Han er bedst kendt som en medicinsk autoritet, men hans filosofiske indflydelse i arabisk tænkning er omfattende. Både Abū Bakr al-Rāzī (Rhazes, d. 925) i *Indvendinger mod Galen* (*al-Shukūk ālā Jalīnūs*) og Ibn Sīnā i *Kanonen i medicin* (*al-Qānūn fī al-Ṭibb*) forholder sig kritisk og systematisk til Galens tekster. Galen blev desuden en vigtig formidler af Platon, hvis værker sjældent blev oversat til arabisk. Platons *Staten* blev muligvis oversat i en forkortet eller opsummeret version, måske af Galen, men det eneste, vi i dag har bevaret, er en hebraisk oversættelse af Ibn Rushds kommentar til værket. En af de mest betydningsfulde platoniske tekster i den arabiske tradition blev derfor Galens opsummering af Platons *Timaios*, som fik stor indflydelse på islamisk kosmologi, hvor Demiurgen (håndværkeren) blev tolket som analog til den islamiske gud. Platons ideer synes generelt at harmonere tæt med koraniske skabelsesforestillinger, specielt ideen om et skabt kosmos i tid i kontrast til den aristoteliske ide om verdens evighed. Men hans begrænsede tilgængelighed reducerede hans direkte gennemslagskraft. Den filosofiske kanon i den islamiske guldalder lagde derfor vægt på Aristoteles, Galen og senere Ibn Sīnā.

¶9 Den anden oversættelsesbølge, fra arabisk til latin i højmiddelalderen (ca. 1000–1300), cementerede Ibn Sīnā og Ibn Rushds indflydelse på skolaistikken. Andre filosoffer blev derimod forbigået. Et illustrativt eksempel, der understreger oversættelsens vigtighed, er al-Ghazālīs *Filosoffernes hensigter* (*Maqāṣid al-Falāsifa*). Teksten blev oversat til latin og fik stor udbredelse i Europa. I værket præsenterer

al-Ghazālī filosofiens hoveddiscipliner, sådan som de græsk-arabiske tænkere, især Ibn Sīnā, forstod dem, og det blev generelt læst som en neutral fremstilling af græsk-arabisk filosofi. Al-Ghazālīs kritiske opfølger *Filosoffernes selvmodsigelser* (*Tahāfut al-Falāsifa*) blev derimod ikke oversat, hvilket skabte den misforståelse, at al-Ghazālī i Europa blev opfattet som filosofiens forsvarer, snarere end dens kritiker. Ibn Rushds senere modsvar, *Selvmodsigelsens selvmodsigelse* (*Tahāfut al-Tahāfut*), rettede op på denne opfattelse i nogen grad, men skævvridningen understreger pointen: Oversættelse – eller fraværet af den – er vigtig, fordi den kan ændre hele opfattelsen af en tænkers projekt.

¶10 Andre tænkere, som al-Kindī, al-Fārābī (d. ca. 950), Suhrawardī (d. 1191) og Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210), blev ikke oversat i samme grad til latin og forblev derfor marginale eller helt oversete i den europæiske reception. Ikke fordi de var mindre originale, men fordi deres tekster forblev utilgængelige. Der er flere grunde til utilgængeligheden, herunder geografisk afstand til de vestlige oversættelsescentre, stagnering af den arabisk-latinske oversættelsesbevægelse i midten af 1200-tallet, opdagelse af græske tekster i Europa og øget teologisk modstand mod visse dele af arabisk filosofi. Eksemplerne understreger, at der er en stærk, men ikke absolut, sammenhæng mellem oversættelse og kanonisk status. Kanondannelse afhænger både af tilgængelighed og intellektuel modtagelse, men oversættelse er ofte en forudsætning for begge dele. Mit argument er ikke, at vi bør omskrive filosofihistorien ud fra spekulationer om, hvilken indflydelse disse tænkere kunne have haft, hvis de var blevet oversat. Pointen er snarere, at vi bør løsrive vurderingen af filosofisk betydning fra dens afhængighed af europæisk reception. Arabiske filosoffer skal ikke udelukkende læses som mellemlid i en latinsk tradition, men som

begrebsskabende tænkere i deres egen ret. De skal ikke blot medtænkes i filosofiens historie, men også tages alvorligt på egne præmisser.

Myten om tilbagegang

¶¹¹ EN SEJLIVET FORTÆLLING HÆVDER, AT ARABISK FILOSOFI I DET islamiske øst stagnerede efter det 11. århundrede. Den knyttes ofte til al-Ghazālīs kritik af Ibn Sīnā, hvorefter teologien angiveligt fortrængte filosofien, mens dens videre udvikling skulle være foregået i det islamiske vest med Ibn Bājja og Ibn Rushd som centrale figurer. Denne fortælling bygger dog sandsynligvis på, at tidlige orientalistiske forskere overså de dårligt udforskede filosofiske bidrag fra den sene østlige periode og rubricerede grænsefigurer som Fakhr al-Dīn al-Rāzī som teologer.⁴ At senere østlige filosoffer sjældent indgår i fremstillinger af filosofihistorien, har yderligere bidraget til indtrykket af, at filosofien ophørte med Ibn Sīnā og al-Ghazālī.

¶¹² Her vil jeg fremhæve to nuancerende pointer til denne myte: (i) at grænsen mellem filosofi (*falsafa*) og teologi (*kalām*) gradvist blev udvisket i den senklassiske periode, hvilket kan give indtryk af, at filosofien forsvinder, men også (ii) at filosofien i øst ikke ophørte her, men fortsatte som en kritisk og produktiv tradition, ofte i tæt samspil med teologien.

¶¹³ *Falsafa* og *kalām* skelnes traditionelt både som discipliner og som paradigmer i den klassiske arabiske kontekst og i moderne forskningslitteratur. Filosofien (*al-faylasūf*) søger sikker viden gennem demonstration og er funderet i den græske tradition, hvor teologen (*al-mutakallim*) typisk forankrer sin argumentation i islams åbenbarede grundlag og er drevet af apologetiske mål. For filosofferne fremstår *kalām* som en dogmatisk og praktisk disciplin – et trosforsvar, der søger at overbevise snarere end at erkende. For mange teologer fremstår *falsafa* derimod som en form for hedensk arv, der sætter

menneskelig fornuft over åbenbaring og dermed underminerer islams centrale dogmer. Men skellet er ikke absolut. Efter Ibn Sīnā opstår en stadig mere kompleks syntese mellem de to traditioner. Filosofiske metoder optages i teologiske værker, og teologer engagerer sig kritisk med filosofien. Denne udvikling kan spores gennem definitionen af metafysik og *kalām*.

- ¶14 Ibn Sīnā betegner metafysik som “første filosofi” (*al-falsafa al-ūlā*), fordi den beskæftiger sig med det, der er først i både væren og erkendelse: eksistens som sådan (*wujūd*) og den første årsag, nemlig Gud. Den er ligeledes “visdom” (*ḥikma*) og en “guddommelig videnskab”, da den omhandler den højeste og mest abstrakte genstand for erkendelse. Metafysik omhandler samtidig det, der er uafhængigt af materie både i sin definition og i sin eksistens: “It is the best (that is, certain) knowledge of the best object of knowledge, namely God the exalted, and of the causes after Him.”⁵ Metafysikkens genstand er således det værende som værende (*al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd*), hvilket placerer dens genstandsområde i direkte forlængelse af Aristoteles’ *Metafysik*. Men Ibn Sīnā systematiserer denne ide med en stringens og klarhed, der adskiller ham fra sine forgængere. Eksistens betragtes som det mest universelle begreb, da det ikke kan defineres ved noget mere grundlæggende. Hvis det kunne det, ville det implicere en endnu højere videnskab, hvilket er umuligt, da alle andre videnskaber allerede forudsætter eksistens.
- ¶15 Hos Ibn Sīnā defineres hver videnskab af sit genstandsområde, fysik af bevægelse, geometri af størrelser, men tager eksistens for givet. Metafysikken undersøger selve betingelserne for eksistens og spørger, hvilke værenstyper, der kræver årsager, og hvilke, der ikke gør. Det er kun betinget eksistens, der kræver forklaring. Dermed undgår han både en uendelig regres og en unødvendig udvidelse af årsagsbegrebet. Denne ide er ikke blot teknisk, men har metodolo-

gisk betydning. Metafysikken legitimerer de andre videnskaber ved at fastlægge deres epistemiske grundlag: “So the benefit of this science, whose approach we have explained, is to bestow certainty upon the principles of the particular sciences.”⁶

¶16 Denne forståelse af metafysik afspejles i senklassiske tænkere som al-Rāzī, der viderefører og nyfortolker Ibn Sīnā. Al-Rāzī overskrider grænsen mellem *falsafa* og *kalām* og positionerer sig metodisk mellem traditionerne. Et afgørende træk hos al-Rāzī er hans metodologiske tilnærmelse til *falsafa*. På linje med Ibn Sīnā definerer han *kalām* som viden om Guds essens og attributter:

¶17 Kalām is the knowledge of the essence of God the exalted and His attributes [...] There is no doubt that the proofs used in the inquiries of this science must be put together from items of necessary knowledge (*ʿulūm darūriyya*).⁷

¶18 Her viser al-Rāzī, at *kalām* ikke er en rent dogmatisk eller apologetisk disciplin, men en systematisk videnskab, som opererer ud fra demonstrative principper og nødvendige erkendelser. Det er en position, der lægger sig tæt op ad den epistemologiske status, som Ibn Sīnā tillægger metafysikken. *Kalām* adskiller sig derimod ved, at Gud ikke er en antagelse, men målet. Man starter med observation og ræsonnerer frem til Gud gennem beviser (*al-adillah*). Her nærmer han sig den filosofiske tradition i både metode og mål. Dette kan læses som et modsvar til filosofernes anklage om, at teologerne blot begynder med Gud som aksiom og derefter forsvare deres tro (en top-down tilgang). Al-Rāzī insisterer i stedet på, at *kalām* arbejder nedefra og op og benytter rationelle principper.

¶19 Kritikken om dogmatik kan vendes mod filosoferne selv. Et ofte fremhævet eksempel er Ibn Sīnās postulat om, at én årsag kun kan have én virkning – et centralt, men problematisk princip i hans kos-

mologi. Motivet bag denne tese synes at være en vilje til at sikre den nyplatoniske emanationsstruktur, hvor verdens orden følger en nødvendig kausal kæde. Men princippet er filosofisk sårbart: Et fænomen som ild har åbenlyst flere virkninger – den afgiver både varme og forårsager svidning. Pointen er her, at selv filosofferne indimellem bygger deres systemer på teoretiske forudsætninger snarere end på uafhængige beviser.

¶₂₀ *Kalām* er dertil for al-Rāzī det epistemologiske fundament for alle andre religiøse videnskaber:

¶₂₁ Now, the correctness of all the religious sciences is based on the correctness of this science. Until it is established that the world has a Maker who is knowing and powerful, how would it be possible for a scriptural commentator, a *ḥadīth* scholar, or a jurist to undertake their sciences? Thus all other religious sciences need it, but it does not need them.⁸

¶₂₂ På samme måde som metafysikken hos Ibn Sīnā fungerer som fundament for alle partikulære videnskaber, så fungerer *kalām* her som forudsætning for alle andre religiøse videnskaber. Begge discipliner legitimerer de øvrige videnskaber ved at fastlægge det ontologiske og epistemologiske grundlag, navnlig Guds eksistens og egenskaber. Det giver teologisk mening: Hvis Gud ikke eksisterer, falder hele den religiøse vidensstruktur fra hinanden, om det er koranfortolkning (*tafsīr*) eller retsvidenskab (*fiqh*).

¶₂₃ Syntesen mellem filosofi og teologi når et nyt niveau hos senere tænkere som Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 1322), en fremtrædende matematiker, filosof og astronom. Han understreger, at både filosofi og *kalām* kredser om de samme grundlæggende spørgsmål: Guds essens og attributter. Det afgørende skel ligger ikke i emnerne, men i metodens autoritative grundlag. *Kalām* behandler disse spørgsmål “in accordance with the foundations of this religious

law”, mens filosofien gør det “in accordance with the foundations of philosophy (*al-falsafa*).”⁹ Skelnen mellem de to discipliner anses altså snarere som metodologisk og normativ end indholdsmæssig. *Kalām* kan derved beskrives som en teologi, der benytter filosofiske værktøjer, men ikke forpligter sig til filosofiens kosmologi. Det betyder ikke, at *kalām* er mindre sofistikeret. Tværtimod viser det, hvordan filosofiske spørgsmål – som årsagslære, Guds eksistens og verdens natur – videreføres og reformuleres i en ny, teologisk kontekst.

¶₂₄ At påstå, at filosofien forsvinder i øst efter Ibn Sīnā, er altså misvisende. Mange centrale spørgsmål, begreber og metoder fra *falsafa* overlever og får nyt liv inden for *kalām*. Men også *falsafa* som selvstændig disciplin består, blandt andet hos al-Ṭūsī, der aktivt forsvarede Sīnās system. Et vigtigt spørgsmål er dermed ikke kun, om arabisk filosofi overlevede i østen, men hvordan den fortsatte, og hvordan vi bør forstå dens originalitet.

Kommentarer og nytænkning

¶₂₅ EN ALMINDELIG BEGRUNDELSE FOR IKKE AT INDDRAGE ARABISKE filosoffer i for eksempel danske pensumtraditioner er, at deres indflydelse på europæisk filosofi anses som begrænset, eller at de “blot” var kommentatorer til Aristoteles. Denne opfattelse stammer delvist fra 1800-tallets eurocentriske historieskrivning, hvor tænkere som Ernest Renan (d. 1892), Friedrich Ueberweg (d. 1871) og Wilhelm Windelband (d. 1915) indskrev filosofien i en lineær fortælling fra Grækenland over kristen skolaistik til moderne Europa og derved reducerede den arabiske filosofi til et mellemlid uden selvstændig betydning. I det 20. århundrede videreførte fremstillinger af Étienne Gilson (d. 1978) og Frederick Copleston (d. 1994) delvist denne ramme, men anerkendte i højere grad de arabiske filosoffers originalitet.¹⁰ Ofte blev filosoffernes marginale placering i kanon

fastholdt og taget som bevis på, at de ikke havde ydet selvstændige bidrag — en opfattelse, der stadig præger mange ikke-specialister. Dette overser, at tænkere som al-Rāzī og Omar Khayyām (d. 1131) engagerer sig både kritisk og begrebsskabende i traditionen. Derudover er Ibn Sīnās metafysik i sig selv et af de mest originale brud med arven fra den græske (aristoteliske) metafysik.

¶26 Kernen i dette brud er Ibn Sīnās berømte skelnen mellem essens (*māhiyya*) og eksistens (*wujūd*). Skellet bygger på det såkaldte tvivlsargument, som findes i flere udgaver. Argumentet viser, at der er forskel på at forstå, hvad noget er (essens, *quidditas*), og at vide, om det eksisterer (eksistens). Ibn Sīnā skriver: “You understand the meaning of triangle, while doubting whether or not existence among concrete individuals is attributed to it.”¹¹ Pointen er, at eksistens ikke er en del af tings essens, men en egenskab, der kan tilføjes eller benægtes om en genstand. Heraf følger, at eksistens og essens ikke kan være identiske, for hvis de var det, ville erkendelse af det ene indebære erkendelse af det andet. Eksistens er derfor en egenskab, som en essens kan have, men ikke nødvendigvis har. Dette muliggør en epistemologisk refleksion: Vi kan lære nyt, netop fordi eksistens er noget, der kan tilføjes til en begrebslig forståelse. Dette sker ved, at vi enten bevæger os fra definition (essens) til observation (eksistens), eller omvendt. Ibn Sīnā er dermed realist i forhold til begrebet eksistens.

¶27 Denne skelnen afføder en længere og intens filosofisk debat mellem realister og såkaldte konceptualister. Ibn Sīnā tolkes ofte som realist – både af al-Rāzī og af mange moderne forskere – mens al-Ṭūsī, som forsvarer Ibn Sīnās filosofi, fremstiller ham som konceptualist. Dette gør han formentlig for at gøre sin fortolkning dominerende og samtidig distancere Ibn Sīnā fra den teologiske retning ash’arisme, som al-Rāzī til tider sympatiserede med.¹² En anden filo-

sof og matematiker, der blander sig i debatten, er Omar Khayyām. Han fremsætter et elegant konceptualistisk argument mod realisme:

- ¶28 If existence in an existent were something additional [...] then it would be existent [...] Hence, existence would be existent through existence, and likewise its existence, and so on to infinity – but this is absurd.¹³
- ¶29 Argumentet bygger på en uendelig regres: Hvis eksistens er noget yderligere end tingen selv, må dets eksistens også eksistere og så videre i det uendelige. Dette underminerer realisme i dens stærkeste version. Konceptualisme undgår denne regres ved at hævde, at eksistens blot er en begrebsmæssig tilskrivning (*itibārī*), ikke en ontologisk realitet.
- ¶30 Men al-Rāzī tilbyder en skarp respons på Khayyāms indvending. Han skelner mellem to typer af tvivl: Om noget bekræftes for en ting, eller om en ting bekræftes for noget andet (er X sandt om Y, eller er Y en ting, som har X?). Udsagnene er grammatisk næsten ens, men logisk forskellige. Herefter fastsætter han, at tvivlen om eksistens (*al-shakk fī al-wujūd*) ikke handler om, hvorvidt eksistens har eksistens, men om hvorvidt eksistens gælder for en bestemt essens:
- ¶31 The doubt concerning existence [...] is not a doubt whether another existence is affirmed for it. Rather, it is a doubt whether or not existence is affirmed of the quiddity to which it belongs.¹⁴
- ¶32 Argumentet er på mange måder skarpsindigt og indeholder en subtil, men vigtig pointe: Vi spørger ikke, om “eksistens eksisterer.” Dette ville være meningsløst, fordi eksistens ikke kan beskrives med eksistens og heller ikke med ikke-eksistens. Eksistens kan ikke være sin egen bærer eller modtager. Vi spørger i stedet, om en bestemt

ting eksisterer, altså hvorvidt eksistens *tilkommer* en ting, en essens. Dette viser samtidig, at eksistens ikke er identisk med essens og bekræfter Ibn Sīnās skelnen, men med et nyt argument og begrebsapparat. Al-Rāzī viderefører dermed en ontologisk debat med både analytisk dybde og begrebsmæssig opfindsomhed.

¶33 Min grundlæggende pointe er, at disse debatter vidner om, at arabisk filosofi er præget af intern pluralitet og kreativ tænkning, og at den ikke blot kan anskues som kommenterende overleveringer af sin egen (og den græske) tradition. Tænkere som al-Rāzī og Omar Khayyām viser, at der efter Ibn Sīnā eksisterede en aktiv og kritisk filosofisk kultur, hvor tidligere ideer ikke blot blev videreformidlet, men omfortolket og udfordret. Ibn Sīnās metafysiske nyskabelser – særligt skellet mellem essens og eksistens – blev både videreudviklet og kritiseret af hans efterfølgere, og disse diskussioner er i sig selv udtryk for filosofisk originalitet.

¶34 Samtidig er det afgørende, at den arabiske tradition ikke alene vurderes ud fra dens indflydelse på europæisk middelalderfilosofi, da mange af disse tænkere ikke blev oversat til latin. Den bør også forstås på egne præmisser som et selvstændigt og dynamisk intellektuelt landskab. Ibn Sīnā, al-Rāzī, al-Ṭūsī og Khayyām optræder ikke blot som formidlere af Aristoteles eller forløbere for Thomas Aquinas (d. 1274). De er systembyggere, kritikere og nytænkere i egen ret. Deres værker bør læses ikke kun for deres historiske betydning, men for deres substantielle filosofiske bidrag. De mange nye oversættelser i en udgivelse som *The Heirs of Avicenna* lader disse tænkere komme til orde i egen ret og lader os se dem som mere end blot mellemled i en vestlig reception. Det underminerer forestillingen om en filosofisk tilbagegang i østen efter Ibn Sīnā og viser i stedet en kompleks syntese mellem *falsafa* og *kalām*, hvor grænser udfordres og nye begreber opstår. Denne udvikling peger tilbage på artiklens cen-

trale spørgsmål om, hvordan vi overhovedet afgrænser og anerkender filosofisk betydning og originalitet.

Noter

1. Ved introduktionen af en arabisk tænker angiver jeg året for deres død samt latinisering af deres navn, hvis denne har været hyppigt brugt.
2. Peter Adamson & Fedor Benevise (red.), *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries: Metaphysics and Theology* (Brill, 2023), https://brill.com/display/title/61390?srltid=AfmBOopHG23sboYP9JC9-mngX-ihuaqgY5KX2yn g9BBoRJjxoQR_AwpEv; Peter Adamson, Fedor Benevise & Dušan Klinger (red.), *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries: Logic and Epistemology* (Brill, 2025), <https://brill.com/display/title/61391?srltid=AfmBOorwZvE4iDjErdVHDkfqGZ9dedKOttMBZXw8QTzQzDXyrUERniu>. Begge bind er open access og kan frit downloades fra forlaget Brill.
3. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 6.
4. Se for eksempel Duncan Black MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), særligt side 240–242.
5. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 35.
6. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 36.
7. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 49–50.
8. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 49–50.
9. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 55–56.
10. Se for eksempel Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Michel Lévy Frères, 1852); Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit* (Berlin: Mittler, 1863); Wilhelm Windelband, *Geschichte der Philosophie* (Freiburg: Mohr Siebeck, 1892); Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (Paris: Payot, 1922); Frederick Copleston, *A History of Philosophy, vol. 2* (London: Burns, Oates & Washbourne / Continuum, 1946–1975).
11. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 70.
12. Ash'arisme er en teologisk retning grundlagt af Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 936), som søgte at forene rationel argumentation med åbenbaret tro. Retningen hævdede Guds absolutte vilje og almagt, men fastholdt gennem doktrinen om *al-kasb* (tilegnelse), at mennesket stadig har et ansvar for sine handlinger. I modsætning til filosoffer som Ibn Sīnā, der argumenterede for, at ting har nødvendige naturer, og at kausalitet derfor eksisterer, mente al-Ash'arī, at det kun er Guds vane (*ʿāda/sunnah*), der etablerer en betinget orden i verden. Se for eksempel Richard M. Frank, "The Structure of Created Causality According to al-Ash'arī: An Analysis of the *Kitāb al-Lumʿ*, §§ 82–164", *Studia Islamica* 25 (1966): 13–75.

13. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 73.
14. *The Heirs of Avicenna*, bd. 1, 86–87.

Et forsvar for middelbarheden

FREDERIK BORIS

HYLSTRUP OLSEN

16. JANUAR 2026

DRØMMEN OM AT TRÆDE IND I ET MALERI, FLYDE I ÉT med farverne og lade kunstværkets fortælling og betydning tilflyde én, samtidig med at man som betragter også selv opløses og tilflyder: Dette kan siges at være det immersive begær, som megen samtdiskunst aktuelt søger at tilfredsstille. Det immersive omslutter, inddrager og nedsynker betragteren i det betragtede, så denne ligeledes bliver en del af værket. Immersionen betegner det momentane stadium, hvor kunstens rum fremtræder som virkeligt, idet værkets rumlige og sanselige omslutning i samspil med beskuerens mentale indlevelse midlertidigt suspenderer distinktionen mellem fiktion og virkelighed. Den immersive installationskunst byder eksempelvis på en natur- og skalatro genskabelse af Titanic, som giver “passagererne” mulighed for at opleve denne tragiske historie på tæt hold (*Titanic: An Immersive Voyage*), eller udstillingen *Van Gogh: The Immersive Experience*,¹ som lader beskueren stå inde i en af malerens solsikker eller træde ind i *Stjernenattens* hvirvlende himmellandskab, så man faktisk kan stjernekegge på en animeret spiralhimmel af dybt blå, som omslutter én.

¶² Dette umiddelbarhedsdiktum gælder ikke blot kunsten. Også i humaniora og de samfundsvidenskabelige videnskaber hersker en længsel efter umiddelbarhed. Mere overordnet kan det siges, at denne vægning mod det medierende er et tegn på en generel stræben efter eller “passion for det virkelige”,² og at dette virkelighedsbegær derudover forudsætter et opgør med de teknologier, mennesket bruger til at tilgå verden med, nemlig tegn, sprog og fortolkning. Således ses det særligt i de posthumanistiske og nymaterialistiske teorier, hvor tænkere som Jane Bennet, Rita Felski, Bruno Latour og Timothy Morton på forskellig vis tager opgør med de såkaldte falske diko-

tomier mellem subjekt og objekt, menneske og verden. Tænkere inden for dette teorikompleks søger på modernitetskritisk vis at genetablere et tabt forhold mellem menneskesubjektet og tingsverden, at remytologisere, remystificere og afsekularisere denne radikale forskel mellem på den ene side menneskelig tænkning, sprog og fornuft og på den anden side den levende materialitet, de ikke-menneskelige aktører, objekterne og naturen. Grundlæggende og fælles for den voksende mængde af teorier, der ganske kondenseret kan betegnes under parablybegreberne “postrhumanisme” og “nymaterialisme”, er afvisningen af den såkaldte menneskelige exceptionalisme, dvs. menneskets særlige position, som i oplysningens navn har tæret på kloden med klimakatastrofale konsekvenser, til fordel for en mere-end-menneskelig ontologi, hvor altså også objekter, natur osv. tilskrives værdi, agens, privilegier og parlamentarisk bestemmelse.

¶₃ I denne artikel skal jeg argumentere for, at ønsket om umiddelbarhed og en søgen efter en ikke-hermeneutisk menneskelig erkendelse – eller som Hans Ulrich Gumbrecht formulerer det, en tilstand “where the distance [mellem menneskesubjekter og verdens objekter] may suddenly turn into an unmediated state of being-in-the-world”³ – er en umulig tanke så længe menneskets eksistens på jorden stadig er en forudsætning. Det skal vises, hvordan en tegnbrugende og -fortolkende tilgang til tingene altid-allerede er i og dermed aldrig kan trækkes ud af forholdet mellem mennesket og verden, selv når den hermeneutiske menings- og betydningskabelse aktivt søges fjernet.

¶₄ Artiklen undersøger, hvad der sker, når vi følger dette ønske om umiddelbarhed helt ind i de menneskelige erkendelsesvilkår. Gennem analyser af fonetik, den indre stemme og lydlig betydningsdannelse søger jeg at vise, hvordan forholdet mellem sansning og sprog

altid er indvævet – endda i de øjeblikke, hvor sproget synes at glide os af hænde.

¶5 Den følgende diskussion vil tage udgangspunkt i den paradoksale dikotomi mellem antagelsen om sprogets uafvendelighed som en metafysisk grundbetingelse og den posthumanistiske og nymaterialistiske bestræbelse på at ophæve denne betingelse for at kunne skabe nye sensibiliteter for menneskets tilgang til naturen. Artiklen bilder sig ikke ind at gøre sig blind over for posthumanismen og nymaterialismens selverkendende refleksioner over de paradokser, der er forbundet med en komplet afmontering af sproget. Jane Bennett imødekommer på forhånd denne kritik ved i *Vibrant Matter* at erkende, at denne posthumanistiske afmonteringsbestræbelse indeholder en modsigelse: “Is it not, after all, a self-conscious, language-wielding human who is articulating this philosophy of vibrant matter?”⁴ Det er netop denne spænding, der opstår i forskellige frigørelsesforsøg fra det sproglige medium, som nærværende artikel vil udfolde. Frigørelsesforsøg, som netop ender med yderligere at bekræfte den uomgængelighed, man søger at undslippe.

¶6 Hvorfra strømmer disse bestræbelser, som så grundlæggende modstrider sig deres metafysik? Hvordan kan det i det hele taget lade sig gøre at søge efter sprogets udgang, når selve flugtforsøget må bruge sprogets egne mursten som skovl i ekskavationen? Måske kan ord som “usleben”, “lækage”, “ildrager” og “vestimulation” være gavnlige for disse spørgsmål.

Det indre kirkerum

¶7 STEMMEN, DER RUNGER I HOVEDET OG AFSLØRER TANKENS akustik i det indre rums hvælvede rumlighed, er i kommunikation med en lyttende bevidsthed. Den perciperende instans, som står midt i tankens auditorium, modtager denne klang som et øre. Stem-

men, som den indre tale og de lydlige tanker, man som tænkende individ gør sig, lader til at blive perciperet af en lyttende bevidsthed som en slags observerende instans, der registrerer tankerne. Tale og høreelse finder med andre ord sted i det samme rum og udøves af det samme sind, når man fx tænker følgende sætning højt for sig selv: "Jeg tænker dette". Ifølge Ole Fogh Kirkeby er det denne indre stemme, der giver bevidstheden rum, på samme måde som lyden af skridt giver kirkens rum dets dybde.⁵ Som det kan ske, når man tænker med den indre stemme, ligesådan kan det ske, når man læser, at den indre stemme taler til det indre øre. I læsningen af ord er der altså, udover ordenes blotte betydning, altid en lydlig side, som runger med. Det indre øre hører den hviskende tankens tale. Sommetider er der sammenfald mellem ords semantik og fonetik, dvs. mellem betydningen og lyden, sådan som det fx gør sig gældende i såkaldt onomatopoietiske ord som "ding", "mijav" eller "tsk". Men andre gange bliver ordenes lydlige kvaliteter så inkongruente med deres betydning, at dette kan afstedkomme nye meningsdannelser. Sådanne tilfælde kan fx skyldes en mishørelse af fonetikken i læsningen af ord, som man ikke har en konkret erfaring med og derfor aldrig har hørt udtalt. Et blik på ordenes lydlige snarere end strengt semantiske kvaliteter, dvs. hvis vi kigger på de øjeblikke, hvor ordenes fonetiske kvaliteter har forrang i vores betydningsdannelse i omgangen med ordet, kan give en indsigt i, hvordan ord i sig selv kan bære på en flygtighed. Men som det skal vises, vil der, trods denne flygtighed og umiddelbare forstyrrelse af sproget, stedse bestå en betydningskabelse og en hermeneutisk tilgang til semiotikken.

¶8 Ord kan blive nonsens og på denne måde unddrage sig sin normale, historisk forankrede betydning, da disse aldrig er faste størrelser, men felter af et væld af mulige betydninger. I indledningen til *Vibrant Matter* skriver Jane Bennett noget, der kan minde om en

selverklæret nymaterialistisk poetik: “I will turn the figures of ‘life’ and ‘matter’ around and around, worrying them until they start to seem strange, in something like the way a common word when repeated can become a foreign, nonsense sound.”⁶ Bennetts strategiske udnyttelse af en nonsensisk gentagelseeffekt har til formål at afmontere det menneskelige i den sproglige praksis – en menneskelighed, som i filosofihistoriens forsøg på at betegne subjektiviteten har udgjort et for begrænset udgangspunkt. Det er altså en intentionel tilsidesættelse af det menneskeligt enestående, afgrænsede og exceptionelle med formålet om at udvikle “a vocabulary and syntax for, and thus a better discernment of, the active powers issuing from nonsubjects.”⁷

¶9 At det fonetiske materiale ved ordene kan rive os væk fra ordets egentlige betydning, at ordets klang kan skabe former for lydhallucinationer, der kan fungere som semantiske afvigelser, er altså hos Bennett et bevidst greb i bestræbelsen på at forstyrre en historisk stabilitet i sproget. Heidegger så i øvrigt ligeledes denne kaudervælske transformation af begrebet “væren” gennem filosofihistoriens evindelige repetition af værensspørgsmålet. Fra Platon og Aristoteles er spørgsmålet blevet gentaget og “har igennem mangfoldige forskydninger og “overmalinger” fastholdt sig helt frem til Hegels *Logik*.”⁸ *Væren, væren, væren, væren, væren* gennem historien, og derfor er begrebet ifølge Heidegger “for længst blevet trivialiseret.”⁹ Resultatet af den nonsensiske gentagelseeffekt er altså, at “væren”, på tidspunktet da Heidegger skrev *Væren og tid*, er blevet “det allermest almene og tomme begreb”.¹⁰

¶10 Den fonetiske association forbundet med ordene kan dermed bære på betydningsændrende kræfter, som altså Bennett vedkender sig i sin poetik. Ordets lyd forstyrrer betydningen, etymologien kan

midlertidigt glemmes, og vi kan på denne baggrund forstå på nye måder.

Hørelsens rumlighed

¶II SOM BLANDT ANDRE PETER SLOTERDIJK HAR PÅPEGET, LEVER VI i en okularcentrisk verden, hvor den seende erkendelse tildeles forrang for de øvrige sanser. Således skal vi se noget, før vi tror det, vi skal “se tingene an”, vi “får syn for sagn” og “får øje på” erkendelserne. Det tænkende menneske har fremstået som en seer i filosofihistorien, med synet som dét sansende apparat, man først og fremmest møder verden med. Men som Sloterdijk pointerer, skaber det seende forhold til verden, i kraft af synets positionering “over for” og “adskilt fra” det, der ses, en kløft mellem subjektet og objektet, den seende og det sete.¹¹ Dette forhold stiller subjektet på afstand af den “omgivende” verden.

¶I2 Denne positionering, altså den stedslige befinden-sig, er anderledes, når vi hører. Her er vi altid allerede i en klanglig og resonant væren-i-verden, selv når dette kan tage form af en tilnærmelse af verden eller i flugten fra den; i den beroligende og verdensflygtige musik, i de utopiske og inspirerende løfterige toner, i chokket, skriget eller vuggevisen. Ifølge Sloterdijk medfører synets forrang en distance, hvorimod hørelsen udgøres af en gensidig relation mellem mennesket og verden, da den lydlige perception kun kommer i stand gennem resonant klang.¹² Øret befinder sig midt i det auditive rum, og er nedsunket i de akustiske begivenheder. Der findes altså hverken et “foran”, “over for” eller “over” i det sonore resonansforhold, men derimod et retningsroderet og dermed hierarkisk nivelleret forhold mellem subjekt og objekt.

Øre-epistemologi

¶¹³ DENNE ØRE-EPISTEMOLOGI FORUDSÆTTER ALTSÅ ET SANSENDE subjekt, som er nedsunket i og iblandet den verden, der erfares. Det er en epistemologi, som kan gøre op med den beherskelseslogik, der findes i sproget. Forsøg på at inddele virkeligheden i selvidentiske forståelseskategorier har været en gængs sproglig praksis i videnskabelig tænkning. Genstandene skal gå op i deres begreb. $A = A$. Denne begrebsliggørelsesbestræbelse har været paradigmatiske siden oplysningstidens positivisme og rationalisme, som var stærkt animeret af menneskers frygt for det ukendte og de deraf affødte forsøg på at udradere alle uforståeligheder og inkonsistenser. Max Horkheimer og Theodor Adorno beskriver i *Oplysningens dialektik* denne frygtsomme trang til at kortlægge, sætte på begreb og forklare: “Mennesket tror at være blevet fri for frygt, når der ikke længere eksisterer noget ukendt.”¹³ Der har således været en beherskelseslogik i de måder, vores videnskabelige sprogbrug har taget sig ud på. Den oplysningskritiske påpegning af denne undertvingelse af naturen under menneskets fornuft, videnskab og teknologi, bærer kimen til en kritik af menneskets exceptionelle plads i verden som denne sprogbrugende behersker og dermed ødelægger af naturen. Derfor ser antropocentrismekritikere, der ønsker et opgør med den naturudnyttende og -udbytende menneskelighed i antropocæn, gerne en afvikling af sproget til fordel for en umiddelbar relation til og en immersiv tilstedeværelse i naturen.

¶¹⁴ Denne afvikling ses fx i Bennetts sprogfornyende greb i at forstyrre herskende sproglige konventioner til fordel for en nonsensisk omstyrkelse. Bennett spørger, hvordan det metodologisk kan blive muligt at tale, skrive, beskrive og generelt sætte ord på den levende materialitet uden at forbryde sig mod denne og mod tingenes autonomi og agens: “How to describe without thereby erasing the inde-

pendence of things?”¹⁴ I svaret finder Bennett frem til en naivitetens metodologi: “What seems to be needed is a certain willingness to appear naive or foolish”.¹⁵ Det er en metodologi, der har “the rhetorical advantage of calling to mind a childhood sense of the world”.¹⁶ Graham Harman udtrykker ligeledes den objektorienterede ontologis filosofiske behov for naivitet: “What philosophy now needs above all else is an injection of sheer naïveté”.¹⁷ I same forbindelse berører Harman en barnlighedens epistemologi, når han plæderer for en “sincere relation to objects” som fx identificeres i “every child who relishes the combat of plastic dinosaurs in a sandbox.”¹⁸

- ¶¹⁵ Øre-epistemologiens resonansforhold mellem subjekt og objekt ophæver som sagt distanceringen, fjerner magtforholdet mellem begrebssætteren og det, der begribes, og omvender således den retning, hvorfra sprogets magt har strømmet. At retningen perverteres og omkuldkastes betyder, at meningen forstyrres.

Nonsensens mening

- ¶¹⁶ NÅR MAN MED EN TÆNKER SOM PETER SLOTERDIJK, DER SKRIVER inden for en selverklæret filosofisk antropologisk medieringsteori,¹⁹ således kan sige, at øre-epistemologien lader subjektet nedsænke i den erfarede verden, skal det imidlertid *ikke* forstås som en immersiv bevægelse, der helt lader det medierende sprog, tænkning og fortolkning forsvinde mellem subjekt og objekt. Tværtimod bliver dette medierende aspekt en uundgåelig og altid-allerede eksisterende forudsætning for den blotte erkendelse.

- ¶¹⁷ Således kan det forekomme, når man i den barndommelige læsning er stødt på et ord, som får lov at runge kun med den indre stemme. “Det er almindeligt, at et barn misforstår et ord, men alligevel bærer det med sig og bygger paladser af mening op over det.”²⁰ Som et eksempel på et sådant ord nævner Kirkeby selv, hvordan han

som barn forstod ordet “lækager” som “kager bagt af blodet fra meget lette, lyse og sårbare skabninger”, som blev spist af mennesker med “sabeltigerhoveder” i urtidsnatten.²¹ Den mishørte lyd bygger altså en mening op, som kan bære ved og ligge gemt under ordets overflade. Måske forsvinder denne misforståelse aldrig helt, men ekkoer fortsat i tankens indre kirkerum.

¶18 Denne misforståede og mishørte fonetik er en semiotikkens dialektik: ordets mening slår om i sin egen modsætning. Ikke forstået på den måde, at det er ordets semiotiske betydning, men snarere semiotikkens mening – *ordets* mening – der slår om i sin egen modsætning, dvs. meningen i selve ordets klassificerende, rubricerende og identitetssøgende funktion. Det er altså ikke selve ordet som ordbogsopslag, der angiver en modsat betydning, men selve *meningen* med tegnets funktion, der slår om i sin modsætning: Som når eksempelvis etableringen af identitet slår om i fastsættelsen af flertydighed, når rubriceringen slår om i afkategorisering og når entydigheden slår om i vildtvoksende associationer. Med andre ord: meningen går tabt, og volapykkens nonsens tager over i betydningsdannelsen.

¶19 Jeg er godt klar over, at jeg ikke behøver frygte et usleben kravle i hjørnet af loftet, men jeg forestiller mig nu alligevel dette dyrs upolerede og stanklede ben, som, efter en grundig slibning, ville glimte som diamanter. Et uslebent stankelben, som *kan* komme til at funk-le.

¶20 Jeg er, ligesom Kirkeby, også godt klar over, at lækager ikke spises i læ for vind og fygesne, men at ordet derimod henviser til et hul eller en revne som lader eksempelvis luft sive ind eller ud hvor det ikke skal hen. Men jeg forestiller mig nu alligevel, hvordan lækager sidder som plamager på et skibs skrog under vandlinjen, klistret fast af deres sukrede masse og forhindrer skibet i at være læk.

- ¶₂₁ Jeg er godt klar over, at noget, der er vestimulerende, ikke angår en styrkelse af balanceevnen, men derimod henviser til medicinske eller ikke-medicinske metoder til at understøtte livmoderens arbejde under fødsel. Men jeg forestiller mig nu alligevel, hvordan et vestimulerende drop skyldes svækket vestibulær orientering, som dermed har medført en snublen eller falden omkuld.
- ¶₂₂ Jeg ved, at ildrager ikke er farlige og ej heller kan vogte nogen prinsesser. Men alligevel tilskyndes jeg at bekæmpe dem med sværd eller andre tunge stålredskaber, jeg måtte have vedhånden.
- ¶₂₃ Og jeg ved, at jeg må kæmpe mod uret – men jeg ved dog ikke, om det er pga. travlhed eller uretfærdighed.
- ¶₂₄ Den indre stemme, der afslører en indre akustik, må nogle gange boble en smule over og op til kroppens overflade. Skal der virkelig sættes tryk på det indre, tænketalte k, tenderer min tunge til at lade sig smælle fra ganen bagerst i mundhulen, selvom den ingen egentlig lyd laver. Skal jeg sige en hviskende th-lyd for mit indre øre, som trækkes så langt som en slange i tørt græs, sætter min tungs spids sig mod mine fortænder. Selv om jeg kæmper for at holde den larmende, ydre virkelighed adskilt fra det indre, stenhvælvede rum, hvori tankens stemme kan tale lydløst og hemmeligt med det indre øre, trænger disse to verdener ind over hinandens tærskler. På samme måde trænger ordets mishørte fonetiks selvopfundne betydning, som måske har siddet klæbet fast til ordlyden siden barndommens første læsende møde med ordet, ind i ordets oprindelige semantik. Det lyd- lige betinger det tydelige og betydende, og det, der høres – også for det indre øre – forsøges allerede sammensat til betydningskonstruktioner og fantastiske illusioner *inden* en sproglig referenceramme til at tyde det nye ord er blevet anvißt til lytteren.
- ¶₂₅ Eksemplerne på mishørt fonetik skal tjene til at vise, hvilke problematikker der kan være forbundet med at efterstræbe det umiddel-

bare. En barnlighedens og nonsensens mening, sådan som den aktivt tilstræbes af Bennett og Harman for netop dens umiddelbare tilgang til tingene, dukker også op i disse fonetiske forrædere. Mis-hørelser, mislæsninger og misforståelser af ord, der altså ifølge Kirkeby kan have rod i den barndommelige læsning, og som forstyrrer en oprindelig eller vant betydning. Som Jack Halberstam skriver om sin selverklærede *Gaga feminism*, der ligesom Harmans spekulative realisme og Bennetts materialistiske vitalisme beskæftiger sig med “det uvirkelige”, “det spekulative” og “det monstrøse”,²² består “the art of going gaga” i “wild thinking and imaginative reinvention best exemplified by children under the age of eight”.²³ Lyden “gaga” er ifølge Halberstam barnets ord, der står for alt det, det ikke kan udtale, og er associeret med nonsens og naivitet.²⁴ Den barnlige fonetik og forsøg på sproglig omstyrtning hænger altså tæt sammen. Som det imidlertid viser sig, sker der det underfundige med disse eksempler, at selvom ordenes fonetiske kvaliteter vægter højere i vores forståelse end deres semiotiske hensigter, hersker der stadig en middelbarhed. Selvom ordene ikke længere giver mening, eller ikke længere bærer på den intenderede mening, undgår ordene ikke at referere til, fortolke på, udlægge og tyde *noget*.

- ¶26 Flugten fra sproget kan altså godt lykkes med at slippe væk fra mening, men betydningen klæber ved. Den semiotiske fordømmthed ved at være menneske umuliggør dermed den rene umiddelbarhed. I selve forsøget på at afmontere det medierende mellemværende, som sproget og tegnene sætter mellem mennesket og verden, understreges blot yderligere den semiotiske væren, mennesket er fordømt til. Det er altså et antropologisk vilkår at være på semiotisk afstand af det betragtede, og en ren immersion uden det medierende hermeneutiske led kan ikke opsluge mennesket med hud og hår uden også

at medtage sprog, tegn, teknologi, arbejde og alt det andet, der er exceptionelt menneskeligt.

¶27 At det forholder sig på den måde, at man kun kommer bort fra sproget ved at bevæge sig langs sprogets bane og gennem dets døre og vinduer, betyder, at man kun kan undslippe sproget ad sprogets vej. Når Ludvig Wittgenstein skriver: "Det, hvorman ikke kan tale, om det må man tie",²⁵ berører han netop flugtforsøgets futilitet. Wittgenstein er her ikke ude med et opdragende og formanende påbud om at holde mund medmindre man ved, hvad man snakker om. Snarere angår denne kendte sentens det forhold, at sproget kun kan referere til sig selv. Dette kan understreges yderligere med en anden metarefleksiv sprogerkendelse, denne gang af Martin Heidegger: "At tale om sproget er [...] om muligt endnu værre end at skrive om tavsheden."²⁶ Det, Heidegger her hentyder til, er den afgrund, man mødes af, når man forsøger at "få sproget til at sige os sit væsen ud fra dette væsen selv."²⁷ Afgrunden åbner sig under os i den svævende tilstand af tilsyneladende uudgrundelighed, når alt, spørgsmålet udløser, er den sælsomme tautologi, som sproget ifølge Heidegger umiddelbart svarer os med: Sproget er sprog. En klaustrofobisk affekt kan forekomme. Tautologien er hos Wittgenstein den samme, når han om filosofiens reelle sprog erkender, at et sådant ikke kan "sige andet, end hvad der lader sig sige."²⁸

¶28 Det vil altså sige, at en hvilken som helst bestræbelse på at opløse rammerne, nedbryde murene og grave sig under tremmerne blot vil forstærke det fængsel, hvorfra emancipationsforsøgene går. At sproget befinder sig i denne fordømte autoeskapisme, hvor fadermordforsøget altid hjemvender i den fædrene favn, og hvor flugtforsøg på forhånd er indstillet på at vende tilbage til egen grundforudsætning, er ikke så klaustrofobisk, hvis man omfavner sprogets totalitet i dets metafysiske værenskonstitution. Det er en absurdistisk pointe at

betragte resignationen fra spillet som den egentlige sejr. En pointe, som også Albert Camus måtte ty til for at løse menneskets forhold sig til livets meningsløshed: Sisyfos smiler mens han ruller stenen op ad bjergsiden til evig tid. Sisyfos er blevet sin skæbnes overmand, og man må ifølge Camus “tænke sig Sisyfos som en lykkelig mand.”²⁹ En uundgåelig metafysisk betingelse, som dog lader sit tvingende greb mildne, når man erkender og endda omfavner selve uundgåeligheden. At sproget ikke lader sig undslippe, afslører en erkendelsens metafysik, som baserer al menneskelig erfaring i en sproglig praksis. Vores sansning er struktureret af sproglige begreber, og sansning og sprog er dermed konstitutivt indvævet i hinanden i en sådan grad, at der ingen sansning vil findes inden sproget.³⁰

¶²⁹ Det forholder sig derfor *ikke* således, at væren går forud sproget, eller at der eksisterer sådan noget som en egentlighed eller autenticitet *inden* nogen sproglig korruption. En sådan umiddelbar givethed er snarere en trøstende sproglig fiktion,³¹ som forsyner en absurd søgen efter begyndelsesgrund og et endeligt determineringspunkt med et motiv og fokuspunkt. At der ikke findes noget uden for teksten (*il n’y a pas de hors-texte*),³² skal i nærværende henseende altså ikke blot være en semiotisk pointe, sådan som den oprindeligt er blevet ytret af Jacques Derrida, men tilmed en metafysisk. Derridas velciterede maksime henviser til det forhold, at ønsket om at nå frem til en endelig og absolut betydning af en tekst, af en begivenhed eller af selve livet, i sidste ende er en illusion, eftersom vores adgang til mening er medieret af tegn, som altid peger mod andre tegn, i en uendelig kæde. At der *intet* findes uden for teksten, vil i metafysisk henseende altså betyde, at der dermed ikke kan findes en væren uden for sproget. Hvis alt er sprog, burde en futil søgen efter sprogets udgang altså være lige så klaustrofobisk som menneskets futile ønske om at flyve. Den grundlæggende uundgåelighed burde med andre

ord være en trøst. Men ønsket om destruktion og udgang findes, lige såvel som menneskers følelser af at flyve kan drømmes noget så livagtigt.

¶₃₀ De analyserede eksempler på mishørt fonetik, indre stemme, lydlig rumlighed og betydningens slingren mellem nonsens og meningsdannelse viser et grundlæggende vilkår: at menneskelig erfaring altid er filtreret gennem tegn, rytmer, semantik og hermeneutisk fortolkning. Selv dér, hvor sproget synes at slippe sit greb – i barndommens misforståelser, i den indre stemmes fonetiske oversømmelser, i den lydlige “fejl” som afføder nye betydninger – arbejder den semiotiske maskine videre og skaber bestandigt nye betydninger. Derfor kan den nymaterialistiske længsel efter umiddelbarhed ikke indfries uden samtidig at genindskrive den middelbarhed, den forsøger at undslippe. Den posthumanistiske kritik af menneskelig exceptionalitet ender paradoksalt nok med at bekræfte det, den bekæmper: at mennesket – med sin indre stemme, sine fonetiske fejllæsninger, sine tegn og sit sprog – aldrig kan træde helt ud af sin egen medierende verden.

¶₃₁ Med usynligt blæk gives til slut et par ord om det, hvorom man må tie:³³

Noter

1. Begge disse installationer har været at besøge på Refshalevej 17A & B.
2. Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11 and Related Dates* (New York: Verso, 2002), 2–6.
3. Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 137.
4. Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Durham og London: Duke University Press, 2010), 120.
5. Ole Fogh Kirkeby, *Ordenes tid: Fragmenter til en sirlig filosofi* (Frederiksberg: DET lille FORLAG, 1996), 18.
6. Bennett, *Vibrant Matter*, vii.
7. Bennett, *Vibrant Matter*, ix.

8. Martin Heidegger, *Varen og tid* (Aarhus: Klim, 2007), 21.
9. Heidegger, *Varen og tid*, 21.
10. Heidegger, *Varen og tid*, 21.
11. Peter Sloterdijk, *Varens domesticering – udvalgte tekster om menneskerugekasser, skindød tænkning og antropoteknik* (København: Mindspace, 2022), 39–40.
12. Sloterdijk, *Varens domesticering*, 39–40.
13. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Oplysningens dialektik* (København: Gyldendal, 2004), 50.
14. Bennett, *Vibrant Matter*, xiii.
15. Bennett, *Vibrant Matter*, xiii.
16. Bennett, *Vibrant Matter*, 20.
17. Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing, 2002), 238.
18. Harman, *Tool-Being*, 238.
19. Peter Sloterdijk, *Sphären I: Blasen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998), 31.
20. Kirkeby, *Ordenes tid*, 25.
21. Kirkeby, *Ordenes tid*, 25.
22. J. Jack Halberstam, *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal* (Boston: Beacon Press, 2012), 6.
23. Halberstam, *Gaga Feminism*, 10.
24. Halberstam, *Gaga Feminism*, 22.
25. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (København: Gyldendal, 1996), 130.
26. Martin Heidegger, *Sproget og ordet* (København: Hans Reitzels Forlag, 2019), 8.
27. Heidegger, *Sproget og ordet*, 9.
28. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 130.
29. Albert Camus, *Sisyfos-myten* (København: Gyldendal, 2015), 142.
30. Steen Nepper Larsen, *Sproget er alles og ingens* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1995), 119.
31. Larsen, *Sproget er alles og ingens*, 120.
32. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997), 158.
33. Med samme slags usynlige blæk, som Søren Ulrik Thomsen i bogen *Store Kongensgade 23* skriver det kælenavn, hans afdøde mor tiltalte ham med: “Men af og til bliver jeg ramt af en pludselig sorg over aldrig mere at skulle høre hendes stemme sige mit kælenavn, som kun var mellem hende og mig og derfor her skal stå med usynligt blæk.” (Thomsen, 2021).

Nekrolog over Carl Henrik Koch

JOACHIM WIEWIURA

30. JANUAR 2026

DANMARK HAR MISTET EN AF DE HELT STORE NUTIDIGE filosoffer. Carl Henrik Koch døde 87 år gammel den 25. januar 2026. Han var på mange måder af den gamle skole; han begyndte som logiker og blev senere filosofihistoriker, men hans spændvidde var altid stor og begrænsede sig aldrig til ét felt ad gangen. Han kunne matematik, men også tysk og fransk, og var på den måde et lysende eksempel på, at man ikke behøvede at vælge eller sågar passe ind i en bestemt filosofisk skole.

¶₂ Han holdt sig opdateret og læste nyt helt til sin død, men var også historisk bevidst om og respekterede andre tiders holdbare arbejde. Han kunne anbefale, at man skulle læse en bog fra 1920'erne, der gennemlyste et spørgsmål godt. Sådan nogle kilder ville sørgeligvis aldrig kunne indgå som gavnlige citationer i dagens standardakademiske produktion, hvor ældre studier ses som enten historiske eller værdiløse og aldrig som lærerige i egen ret.

¶₃ For Koch begrænsede de værdifulde argumenter, observationer og analyser sig ikke til de store tænkere som Kant og Søren Kierkegaard, men inkluderede også de mindre eller helt ukendte skikkelser i filosofihistorien. Således hans store *Dansk filosofis historie*, som han skrev sammen med Sten Ebbesen, hvor der optrevles et myriadegalleri af skikkelser, som stort set ingen, heller ikke i fagkredse, ville have kendt til, hvis ikke det var fordi Koch havde læst dem. For eksempel hører vi om den unge danske Frederik Christian Eilschov (1725–1750), der med sin dyreetik tilskrev dyr tanke, tale og værdi og derved foregreb de velkendte diskussioner om dyrevelfærd, vi har i dag.

¶₄ Koch fortalte livligt, hvordan han og hans medstuderende i sin tid frygtede Jørgen Jørgensen (1894–1969), der selv var elev af Harald

Høffding (1843–1931), og nogle siger, at Koch ligeledes fremstod som en frygtindgydende person. Men han gav også et stort pædagogisk og verdensvendt udsyn til sine studerende og medborgere i kraft af sit skriftlige virke inden for formidlende litteratur af filosofisk og kulturhistorisk karakter. For ikke at nævne de over 300 artikler, han skrev i det, der dengang hed *Den Store Danske* og nu er *Lex*. Han var interesseret i den yngre generation; man kunne blive inviteret hjem til diskussion i et gæstfrit hjem. Og det var ikke kun filosofi: Man kunne også få tilsendt rejsetips om at vandre den gamle æselsti bag Firenzes bakker, hvis man nu havde tid.

- ¶5 Danmark havde i Koch en stor og produktiv begavelse, som vi efterladte nu kan drage stadig nytte af i mange år fremover. En dag vil hans værker selv få hundrede års distance til sig, og man kan kun håbe, at fremtidige generationer tager ved lære af Koch: at værker er indkapslet i deres egen tid, men at nogle af dem – de fleste – stadig bevarer en relevans for fremtiden, hvis man bruger sin egen tid på dem.

Velkommen til krisen i pædagogisk filosofi

TOBIAS KIDDE SKOV

26. MARTS 2026

DET HAR RUMLET EN DEL OMKRING PÆDAGOGISK filosofi de sidste par år. Uddannelsen har på DPU, Aarhus Universitet, ført en svær tilværelse med fyringer og marginalisering. Seneſt er uddannelsen blevet lukket i Aarhus, så den nu kun findes i København, og tidsskriftet *Studier i pædagogisk filosofi* er lukket og overgået til at være et nordisk tidsskrift for filosofi og uddannelse. Samtidig blev en lektor under ſtor opmærksomhed afskediget i efteråret 2022. Går man endnu længere tilbage har det været veldokumenteret, at uddannelsen ikke har været vellidt blandt ledelsen på DPU, som bl.a. tidligere har forsøgt at komme af med tre medarbejdere på uberettiget vis.¹

¶₂ Lektor i pædagogisk filosofi Asger Sørensen har i dette tidsskrift beskrevet tilſtanden for pædagogisk filosofi i sin tale til Dansk Filosofisk Selskabs årsmøde 2023.² En tilſtand, som er præget af en intern ideologi på DPU og et syn på skole og uddannelse, som tror på arbejdsmarkedslogikker og hurtige kvantitative interventioner. En opportunistisk logik, som opfinder og konceptualiserer nye pædagogikker og didaktikker alt efter den politiske dagsorden. Sørensen kalder på den baggrund til fokus på viden og uddannelse, kritik og frigørelse. Det spørgsmål, som følger deraf, er, hvordan pædagogisk filosofi kan skabe det fokus og blive ved med at fremſtå som både relevant og værdifuld i pædagogiske og uddannelsesmæssige sammenhænge.

¶₃ Sidſte år udgav docent på Københavns Professionshøjskole Pia Rose Bøwadt bogen *Pædagogisk filosofi i læreruddannelsen*,³ som jeg ser som en kærkommen lejlighed til at vurdere den pædagogiske filo-

sofis tilstand og det, som jeg vil argumentere for er en krise. Böwadts bog er en studiebog til faget livsoplysning, som har fået en ny form på læreruddannelsen. I følge Böwadt er pædagogisk filosofi er en oplagt disciplin i livsoplysningsfaget og i arbejdet med nogle af fagets centrale begreber som myndighed, dannelse og dømmekraft. Med udgangspunkt i denne bog vil jeg give en udvidet og reflekteret kommentar af bogen og skitsere hvad krisen for pædagogisk filosofi indeholder. En krise, der ikke kun findes som eksternt pres fra kapitalistiske, globale og instrumentelle forståelser og aktører, som Sørensen beskriver i sin tale, men som også findes internt i faget (og disciplinen), der af og til bøvler med at finde form og identitet. Med afsæt i bogen vil jeg forsøge at argumentere for, at der findes interne udfordringer i pædagogisk filosofi, som både omhandler et teoretisk og et praktisk perspektiv, henholdsvis en udfordring med *konservering* og med *operationalisering*. Disse to udfordringer, som jeg mener at kunne finde i Böwadts bog, risikerer at tæmme pædagogisk filosofi, gøre disciplinen ufarlig og instrumentel, og dermed blot understøtte det i forvejen ydre pres. Og når pædagogisk filosofi bliver tæmmet og ufarlig, afvikles dens potentiale for kritik og frigørelse, hvorigennem pædagogisk filosofiske spørgsmål og undersøgelser er med til at udvikle og ændre verden.

Konservering

- ¶4 BÖWADT INDLEDER SIN BOG MED AT ARGUMENTERE FOR, AT pædagogisk filosofi handler om at stille grundlæggende spørgsmål og igangsætte undersøgelser af begreber og temaer. På læreruddannelsen kredser disse spørgsmål om den pædagogiske praksis i grundskolen: Hvad er en skole? Hvad er dømmekraft? Hvad er en myndig person? I forsøget på at besvare disse spørgsmål oplister Böwadt en del af de klassiske tænkere, som typisk går igen i den pædagogiske

filosofi og også er omdrejningspunktet i bogen. Eksempelvis John Dewey, Jean-Jacques Rousseau, K.E. Løgstrup og Immanuel Kant. Klassikere inden for pædagogisk filosofi, men også et valg af tænkere, som er med til at illustrere den første udfordring, jeg vil skitsere. En udfordring, som handler om en idéhistorisk kanonisering af ovennævnte tænkere (på trods af, at Böwadt i bogen argumenterer for det modsatte⁴) samt en ukritisk fremstilling af dem som pædagogisk filosofisk pligtpensum. Med valget af ovennævnte tænkere, fremstiller bogen indirekte et argument om, at man ikke kan arbejde med pædagogisk filosofi medmindre man beskæftiger sig med disse tænkere, idéhistorisk og især på tænkernes egne præmisser. Mit ærinde er ikke at negligere en idéhistorisk tilgang, hvor undersøgelser af skolen og pædagogikkens opgaver og begreber kan række tilbage til og trække på Dewey, Rousseau, Løgstrup eller Kant, eller at disse tænkere ikke har vigtige forståelser at bidrage med, også i dag. Men som videnskabsfilosoffen Paul Feyerabend argumenterer for, så risikerer videnskab (såvel som den pædagogiske filosofi) at konservere de gamle teorier som nogen, man ikke kan se bort fra og skal være tro mod, når spørgsmål skal stilles og undersøgelser igangsættes.⁵ De ovennævnte tænkere, samt bogens manglende kritiske stillingtagen til dem, risikerer at skabe instrumentelle analyser, hvor de samme filosofier og begrebsligheder gentages. Med Feyerabend kan vi sige, at denne form for ensrettehed skaber en videnskabelig *chauvinisme*, som i stedet for at kigge efter de bedre (og mere interessante) tænkere og teorier konserverer de gamle.

- ¶5 Med hvad der ligner et forud fastlagt program som udgangspunkt, skal pædagogisk filosofi hos Böwadt acceptere de gamle tænkere og deres måde at tænke på for overhovedet at kunne begå sig. Pædagogisk filosofisk vil man ikke kunne undersøge dømmekraft som et pædagogisk begreb uden en loyal læsning af Kant, og på sam-

me måde vil det heller ikke være muligt at undersøge demokratibegrebet i en pædagogisk kontekst uden Dewey. Disse loyale læsninger skaber snævre fortolkninger af begreberne, og selvom en undervisningsbog stilet mod studerende på læreruddannelsen ofte ikke giver plads til længere udredninger og kritiske begrebsafklaringer, så må pædagogisk filosofi være mere åben og udforskende i forhold til de begreber, den arbejder med. Begreber og teorier skal have mulighed for at udvikle sig, indgå i nye forbindelser og forhåbentlig også nogle gange frigøre sig fra de historiske sammenhænge, de er blevet til i. Det skal være muligt at genlæse, genanalysere og gentænke begreber.

¶6 Eksempelvis viser nyere læsninger af demokratibegrebet hos Dewey, at han var langt mere markedskritisk end han ofte tilskrives i pædagogiske sammenhænge.⁶ I Deweys fortolkning af, hvad en erhvervsuddannelse bør være, kritiserer han bl.a. de markedsorienterede mekanismer, som vil bestemme erhvervsuddannelsernes mål. Han mente at denne orientering ikke kun forstærker de nuværende klasseskel, men at en sådan produktionslogik også underminerer uddannelsernes demokratiske opgave med at sætte spørgsmålstejn ved det givne samfund.⁷ Man kunne også diskutere, om en præsentation af Rousseaus pædagogiske tænkning i dag ikke også må overveje at inddrage Rousseaus syn på kvinder.⁸ Bl.a. opfattede Rousseau kvinder som passive, svage og uden en evne til at tænke abstrakt. Uddannelsesmæssigt skulle kvinder ifølge Rousseau i stedet koncentrere sig om hjemlige pligter, børneopdragelse og at tjene deres ægtemand. Dette er især interessant set fra en nutidig uddannelsesrealitet, hvor piger og kvinder udkonkurrerer og klarer sig bedre end drenge og mænd.⁹

¶7 Med de konserverende læsninger bliver pædagogisk filosofi til en *forklaringslogik*,¹⁰ hvor teorier og begreber i Böwadts bog forklares til de studerende som entydige og faste, og hvor de frigørende

muligheder ved at stille sig frem og bryde den fælles begrebslige fasthed undermineres af gamle, kanoniserede og snævre forståelser, som begrænser den kritiske kraft. Samme kanoniserede forståelse gælder også for de pædagogiske grundbegreber, som præsenteres i bogen. Begreberne *autoritet*, *dannelse*, *myndighed* og *dømmekraft* er naturligvis udvalgt, da de står centralt i det nye livsoplysningsfag, og jeg er enig i, at det er vigtige begreber for kommende lærere at forholde sig til og udforske. Lærere i folkeskolen har længe oplevet deres autoritet udfordret af både elever, forældre og politiske tiltag. Så at stille spørgsmål til og undersøge, hvad lærerautoritet er, hvor det kommer fra og hvordan vi kan forstå det, er en uddannelsesmæssig udforskning værd. Men ved at kanonisere og konservere disse begreber og deres tænkere, afstår den pædagogiske filosofi fra at gå i kritisk dialog med sine egne begreber og deres ophav. Dannelsesbegrebet beskrives og udlægges i bogen, men Böwadt afstår fra at gå kritisk til begrebet. Böwadt anerkender at dannelsesbegrebet er et omdiskuteret begreb, men forholder sig ikke til disse diskussioner. I stedet indføres læseren i klassiske dannelses tanker fra Wilhelm von Humboldt over Kant til Wolfgang Klafki og Dewey.¹¹ Dette til trods for, at vi ser en stigende pædagogisk filosofisk kritik af dannelsesbegrebet for bl.a. at negligere de sociale konteksters betydning, men også en kritik af, at begrebet har mistet sin evne som kritisk begreb i forståelsen af de måder, vi lever vores liv på.¹² Den pædagogiske filosofi fremstår på denne måde i bogen utilstrækkelig og tæmmet. Den pædagogiske filosofi misser chancen for at forny sig selv, formulere nye pædagogiske begreber og derigennem vise sin relevans. Ved udelukkende at præsentere de pædagogiske begreber loyalt ud fra de kanoniserede tænkere forbliver disciplinen selvfortolkende, symbolsk og fantasiløs.

¶8 Der findes i den nyere moderne pædagogisk filosofi alternativer til den konserverende tilgang, men Bøwadt ignorerer igennem bogen disse. Og det er synd, da den moderne pædagogiske filosofi har en del af byde på i undersøgelsen af grundlæggende og vigtige pædagogiske begreber, både som fantasifulde fornyelser og som kritiske anmærkninger til begrebernes udgangspunkt. Som eksempel har Rene V. Arcilla med sin bog om Wim Wenders' film¹³ undersøgt, hvordan Wenders film kan være med til at udforske forståelsen af den menneskelige dannelse og væren i verden. Argumentet er, at filmmediet kan være en vigtig æstetisk materialitet i en pædagogisk filosofisk undersøgelse. Et andet eksempel er Tyson E. Lewis, en af de mest originale tænkere inden for pædagogisk filosofi i dag, som gennem flere værker og artikler har undersøgt begreberne potentialitet, aktualitet og det *at studere*.¹⁴ I sine undersøgelser viser han bl.a., hvordan man som lærer må forholde sig til sin egen autoritet, når der kan ligge radikale og emancipatoriske muligheder i undervisningssituationer, hvor elever frabeder sig de opgaver, øvelser og aktiviteter, de bliver stillet overfor. Et tredje eksempel er Joris Vlieghe og Piotr Zamojski, som med deres arbejde med en *ting-centreret pædagogik*¹⁵ har vist, hvordan et fokus på fagligt indhold og lærerens kærlighed til verden kan udvikle en anden pædagogisk forudsætning ift. den ofte herskende elev- eller lærercentrerede forståelse. Og Derek R. Ford har med sine bøger¹⁶ forsøgt at genaktivere marxismen med et pædagogisk projekt, som bl.a. kritiserer den kapitalistiske, videnskonomiske og instrumentelle indflydelse på uddannelsessektoren.

¶9 Disse ultrakorte eksempler viser, at der i moderne pædagogisk filosofi er masser af begrebsarbejde, som kan bruges til at skabe nye pædagogiske forestillinger om skolen og lærerprofessionen, og som samtidig kan være med til at stille spørgsmål til de konserverede begreber og frigøre dem fra deres historiske ophav. Problemet med

Böwadts tilgang er, at det som ikke passer ind i den konserverende tankegang, risikerer ikke at gøres til genstand for undersøgelser i faget livsoplysning, da begreberne på forhånd er fossilerede og dermed indskrænker muligheden for kritik, udvikling eller ændring.

¶¹⁰ Det, som eksemplerne overfor også viser, er den moderne pædagogiske filosofis evne til at invitere ikke-pædagogiske, kritiske, videnskabelige og politiske tænkere ind i deres undersøgelser, hvilket er med til at forny og udvikle feltet. Tænkere som Karl Marx, Ludwig Wittgenstein, Hannah Arendt, Giorgio Agamben og Alain Badiou kan med deres tænkning og begreber bruges til at overskride de konserverende perspektiver. Böwadt inddrager flere steder i sin bog Arendt og hendes fortolkning af dømmekraft og skolens formål, men ikke som oplæg til nye antagelser og perspektiver. Det forbliver ved hvad Hannah Arendt mener er dømmekraft og hvad skolens opgave må være. Men hvis ikke pædagogisk filosofi er villig til at udvikle sig, være spekulativ og diversificerende, får disciplinen en endimensionel karakter, som holder fast i et smalt idéhistorisk arbejde, der ender med at fremstå rent og tæmmet. Pædagogisk filosofi er eksisterende dér, hvor paradoksale relationer findes og hvor forbindelser fejler eller umuliggøres. Dér, hvor der eksempelvis kan stilles spørgsmål ved nye pædagogiske koncepters formål og ophav, hvor motivationsorienteringer kan analyseres og kritiseres, og hvor man kan undersøge den dataorienterede drejnings pædagogiske udfald. Når forbindelser og relationer fremstår naturligt legitime, forsvinder den pædagogiske filosofi og lykkes ikke med at udøve kritik mod netop disse.

Operationalisering

¶¹¹ DEN ANDEN UDFORDRING FOR PÆDAGOGISK FILOSOFI KAN også findes i Böwadts bog og handler om operationalisering. Pæda-

gogisk filosofi skal som disciplin, ifølge Böwadt, ikke være med til at finde løsninger på skolens aktuelle problemer, men skabe en ramme, som disse problemer kan sættes ind i. Når Böwadt skriver om definitioner på pædagogisk filosofi, refererer hun bl.a. til filosofen R.S. Peters, som argumenterer for, at pædagogisk filosofi skal tage udgangspunkt i den pædagogiske praksis og være handlingsanvisende.¹⁷ Måske handler det ikke om at finde præcise konkrete løsninger, men i Peters perspektiv handler det i så fald om at udkaſte ideer til handlinger. Böwadt mener dog ikke selv, at det er den pædagogiske filosofis opgave, da den kun kan være handlingsanvisende på en indirekte måde. Den kan ikke anvendes som former for opskrifter, som kan applikeres ude i den pædagogiske praksis, men må i ſtedet være med til at skabe rum for refleksion. Med argumentet om, at det ikke er muligt at operationalisere og handlingsanvise, ſtiller den pædagogiske filosofi sig et (for) teoretisk ſted i diskussionen om, hvad dens opgave er og kan være.

- ¶¹² Jeg er enig med det, jeg tror er Böwadts underliggende pointe og kritiske ſtillingtagen til at være handlingsanvisende, når det kommer til den eksponentielle ſtigning i pædagogiske koncepter og didaktikker, som hver dag oversvømmer undervisningen i skolen. I den henseende er pædagogisk filosofi ikke en disciplin, som viser vejen til flere motiverede elever, udlægger konkrete tiltag, som kan øge trivslen i skolen, eller foreskriver undervisning, som kan sikre elevernes læring. Jeg er også enig i, at pædagogisk filosofi må holde faſt i en evne til at skabe et rum, som nogle gange også kan være et ſtykke fra praksis, at den må kunne være *praksisſſfern*,¹⁸ ſå det er muligt for de ſtuderende at træde et skridt tilbage og reflektere og diskutere med deres medkammerater om grundlæggende betragtninger af pædagogik, samfund og skole uden at skulle tænke på, hvordan dette med det samme kan omsættes til en given virkelighed. Men det må også

være en opgave for pædagogisk filosofi at vise, at undersøgelser af begreber, temaer og teorier også kan føre til former for operationaliseringer, som kan være udkast til små såvel som store indsatser, og som studerende på en læreruddannelse kan eksperimentere med i deres undervisning. Især eftersom Böwadts bog henvender sig konkret til faget livsoplysning, som har et mål om, at de studerende skal “[a]gere myndigt under udøvelse af professionel autoritet og dømmekraft i en skole og et klasserum præget af kulturel, religiøs og værdimæssig pluralitet”, og kunne “[t]ræde ind i lærergerningens kropslige, sociale og retoriske praksis”.¹⁹

- ¶₁₃ Når det handler om operationalisering mener jeg også, at nyere moderne pædagogisk filosofi viser, at det er muligt, på en pædagogisk filosofisk måde, at vise både små som store handlinger i praksis. Et eksempel er Tyson E. Lewis’ arbejde med begrebet *nysgerrighed*. I flere udgivelser har Lewis kritiseret Paulo Frieres epistemologiske forståelse af nysgerrighed, som Lewis mener gør nysgerrighed til et spørgsmål om at undersøge en konkret verden og finde den rigtige viden.²⁰ Lewis argumenterer på den baggrund for, at nysgerrighed er et æstetisk begreb, der har med sansning at gøre, men ikke opstår ved at fokusere vores opmærksomhed mod noget konkret, som vi efterfølgende systematisk forfølger. I stedet opstår nysgerrighed når vi distraheres og gennem denne distraktion er villige til at give os hen til den. På den måde bliver nysgerrighed, ifølge Lewis, til en kropslig og æstetisk form, som opfanger både store og små anormaliteter. Med reference til Jacques Rancière finder nysgerrighed ifølge denne forståelse sted, når det aktive blik giver efter for det, som viser sig og stiller spørgsmål til den sandhed, vi kender.²¹ Nysgerrigheden vender blikket væk fra den oprindelige intention, som i skolen ofte vil være læreren, stoffet eller de andre elever. Den viser sig ifølge Lewis, når studerende rækker hånden op i undervisningen og spør-

ger “jeg var bare nysgerrig på”, hvor man som underviser må forfølge denne nysgerrighed, vel vidende at den bryder med opmærksomheden på det fælles. At operationalisere forståelsen af nysgerrighedens æstetik som en del af en lærerfaglig dømmekraft, går netop ud på at vise lærerstuderende, at distraktioner og spontane spørgsmål kan være relevante, æstetiske og dannende at udforske i fællesskab. Læreren kan i sin undervisning forsøge at indfange disse distraktioner, byde dem velkommen og se, hvor de fører hen. En lærerstuderende vil skulle lære, at de af elevernes spørgsmål, som ikke umiddelbart henvender sig til den fælles opmærksomhed, alligevel er vores interesse værd, på trods af det mulige bøvl med at finde tilbage til det oprindelige fælles formål med undervisningen. Her kan den lærerstuderende konkret eksperimentere med at blive i de spørgsmål, som opstår, i stedet for at afvise dem med hensyn til det aktuelle. Dermed kan man skabe en lærerautoritet, som er åben for elevernes nysgerrighed og som løbende bedømmer undervisningens veje med udgangspunkt i elevernes flagrende opmærksomhed.

- ¶14 Et andet eksempel er docent Martin Blok Johansens arbejde med Gert Bieštas idé om *modstand*.²² Her undersøger Blok Johansen modstand som pædagogisk begreb i forhold til litteraturlæsning. Biešta mener ikke, det er undervisningens opgave at fremme børns udvikling, men i stedet at problematisere den. Med dette udgangspunkt får modstand ifølge Blok Johansen en særlig rolle i litteraturundervisningen, hvor introduktionen af modstand og vanskeligheder gør eleverne opmærksomme på, at den omverden, de beskæftiger sig med, ikke kun er en spejling af deres eget jeg. Som en måde at eksperimentere med og undersøge modstandsbegrebet får Blok Johansen en 6. klasse i grundskolen til at læse Franz Kafkas tekst *Foran loven*. Teksten yder eleverne modstand på en række forskellige måder (da den som udgangspunkt er en svær tekst for en 6. klasse),

men eksperimentet viser samtidig elevernes evner til at være i modstanden, udforske teksten og blive i en form for uafgørlig fortolkning. At give sine elever noget, som man på forhånd ved vil volde dem problemer, skaber nye forståelser af, hvad det vil sige at have autoritet, men også nye måder at forstå og fortolke dannelsesopgaven i skolen på.

¶¹⁵ Man kan altid diskutere om de to eksempler, jeg her har givet, egentlig er eksempler på pædagogisk filosofi. Men ifølge Böwadt, og her er jeg enig, er pædagogisk filosofi et åbent felt uden klare afgrænsninger.²³ Lewis og Blok Johansens undersøgelser af pædagogiske begreber viser, om end i det små, at pædagogisk filosofi godt kan undgå konservering og samtidig operationalisere og udkaſte ideer til handlinger på baggrund af spørgsmål og undersøgelser.

¶¹⁶ En krise kan være en velkommen mulighed til at se indad og overveje om det, man gør, arbejder med osv. trænger til at blive gentænkt, udviklet eller afviklet. En krise er en mulighed for ikke blot at teste sin viden og sine begreber, men også for at udvikle ny viden og nye begreber, der er på højde med det nye, som krisen indebærer. Jeg mener at have argumenteret for to udfordringer internt i pædagogisk filosofi, og nogen vil helt sikkert mene, at der findes flere, ligesom andre vil argumentere for, at der ingen er. På trods af min kritik af dele af Böwadts bog, er den også en positiv og stædig insisteren på, at pædagogisk filosofi som felt, fag og disciplin kan noget, som andre pædagogiske discipliner ikke i samme grad kan. Med håbet om en fortsat pædagogisk filosofi.

Noter

1. Asger Sørensen, *Går på universitetet. Skrapbog fra omvæltningerne* (Frederiksberg: Filosofisk Rådgivning & Books on Demand, 2020), 83.
2. Asger Sørensen, "Uden uddannelse ingen frigørelse. Velkommen til Pædagogisk filosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 14. november 2023.

3. Pia Rose Böwadt, *Pædagogisk filosofi i læreruddannelsen – En studiebog til faget livsoplysning* (København: Akademisk Forlag, 2025).
4. Böwadt, *Pædagogisk filosofi*, 17.
5. Paul Feyerabend, *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: Verso Books, 2010), 17.
6. Nathan Crick, *Dewey for a new age of fascism – Teaching democratic habits* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2019), 12.
7. John Dewey, *Demokrati og uddannelse* (Aarhus: Klim, 2006), 313–339.
8. Tyson E. Lewis, *Educational potentialities – Collected talks on revolutionary education, aesthetics and organization* (Wisconsin: Iskra Books, 2023), 44.
9. Richard V. Reeves, *Of Boys and Men – Why the Modern Male Is Struggling, Why It Matters, and What to Do about It* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2022).
10. Jacques Rancière, *Den uvidende lærer – Fem lektioner i intellektuel emancipation* (Aarhus: Antipyrine, 2020), 12.
11. Böwadt, *Pædagogisk filosofi*, 49–78.
12. Se fx Jan Masschelein & Nobert Ricken, “Do we (Still) Need the Concept of Bildung?” *Educational Philosophy and Theory*, 35, nr. 2 (2003): 139–154; Gert Biešta, *Lad kunst undervise – Kunstundervisning ‘efter’ Joseph Beuys* (Aarhus: Klim, 2024); Solvejg Jobst, “Is the Concept of Bildung Still Relevant? Rethinking Bildung From a Praxeological Perspective”, *Nordisk tidsskrift for pædagogikk og kritikk* 9 (2023).
13. Rene V. Arcilla, *Wim Wenders’s Road Movie Philosophy: Education Without Learning* (New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2021).
14. Tyson E. Lewis, *On Study: Giorgio Agamben and educational potentiality* (New York: Routledge, 2013).
15. Joris Vlieghe and Piotr Zamojski, *Towards an Ontology of Teaching – Thing-centered Pedagogy, Affirmation and Love of The World* (Cham: Springer, 2019).
16. Derek R. Ford, *Encountering Education – Elements for a Marxist pedagogy* (Wisconsin: Iskra Books, 2022); Derek R. Ford, *Marxism, Pedagogy and the General Intellect – Beyond the Knowledge Economy* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021).
17. Böwadt, *Pædagogisk filosofi*, 13.
18. Böwadt, *Pædagogisk filosofi*, 128.
19. “Bekendtgørelse om uddannelsen til professionsbachelor som lærer i folkeskolen”, *Uddannelses- og Forskningsministeriet*, 29. marts 2023, <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/2023/374>.
20. Tyson E. Lewis, *The Aesthetics of Education – Theatre, Curiosity, and Politics in the Work of Jacques Ranciere and Paulo Freire* (New York: Bloomsbury, 2012), 88–115; Lewis, *Educational potentialities*, 126.
21. Lewis, *The Aesthetics*, 99.

22. Martin Blok Johansen “‘En frustrerende gråzone’ – Gert Biesta og den uddannelsesmæssige betydning af modstand”, i *Uddannelse for en menneskelig fremtid – Gert Biestas pædagogiske tænkning*, red. Ole Morsing og Lærke Grandjean (Aarhus: Klim, 2017).
23. Böwadt, *Pædagogisk filosofi*, 13.

Syv paradokser i krigens etik

MORTEN DIGE

29. APRIL 2026

FORMÅLET MED AT GÅ I KRIG SKULLE GERNE VÆRE AT skabe fred. Men før man kommer så langt, må krig ofte føres helt ud til den bitre ende med så voldsomme tab, at “krigstrætheden” sætter ind. Kun med ekstrem ufred bliver freden vundet. Det ligner om noget et paradoks.

¶² Krigens etik domineres både historisk og i dag af “retfærdig krig-tænkning” eller “retfærdig krig-teori”, som jeg i det følgende vil forkorte til RKT. Den vel nok førende nulevende krigsetiker, Jeff McMahan, har således hævdet, at “[j]ust war theory is an anomaly in contemporary political philosophy by virtue of being widely accepted as essentially correct.”¹ Men han har på den anden side også gjort gældende, at “[c]areful and conscientious ethical reflection tends to be deeply subversive of established ideas about war, peace, and security.”² Det sidste citat vil være udgangspunktet for artiklen her: Selvom RKT er bredt accepteret, er det langt fra det samme som at den hænger tilfredsstillende sammen. Jeg vil i det følgende fremdrage syv paradokser i krigens etik, som efter min mening må give anledning til dyb skepsis. Nu er det ikke sikkert, at stater ophører med at føre krig, hvis de får at vide, at det halter lidt med den teoretiske retfærdiggørelse. På den anden side kunne det tænkes at betyde noget for almindelige borgeres politiske opbakning til krig og deres villighed til at tage del i den eller sende deres børn ud i den. Jeg mener desuden, at det burde give anledning til skepsis over for oprustning og anden forberedelse til krig. Hvis den retfærdige krig viser sig at være en illusion, burde det føre til en langt mere seriøs og helhjertet eftersøgning af alternativer til krig.

Første paradoks: Krigens etik?

¶₃ FOR MANGE MENNESKER VIRKER DET SOM ET PARADOKS OVER- hovedet at tale om *etik* i forbindelse med krig. “Krig er foragt for liv”, skrev Nordahl Grieg i sit pacifistiske digt “Kringsatt af fjender”, og det kan det jo være svært at se det etiske i. Når jeg har udbudt kurser i krigens etik, har reaktionen da også sommetider været: “Det må vist blive et meget kort kursus!” Den slags reaktioner afspejler, at de fleste mennesker i dag ikke synes, der er ret meget godt at sige om krig. Med den amerikanske pacifist Cheyney Ryans ord har krig mistet det meste af sin charme. Før den moderne tids totale krige med luftbombardementer og højteknologiske masseødelæggelsesvåben kunne man måske have charmerende forestillinger om soldatergerningen, som ikke helt ulig spejderlivet, præget af vital kropsudfoldelse, djærv humor og duelighedsprøver. Men skyttegravskrig og brandbomber er der ikke meget spejderudflugt over. Her træder det, jeg kalder krigens moralske kerne frem, nemlig at vi i krig kræver, at soldater sætter deres liv på spil og er parate til at slå andre mennesker ihjel. Almindeligvis anser vi det for meget dårligt at blive dræbt og moralsk uheldigt at slå mennesker ihjel, så igen: Hvor er etikken i det?

¶₄ Her har *selvforsvarsanalogien* for mange krigsetikere været en kærkommen redningskrans. De fleste mennesker anerkender nemlig, at drab i nødværge kan forsvares moralsk. Man præsenteres her ofte for scenarier, hvor en ond skurk har til hensigt at skubbe mig (som ikke har gjort ham noget) ud over en klippeskrænt med den visse død til følge. Man kan endda hæve indsatsen og sige, at det er både mig og mine små søde børn, han stræber efter livet. Her vil næsten alle finde det rimeligt, at jeg skubber skurken ud over skrænten, hvis det er den eneste udvej. Enten fordi skurken simpelt hen fortjener det eller, mere moderat, som et “nødvendigt onde” eller “mindste onde”: Selv om det også er dårligt at slå skurke ihjel, er det

ikke altid forkert. Dernæst er pointen selvfølgelig, at retfærdig krig måske er lidt ligesom individuelt selvforsvar. Den manøvre fører imidlertid nye paradokser med sig.

Andet paradoks: Krig som selvforsvar?

¶₅ I FØRSTE OMGANG ER UDFORDRINGEN AT FORKLARE ANALOGIEN lidt mere præcist. Her findes grundlæggende to udgaver, som er blevet taget under kritisk behandling af David Rodin.³ Den ene udgave er en strikt analogi: Ligesom individer i sidste instans har ret til at forsvare deres liv og frihed med dødbringende midler, må en nation i sidste instans forsvare sit territorium og sin suverænitet militært. Men ser vi på virkelige moderne krige, så halter analogien, for i krig er det ikke som i eksemplet ovenfor kun skurke, der bliver dræbt – langt fra. Analogien til krig er snarere at sprænge hele klippen – med alle dem, der er så uheldige at befinde sig på den – i luften. Forklaringen kunne her være, at en hel nations liv har langt større værdi end et enkelt menneskeliv, og derfor må man også være parat til at betale en langt højere pris for at forsvare det. Det paradoksale er, at vi ikke accepterer noget, der ligner, hvis vi taler om at forsvare alle mulige andre slags fællesskaber end de nationale og statslige.

¶₆ Da fabriksproduktionen af tekstiler i begyndelsen af 1800-tallet greb om sig i England førte det (foruden dårligere tekstilkvalitet) ikke bare til massearbejdsløshed og social nød, men i realiteten en eksistentiel trussel mod en hel livsform for små, selvstændige tekstilproducenter. Da *ludditterne* ydede modstand som “maskinstormere” med sabotage af maskinerne, havde de bred folkelig opbakning. Men det skyldtes i høj grad, at de stort set ikke udgød blod, men alene forårsagede materiel skade (den engelske regering slog derimod igen med nedskydninger og henrettelser).⁴ I forsvaret af ikke-statslige fællesskaber og livsformer mødes vold og drab (med rette) med

fordømmelse og forargelse; i nationalt selvforsvar mødes det som oftest med et skuldertræk.

¶7 En helt anden brug af analogien foreslår, at krig i stedet kan reduceres til en lang række af individuelle selvforsvarshandlinger. Grunden til, at soldater må dræbe i krig, er i virkeligheden ikke det med at forsvare nationen, men at de udgør en gensidig livsfarlig trussel, som de naturligvis må forsvare sig imod. Det ræsonnement fandt jeg selv ret overbevisende, indtil jeg blev gjort opmærksom på, hvad militær træning i virkeligheden handler om. Den handler nemlig ikke om selvforsvar, men om at skyde, når man får ordre om det, om man så selv er truet på livet eller ej. Og hvis en soldat finder ud af, at truslen mod hans liv udgøres af befalingsmanden, som beordrer ham ud på en livsfarlig mission, ville den mest probate selvforsvarshandling jo være at skyde befalingsmanden, men det har soldater som bekendt ikke ret til. Sagen er derfor snarere, at soldaters ret til selvforsvar *annulleres*, når de tager uniformen på, at deres liv m.a.o. beslaglægges af staten.⁵ Desuden har de fleste militære operationer ikke karakter af “ham eller mig”-situationer, men om at betjene et krigsmaskineri, som i stigende grad selv finder frem til “målene” og “tager dem ud” med langtrækkende våben.

Tredje paradoks: Kombattanters moralske ligestilling

¶8 NÅR MAN INDEN FOR RKT FORSØGER AT INDFRI SIT PROGRAM, opstiller man en række kriterier eller betingelser, som skal være opfyldt for, at en krig kan kaldes retfærdig. Blandt fortalere for RKT er der bred opbakning til en sondring mellem betingelser for at gå i krig, kaldet *jus ad bellum*, og kriterier for selve krigsførelsen, kaldet *jus in bello*. Anderledes udtrykt: *Grundlaget* for krig er én ting, krigens *metoder* en anden. Der er også bred opbakning til en række

mere specifikke betingelser for det retfærdige grundlag og for de retfærdige metoder. Dem vil jeg dog ikke gå i detaljer med her, men nøjes med at udpege én central betingelse i hver kategori. Hvad angår *jus ad bellum* kan man sige, at det er dumt at gå i krig, hvis man ikke har en jordisk chance for at vinde, og at man kun bør gøre det, hvis der ikke er andre måder at håndtere problemerne på. Men den helt afgørende betingelse er selvfølgelig, at den retfærdige grundalene kan være forsvar mod aggression. Man må kun gribe til våben, hvis nogle andre allerede har gjort det. Hvad angår *jus in bello* er det helt centrale princip *distinktionsprincippet*: at man kun må rette sine våben mod legitime mål. Det er kun kombattanter, dvs. aktive soldater, der må dræbes, hvorimod det er forbudt at dræbe civile.

¶9 I nutiden er Michael Walzer med sin bog *Just and Unjust Wars* den fremmeste fortaler for denne ortodoksi. Han bemærker, at sondringen og relationen mellem retfærdiggørelsen af at gå i krig og retfærdiggørelsen af de måder, krig bliver ført på, “is at the heart of all that is most problematic in the moral reality of war”.⁶ Det er efter min mening en overdrivelse, men han har ret så langt som at den ortodokse forståelse af forholdet mellem *jus ad bellum* og *jus in bello* fører flere nye paradokser med sig.

¶10 Den ortodokse opfattelse hævder nemlig, at de to kategorier ikke bare er distinkte, men *uafhængige*. Ideen er, at når først krigen raser, forsvinder spørgsmålet om, hvem der var uretfærdig aggressor, og hvem der var retfærdig forsvarer, helt ud af billedet. På slagmarken gælder de samme *jus in bello*-principper – de samme moralske tilladelser og begrænsninger – for begge parter (i en krig med to parter). Begge har tilladelse til efter bedste beskub at slå hinanden ihjel og begge er lige “angribelige”. Synspunktet kaldes i litteraturen “tesen om soldaters moralske ligestilling”.⁷

¶₁₁ Men det virker i sandhed paradoksalt, at soldater, der forsvare sig mod en uretfærdig invasion, gør sig selv til legitime mål alene fordi de udøver deres soleklare ret til at forsvare deres land. Som Jeff McMahan bemærker:

¶₁₂ Imagine the situation of one of the numerous young Polish men in 1939 who, on learning that the Nazis had invaded their country, rushed to enlist. It seems absurd to suppose that by enlisting they understood themselves to be waiving their right not to be killed, or to be granting the Nazis permission to kill them.⁸

¶₁₃ Her er det jo svært fristende at udskifte “polske” med “ukrainske”, “1939” med “2022” og “nazisterne” med “russerne”.

¶₁₄ Der er nok de færreste, der ville sige, at en politimand, der forsøger at true en voldsforbryder til at standse sit forehavende, pludselig skulle blive “fair game” for forbryderen, bare fordi han udgør en livsfarlig trussel mod ham. Så at sagen stiller sig fundamentalt anderledes i krig, kalder på en forklaring, fx at det er plat umuligt for menige soldater at afgøre om deres krig er retfærdig eller at tage konsekvenserne af det, hvis den ikke er. Som en helt generel påstand er det imidlertid lidet plausibelt.⁹ Forklaringen på tesen om moralsk ligestilling er derfor paradoksalt nok ikke moralsk, men snarere politisk. Det har været bekvemt for politiske magthavere at sige til menige soldater, at de ikke behøver at tænke over, om deres krig i grunden er retfærdig. Når de bliver beordret i krig, bør de uopholdeligt begive sig af sted med hovedet under armen.

Fjerde paradoks: Begrænsning eller tilladelse?

¶₁₅ IFØLGE MCMAHAN HÆVDER RKT “THAT WAR IS SOMETIMES BUT not always morally permissible and that there are moral constraints

on the conduct of war”.¹⁰ Den første påstand – at krig sommetider er moralsk tilladelig – er sådan set en tilsnigelse, for RKT formulerer nogle betingelser i form af de ovennævnte principper, som krig skal leve op til for at være retfærdiggjort. Om nogen krig i den virkelige verden har levet op til betingelserne, er en anden sag, og det afhænger selvfølgelig af, hvor stramt man fortolker dem. Men hvis der skal være mening i galskaben, må det være et krav, at alle relevante betingelser i rimelig grad er opfyldt. En grov tilsidesættelse af et enkelt princip er nok til at diskvalificere en krig som retfærdig. Ud fra den betragtning er De Allieredes krig mod Aksemagterne ikke nogen god kandidat, fordi den involverede meget grove tilsidesættelser af principperne om proportionalitet og civiles immunitet i bl.a. Tokyo, Hiroshima, Nagasaki og Dresden. Når Anden Verdenskrig ofte nævnes som det bedste, måske eneste, eksempel på “den gode krig”, kræver det i det hele taget et selektivt perspektiv. I Bengalen (i det nuværende Indien) blev fødevarer og andre resurser i vid udstrækning inddraget for at forsyne briternes væbnede styrker i krigen mod Japan. Det udløste – i kombination med andre hensynsløse beslutninger – i 1943 en hungerkatastrofe med mindst to millioner fuldkommen sagesløse civile ofre. Den sovjetiske befolkning ofrede mindst 30 millioner liv for at kunne blive undertrykt af Stalin i stedet for Hitler, hvilket ikke ligefrem skulle være en grund til jubel. “Den gode krig” var god for Vesten.

¶16 Når vi i Vesten opfatter Anden Verdenskrig som retfærdig handler det naturligvis også om at fjenden var så gennemført uretfærdig og umenneskelig som tilfældet vitterlig var. At gå i krig mod et regime, som begik de værste forbrydelser mod menneskeheden, virker ganske rigtigt som en meget plausibel kandidat til retfærdig krig. Men her stiller den fordømte virkelighed sig igen på tværs. I det store billede forårsagede de allieredes væbnede kamp mod nazismen

ingen væsentlig begrænsning på jødeudryddelsen, og det er ingen tilfældighed. Jødeforfølgelserne fyldte nemlig ikke noget videre i de allieredes motivation for at bekriige Nazityskland, og man gjorde heller ikke noget for at forhindre dem. At den tyske kapitulation medførte et stop for masse mordet var en ikke-intenderet bivirkning. De jøder, der faktisk blev reddet, gjorde det takket være diplomater og ubevæbnede civile.¹¹

¶17 Der skal således nogle endda meget kraftige forbehold til for at etablere ét eksempel på en retfærdig krig ud af ca. 3200 større krige gennem historien. Eksempler på meningsløse, forbryderiske krige står til gengæld i kø. Det samme gør bortforklaringerne og forvisningerne om, at fra nu af bliver det bedre. Det paradoksale er imidlertid, at det filosofiske fantasifoster, den retfærdige krig, i højere grad har fungeret som en *legitimering* af krig end som en begrænsning. Eftersom den teoretiske mulighed foreligger, kan det være fristende at antage, at i det mindste *nogle* af den virkelige verdens krige også er forsvarlige. Eller at de i det mindste *kunne* have været det, hvis blot omstændighederne havde været mere gunstige.

Femte paradoks: Kollateralskader og civiles immunitet

¶18 DISTINKTIONSPRINCIPPET ER SOM SAGT DET HELT CENTRALE princip i *jus in bello*: Der skal skelnes (skarpt) mellem soldater og civile, når man angriber en fjende. Civile er for militære formåls skyld uskyldige. Fordi de ikke er involveret i kamphandlinger, har de ikke, lige som soldater, mistet deres ret til livet. Men hvis det kun er soldater, der må dræbes i en retfærdig krig, bliver alle moderne krige uden videre diskvalificeret, for der dræbes typisk langt flere civile end soldater i moderne krige.

- ¶19 Her kommer ideen om kollateralskader ind som redningskrans: Hvis de civile tab ikke er tilsigtede, men blot en beklagelig bivirkning af et angreb på et legitimt mål, så tæller de civile drab ikke som en forbrydelse. Den israelske hær og dens apologeter har igen og igen henvist til “kollateralskader” som en retfærdiggørelse af civilbefolkningens horrible lidelser i Gazakrigen.
- ¶20 I den filosofiske krigsetik er ideen forankret i “dobbelteffektdoktrinen”, som hævder, at man er mindre ansvarlig for de konsekvenser af sine handlinger, som man ikke tilsigter (intenderer) end for dem, man tilsigter. Hvis et militært angreb har en dobbelteffekt ved både at udrette en våbenfabrik og det børnehospital, der ligger lige ved siden af, så er det springende punkt ikke, om man kunne *forudse*, at børnehospitalet røg med i købet, men om det var en del af ens *hensigt*.
- ¶21 Når filosoffer diskuterer dobbelteffektdoktrinen, forestiller de sig typisk helt undtagelsesvis situationer med løbske togvogne og lignende, hvor overvejelserne går på, om vi moralsk kan tillade ét eller fem dødsfald.¹² Det er ikke just sagen når stater og deres militær benytter sig af den. I krig er kollateralskader nemlig ren rutine, og der synes ikke at være nogen principiel øvre grænse for, hvor omfattende kollateralskader må være, når først masseødelæggelsesvåbnene taler.¹³ Desuden er det velkendt, at forudsigelser om omfanget af kollateraldrab har tendens til at være til den optimistiske side, for nu at sige det mildt. I den forstand træffes beslutninger om krig som oftest på et falsk grundlag, men lad nu det ligge. Jeg vil i stedet – med artiklens sigte in mente – pege på to paradoksale træk ved dobbelteffektdoktrinen.
- ¶22 For det første virker det paradoksalt, at man på forhånd kan forsvare skrækkelige effekter af sin handling med henvisning til, at de ikke er en del af ens hensigt. Hvad der dermed forsvinder ud af bille-

det, er de *grunde*, der taler for og imod en handling. Hvis en forudset virkning af min handling er, at mange uskyldige mennesker bliver slået ihjel, giver det mig en meget ligefrem og stærk grund til at lade være. Den grund kan jeg ikke bare få til at forsvinde ved at erklære, at jeg ikke var ude på at slå nogen ihjel.¹⁴ Bemærk, at dobbelteffektdoktrinen siger, at man er *mindre* ansvarlig for de utilsigtede, men forudsete konsekvenser end for de tilsigtede. Men hvis de forudsete konsekvenser handler om risiko for omfattende død og ødelæggelse, er det simpelt hen *hensynsløst* at tage let på dem. Hensynsløshed kan i mine øjne være lige så moralsk dadelværdig som onde hensigter.

¶₂₃ For det andet er det paradoksalt, at sondringen mellem forudsete og tilsigtede konsekvenser næppe betyder ret meget for *ofrene*. Moralsk set turde ofrenes syn på sagen jo være nok så vigtige som mine intentioner. Og jeg tvivler på, at det virker som en særlig stor trøst for civile ofre, at deres lidelse og død ikke var tilsigtet, men i stedet var et resultat af at andre havde bestemt, at de var omkostningen værd, vel at mærke som en biting.

Sjette paradoks: Umenneskelig retfærdighed

¶₂₄ AT TALE OM RETFÆRDIG KRIG INDEBÆRER EN PÅSTAND OM, AT retfærdighed er den mest relevante normative målestok for krig. Det er naturligvis ikke en helt skør påstand, især ikke hvis man pointerer, at man med "retfærdig" mener *retfærdiggjort* (dvs. moralsk forsvarlig eller tilladelig) og ikke at krigen i sine *virksomheder* er retfærdig. Som nævnt er de fleste ofre i krig fuldkommen sagesløse. Men bevæbnet med selvforsvarsanalogien og dobbelteffektdoktrinen lykkes retfærdig krig-advokater ikke desto mindre med at få frikendt en hel del krigshandlinger.

- ¶25 Det paradoksale er imidlertid, at de, som direkte deltager i krigen, ikke kan bruge retfærdighedsmålestokken til ret meget, når de skal gøre deres eget moralske bo op. At RKT insisterer på, at drab i overensstemmelse med krigens love ikke er mord, ikke er et overgreb og at det moralsk er i orden, er ikke det samme som at det opleves sådan af dem, der udfører eller er ansvarlig for drabene. Soldater opnår ikke nødvendigvis sjælefred ved forvisninger om, at det, de gjorde, var retfærdigt. Det skyldes at krigens fænomenologi, dvs. hvordan den fremtræder for dem, der tager del i den, ikke indfanges ret godt af begreberne om retfærdighed og uretfærdighed. Krig fremtræder i langt højere grad som grusom, umenneskelig og forrående, og det ændrer dens eventuelle retfærdighed ikke stort på. Et studie af krigsveteraners moralske skader konkluderer, at “[t]hey all too often see themselves as criminals, not because they have committed war crimes but because they have become convinced by their own experience of the essential criminality of war”.¹⁵
- ¶26 En soldat med sin menneskelighed i behold ser ikke en dobbelteffekt eller et proportionalitetsregnskab. Han ser døde, forrevne menneskekroppe og menneskers hjem forvandlet til aske. Den traditionelle RKT’s påstand om soldaters moralske ligestilling giver her en form for mening: om du kæmper en retfærdig eller uretfærdig kamp, er ikke afgørende for, om du bliver mentalt ødelagt eller ej.

Syvende paradoks: Krigsfælden

- ¶27 JEG INDLEDTE MED AT SIGE, AT VI GÅR I KRIG FOR AT SKABE fred, men her opstår næsten altid endnu et paradoks: Jo mere vi involverer os i krigsførelsen, jo mindre tilbøjelige bliver vi til at søge fred og forsoning. Når vi først bevæger os ind på krigsstien, klapper fælden.¹⁶ Jeg vil pege på to afgørende grunde til, at det som regel går sådan.

¶28 Den ene skyldes det såkaldte *sunk cost*-dilemma. Det er det, der kan ramme, når man spiller og taber på rouletten. Jo mere man taber, jo mere fristende bliver det at forsøge én gang til i håbet om at vinde det hele tilbage. I krig viser det sig ikke bare som et dilemma, her bliver det til tragedie. Når vi først har ofret masser af unge liv (foruden masser af penge og prestige) i efterstræbelsen af et militært mål, så *må* det, som det typisk udtrykkes, “ikke have været forgæves”. En fred uden entydig sejr kan være så svær at sluge, at man hellere fortsætter, vel vidende at det kun gør ondt værre. Så vi sender nye kolonner af unge mennesker ind i kødhakkeren, før vi endeligt indser, at det faktisk er og længe har været forgæves. Sunk cost-fænomenet har påtrængende behov for et modspil i de bevingede ord: “Det er aldrig for sent at give op”.

¶29 Den anden grund til, at fælden klapper, er, at militære konflikter får deres eget liv. Den kommer til at handle om de fortrædeligheder og lidelser, fjenden har påført én, og som det nu handler om at søge oprejsning og gengældelse for. Imens træder de politiske uenigheder, som udløste konflikten, mere og mere i baggrunden. Det i nyere tid mest ekstreme og tragiske eksempel på en sådan type konflikt er uden tvivl konflikten mellem Israel og Palæstina. Her viser sig endnu et stærkt misforhold mellem RKT og virkelighedens krige. RKT er konsekvent fremadskuende: brug af militære midler må altid have som mål at afværge en forestående trussel.¹⁷ Virkelige krige er i vid udstrækning determineret af fortidens hændelser og de følelser af had og revanchisme, de har affødt.

¶30 Til sammen har de to dynamikker den djævelske virkning, at jo værre krigen har været, jo værre skal den blive.

¶31 I en anden forstand er RKT imidlertid ikke fremadskuende nok. Den ortodokse udgave af teorien giver det udseende af, at spørgsmålene om *hvornår* vi bør gå i krig (*jus ad bellum*) og *hvordan* vi skal

føre den (*jus in bello*) indfanger de relevante spørgsmål om krig. Men som vi har set, er det også ekstremit vigtigt, at vi bør kunne *komme ud* af krigen igen. Om ikke andet er der måske brug for et supplement, som passende kunne kaldes *jus ex bello*.¹⁸

Afrunding

¶₃₂ JEG VED, AT MANGE DYGTIGE OG SAMVITTIGHEDSFULDE KOLLEGER gør en stor indsats for at afklare og forbedre ideen om retfærdig krig, så det er ikke min hensigt at fælde en endelig dom. Men jeg har forsøgt at give en ide om, hvor meget reparationsarbejde, der forestår, før RKT med McMahans ord fortjener at være “bredt accepteret som i alt væsentligt korrekt”. At gå i krig åbner en Pandoras æske af moralske dilemmaer. Og forsøgene på at retfærdiggøre krig afføder en sværm af paradokser. Som sagerne står, vil jeg påstå, at RKT’s principper er så langt fra at være opfyldt i virkelige krige, at de får mere end et skær af naivitet og verdensfjernhed over sig. Det peger i retning af et afsluttende paradoks, nemlig at det er pacifistiske kritikere af krig og retfærdig krig-teori, som kaldes naive og verdensfjerne. De mange alvorlige indvendinger mod RKT gør det i mine øjne nærliggende at overveje alternativer frem for at afvise dem på forhånd.¹⁹

Noter

1. Jeff McMahan, “Just War”, i *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, red. Robert E. Goodin, Philip Pettit & Thomas Pogge (Blackwell, 2007), 669.
2. Jeff McMahan, “War”, i *A Companion to Ethics*, red. Peter Singer (Blackwell, 1993), 385.
3. David Rodin, *War & Self-Defense* (Oxford University Press, 2002).
4. “Luddite,” *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Luddite> e. For et nyere paradoksalt eksempel, se David Rodin, “The Myth of National Self-Defence” i *The Morality of Defensive War*, red. Cecile Fabre & Seth Lazar (Oxford University Press, 2014), 69–70.

5. Cheyney Ryan, "Killing and Dying for Public Relations", *Conatus – Journal of Philosophy* 8, nr. 2 (2023), 534–37.
6. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (Basic Books, 1977), 21.
7. For en oversigt, se Christian Barry & Lars Christie, "The Moral Equality of Combatants", i *The Oxford Handbook of Ethics of War*, Seth Lazar & Helen Frowe (Oxford University Press, 2015): 339–57.
8. Jeff McMahan, *Killing in War* (Oxford University Press, 2009), 53.
9. David R. Mapel, "Coerced Moral Agents? Individual Responsibility for Military Service", *Journal of Political Philosophy* 6, nr. 2 (1998): 171–89.
10. McMahan, "Just War", 669.
11. Mark Kurlansky, *Nonviolence: The History of a Dangerous Idea* (Modern Library, 2006), 133–135.
12. Litteraturen om DDE er meget omfattende. Et godt sted at begynde kunne være Warren Quinn, "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect," *Philosophy and Public Affairs* 18, nr. 4 (1989): 334–351.
13. Frederik Rosén, *Collateral Damage: A Candid History of a Peculiar Form of Death* (C. Hurst & Co, 2016).
14. Jeff McMahan, "Précis of the Morality and Law of War", *Israel Law Review* 40, nr. 3 (2007), 311.
15. Robert E. Meagher, *Killing from the Inside Out: Moral Injury and Just War* (Wipf and Stock Publishers, 2014), 2.
16. David Rodin, "The War Trap: Dilemmas of *jus terminatio*", *Ethics* 125, nr. 3 (2015): 674–695.
17. Morten Dige, "Er Gazakrigen retfærdig?", *Videnskab.dk*, 22. november 2024, <https://videnskab.dk/kultur-samfund/er-gazakrigen-retfaerdig/>.
18. Darrel Moellendorf, "Two Doctrines of Jus ex Bello," *Ethics* 125, nr. 3 (2015): 653–73.
19. Artiklen inddrager materiale fra min bog *Når freden står for skud*, som er under udgivelse på Aarhus Universitetsforlag, hvori jeg også gør nærmere rede for pacifistisk teori og praksis. En anden – meget anbefalelsesværdig og vidtfavnende – redegørelse er Cheyney Ryan, *Pacifism as War Abolitionism* (Routledge, 2024).

HVAD MÅ DER TÆNKES? *VOR TIDS POLITIK*

Hvad betyder politik i dag?

Og hvor finder den sted?

Hvilke begreber kan gøre nutidens politiske tilstand forståelig?

Er det tid til at tænke eller handle? Hvad udgør en politisk handling?

Hvad er sammenhængen mellem filosofi og politik? Og hvad bør den være?

Viser politik sig i dag uhildet som den stærkes, og måske særligt den pengestærkes, magt?

Hvem er det politiske subjekt i dag?

Hvem er de dominerende politiske aktører,

og hvordan organiseres politikken i tiden efter massepartiernes fald?

Hvilke antagonismer definerer den politiske situation?

Er der brug for en ny klasseanalyse?

Hvilken rolle spiller æstetik, etik og videnskab i politik?

Betingelserne for politisk tænkning og handling er under forvandling, samtidig med at mængden af politiske problemer, kriser og spørgsmål hober sig op i en grad, som kan virke handlingslammende. Hvorhen skal man rette sit politiske engagement, når demokratiet trues, kapitalen koncentrerer, klimaet ignoreres og en verdensorden smuldrer? Omvendt synes disse sammenfaldende begivenheder også at have åbnet et politisk handlingsrum, som både har genoplivet gamle fløje, bevægelser og ideologier, og måske også affødt nye.

Det eneste, der ser ud til at stå klart i den nuværende politiske situation, er, at fremtiden ikke kommer til at ligne nutiden, og at ingen kan forudse, hvad der kommer til at ske. Stadig flere synes overbevist om, at politik, som vi kender det, ikke kan fortsætte, at politikken er sat ud af kurs – men der er langt fra enighed om alternativerne.

“Hvad må der gøres?” spurgte Lenin ved indgangen til det 20. århundrede. Nu spørger *Paradoks*: “Hvad må der tænkes?” For politiske opbrud kalder på tænkning, og derfor indbyder vi til en gentænkning af politikens mulighed og fremtid, dens væsen og uvæsen – ikke for at forudsige, hvor verden er på vej hen, men for at spørge, hvordan vi kan tyde den politiske virkelighed, og hvad der kan gøres.

Har det repræsentative demokrati slået fejl?

Hvad vil repræsentation og demokrati sige i dag?

Er det 20. århundredes institutioner forældede eller stadig værd at forsvare?

Er der brug for nye institutioner til det 21. århundrede?

Har politikken brug for utopier?

Hvilke utopier er der brug for i dag?

Hvad er forholdet mellem politik og vold?

Er ideologikritikkens tid forbi?

Hvad skal vi forstå ved revolution i dag?

Hvilken rolle bør Europa, og den europæiske filosofiske tradition, spille på den nye politiske verdensscene?

“Tænk, for satan!”

HENRIK JØKER

BJERRE

29. AUGUST 2025

“HVIS MENNESKET VIL FORTSÆTTE MED AT LEVE, må det forandre sig.”¹ Så radikalt formulerede den tyske filosof Karl Jaspers sig i 1956, da han i et radioforedrag om “Atombomben og menneskets fremtid” analyserede den dramatiske ændring i civilisationens historie, der var indtruffet med atombomben. Mennesket er fortabt, hvis det ikke tænker det hele forfra, mente Jaspers. Vi står over for en uset og utænkt fare, der kræver mobilisering af alle kreative kræfter. I forordet til den bog med samme titel som foredraget, der blev udgivet to år senere, skrev Jaspers, at det drejede sig om intet mindre end nødvendigheden af at forandre selve menneskets “etisk-politiske tilstand”.² I lyset af disse meget højtsvungne ord om radikaliteten og singulariteten af atombomben som verdenshistorisk begivenhed, er det næsten voldsomt så uoriginale Jaspers tanker var om, hvad der så måtte tænkes. Det er faktisk svært ikke at miste opmærksomheden, når man hører foredraget i dag, fordi det bestandig vender tilbage til de samme besværgelser om frihed og ansvar, internationalt samarbejde og modstand mod totalitarisme. Det eneste spørgsmål, der for alvor trænger sig på, er i virkeligheden, hvordan nogen har kunnet få den tanke, at det temmelig magre, filosofiske indhold i det 55 minutter lange foredrag burde udfoldes i en 500 sider lang traktat. Maurice Blanchot konstaterede da også lakonisk efter udgivelsen af den franske oversættelse af bogen i 1964, at “apokalypsen er skuffende”. Det var ikke, fordi Blanchot mente, at Jaspers valgte forkert i kampen mellem øst og vest, men fordi hans skrift var én lang, performativ selvmodsigelse: “Netop i den bog, der skulle udgøre bevidstheden om, begyndelsen af og kommentaren til denne forvandling, har intet ændret sig hos Jaspers – intet i sproget, i tænkningen eller i de politiske formuleringer.

ger, der i sammenhæng med livslange, fikserede synspunkter, heraf nogle ganske ædle og andre meget ensidige, er bibeholdt og endda skærpet.”³

¶2 Blanchot ser også en radikal nyskabelse i atombomben, der kræver filosofisk refleksion. Ligesom Jaspers ser han en åbning til en ny form for universalistisk tænkning, men ikke én, der fordrer assimilation under en paraply af allerede udtænkte principper. Bomben gav ganske rigtigt mulighed for at tænke menneskeheden som en form for skæbnefællesskab, men det var en enhed, der fremtrådte ad det negatives vej, dvs. paradoksalt nok gives fællesskabet netop og først i kraft af forestillingen om dets udslettelse. Derfor måtte menneskehedens enhed heller ikke tænkes som en harmonisk udbredelse af veletablerede synspunkter til alle (sådan som vi ca. kender det fra Kojèves læsning af Hegel og siden Fukuyamas forståelse af “historiens afslutning”), men som konceptionen af en form for brudt enhed: en tænkning af et uharmonisk, konfliktfyldt og udsat fællesskab med akut forpligtelse på at handle fornuftigt i en umulig situation. Blanchot bruger den kantske distinktion mellem forstand og fornuft til at forklare forskellen. Hvor forstanden bestemmer og bedømmer ud fra allerede givne begreber, er fornuftens opgave at skabe en form for helhed af ultimativt modstridende interesser og ideer: “Fornuften er totaliteten selv i arbejde, men fordi den ikke opnås gennem en stille velvilje, men gennem antagonisme, kamp og vold, risikerer den, som den virkeliggør sig selv, at provokere den ufornuftige begivenhed, som den har rejst sig imod og ved hvis hjælp den på nogle måder har rejst sig selv.”⁴ Den totalitet eller helhed, som Blanchot dermed forsvare og argumenterer for, er, som Alenka Zupančič har beskrevet det, “tydeligvis ikke nogen organisk, harmonisk totalitet, men simpelthen en totalitet, der ikke fornægter sine egne antagonismer”.⁵

¶₃ Zupančič fortæller i sin artikel fra 2017, “The Apocalypse is (Still) Disappointing”, om en komisk oplevelse af en scene i en horrorfilm, der faktisk illustrerer forskellen på at leve med katastrofen ud fra en forståelsmæssig og en fornuftsmæssig tilgang. En dag, hun tændte for fjernsynet, kom hun ind i begyndelsen af en horrorfilm, hvor en deprimeret kvinde var i færd med at begå selvmord ved at sluge et helt glas sovepiller. Før kvinden nåede at udføre sin handling, blev hun imidlertid afbrudt af en varulv, der var kravlet op til hendes vindue, hvilket fik hende til at gå i panik og råbe på hjælp. Scenen er komisk, skriver Zupančič, fordi sandheden er komisk. Selvom man har besluttet sig for, at det hele er meningsløst, og man ikke længere vil være med, kan man faktisk blive skræmt fra vid og sans i en grad, så man begynder at kæmpe for sit liv. Der er en lignende asymmetri mellem forstanden og fornuften. Forstanden følger velkendte skemaer og begreber og kan ikke se nogen mulighed for, at noget skulle kunne være grundlæggende anderledes, end det er. Fornuften er derimod forpligtet på at tænke selv dét, der ikke giver mening og at rumme konflikten, endda paradokset. Hvis det går ad helvede til, er forstanden således garant for en mismodig fremskrivning af det bestående og det velkendte: Det ender galt (så hvorfor ikke lige så godt afslutte det nu?). Fornuften er ikke bundet af den samme nødvendighed. Dens modus er snarere noget i retning af at sige: “Det går ad helvede til – og vi kan umuligt gøre noget ved det ... Det må vi gøre noget ved!”

¶₄ Således finder vi også en forskel mellem den trussel, Jaspers og Blanchot forholdt sig til, og dét, der giver Zupančič anledning til at tage deres modsætning op. Apokalypsen er *stadig* skuffende, skriver Zupančič, idet hun altså gentager Blanchots titel og i øvrigt hylder den for at have “samme kvalitet som en fremragende, åndrig vittighed”.⁶ Men apokalypsen har også ændret karakter på en

væsentlig måde siden koldkrigstiden. Selvom bomben selvfølgelig stadig spiller en rolle i den kollektive bevidsthed (og den politiske virkelighed!), er der en anden dimension ved apokalypsen, der er begyndt at gøre sig stadig mere gældende. Vi lever i en form for langsom realisering af apokalypsen, allerede midt i den. Vi bevidner dens udfoldelse og ved temmelig meget, alt for meget, om, hvordan den vil udfolde sig gennem de kommende årtier. Vi ved også, at den kan tage voldsomme spring og accelerere, men grundlæggende er den en virkelighed, mere end en forventning om en (kun) mulig, fremtidig begivenhed:

- ¶5 I dag advarer de mest skarpsindige analytikere ikke imod, hvad der vil ske, hvis vi trykker på de forkerte knapper; de insisterer snarere på, at de forkerte knapper allerede er blevet trykket på. Apokalypsen er allerede begyndt og er blevet en aktiv del af vores liv og vores verden, sådan som den er. Den venter ikke på os et sted i fremtiden, men dikterer vores sociale, økonomiske og miljømæssige betingelser, mens vi taler.⁷
- ¶6 Det mest oplagte eksempel på dette, der egentlig ikke er et eksempel men *sagen*, er klimaforandringerne.
- ¶7 Det mest skuffende ved klimaforandringerne er i første omgang naturligtvis, at vi ikke har formået at bremse dem. At vi ikke engang har formået at bruge vores forstand. Når Immanuel Kant i sit oplysningsskrift plæderede for ethvert menneskes pligt til at gøre brug af sin egen forstand, var det ikke en opfordring til, at enhver skulle “foretage sin egen research”, som det hedder hos konspirationsteoretikerne. Det var en opfordring til at tage bestik af, hvad vi som menneskehed ved og kan vide, hvordan vi kan forbedre det, hvilke konsekvenser, der følger af det, osv. At bruge sin egen forstand handler ikke om at etablere sine egne, “alternative kendsgerninger”, men om at tage udgangspunkt i det, der efter de mest velbegrundede vurde-

ringer gælder som kendsgerninger og forsøge at drage sine konklusioner eller tænke videre med dem. Misforståelsen af Kants imperativ om at have mod til at gøre brug af sin egen forstand minder om den misforståelse af det kategoriske imperativ, som Adolf Eichmann gjorde sig skyldig i under sin retssag i Jerusalem, hvor han hævdede altid at have fulgt Kants princip om at handle efter forestillingen om generelle love, om end han måtte indrømme at have afvejet fra det, da han blev klar over, at han var med til at udvirke “den endelige løsning”. Som Hannah Arendt gjorde opmærksom på i sin reportage fra retssagen, var Eichmanns “morallov” dermed i virkeligheden en forvanskning af Kant i retning af at gøre *landets gældende love* til det princip, han ville følge.⁸ Hans principper var slet ikke universelle, da det kom til stykket, men underlagt den lokale og aktuelle politiske orden, for de holdt jo netop kun som universelle, så længe de ikke var i modstrid med det lokale. Eller som Arendt skrev, stemte Eichmanns ubevidste brug af Kant overens med det, han selv kaldte “husmandsudgaven”:

- ¶⁸ I denne husmandsudgave er alt, der er tilbage af Kants ånd, kravet om, at mennesket gør mere end at adlyde loven, at det [...] identificerer sin egen vilje med princippet bag loven – den kilde fra hvilken loven er udsprunget. I Kants filosofi var denne kilde den praktiske fornuft; i Eichmanns husmandsudgave var det Førerens vilje.⁹
- ¶⁹ På lignende måde har vi, med “vores egen forstand”, fulgt vores egne, lokale love og idiosynkrasier, i stedet for at indstille os på de universelle forpligtelser, som udspringer af den samlede, videnskabelige viden. Ingen herhjemme inkarnerer denne perverterede forstandsbrug bedre end Bjørn Lomborg, der lagde ud med at betvivle realiteten af klimaforandringerne og i de efterfølgende 25 år har haft en ny relativering eller distraktion for hver ny, videnskabelig erken-

delse, inklusive et “argument” om (bare for at minde om absurditeten), at vi kan blive nødt til at ofre den oprindelige, grønlandske befolkning, fordi det er for dyrt at beskytte den relativt lille befolkningsgruppe, hvis vi også vil hjælpe alle de mennesker, der lider af tuberkulose, malaria og andre sygdomme i andre dele af verden.¹⁰

¶¹⁰ Filosofisk betragtet er det skuffende ved den gradvise apokalypse imidlertid, at vi ikke har formået at gøre brug af vores fornuft; at Blanchots brudte helhed ikke findes som en genopfundet enhed, men snarere i mere eller mindre eksotiske versioner og forsøg, i fragmenter og udkast og marginale positioner. Der er blevet tænkt meget, må det retfærdigvis siges. Mange kreative og originale kunstnere og aktivister har udkastet nye visioner og fundet på ting, der burde have kunnet inspirere og motivere os alle. Opfindere og entreprenører har fundet på løsninger, og poeter og filosoffer har opfundet nye genrer eller genopdaget svundne tiders etikker. Ikke desto mindre er det, som om ingenting er sket. Er det, fordi vi allerede har taget sovepillerne? Eller fordi det stadig er muligt at bilde os ind, at det hele nok skal gå? Er det, fordi det akademisk-ideologiske kompleks er blevet til en redundant maskine af forskningsansøgninger, konferencer, kurser, publikationer og citationer, der har den afgørende fælles ambition, at de for alt i verden ingenting må ændre i den måde, der grundlæggende tænkes på? Er vi alle blevet til Jaspers efterkommere, der nok kan identificere en trussel, men er hjælpeløse i formuleringen af et alternativ?

¶¹¹ Måske kan vi tage ved lære af de politikere, der ikke lader sig hæmme af, at noget virker urealistisk eller malplaceret. Som Donald Trump, selvfølgelig, der regerer pr. dekret og opfinder departementer og indfører tariffer og erklærer krige for afsluttede. Eller mere beskedent og hjemligt som Anders Fogh Rasmussen, der i 2001 besluttede at oprette et “Institut for Miljøvurdering” til Bjørn Lom-

borg, der fik i opdrag at producere rapporter og artikler, der kunne sætte spørgsmålstejn ved ethvert progressivt initiativ på miljøområdet, før det var nået til første behandling på et ugekursus på en højskole. Det passer lige med næste folketingsvalg: I 2027 vil det være 25 år siden, Institut for Miljøvurdering blev oprettet. Ved den lejlighed kunne man passende erklære 25 års ansvarspådragende passivitet for afsluttet og oprette et nyt regeringsstøttet kontor, der f.eks. kunne hedde Omstillingsrådet. Rådet skulle have to afdelinger: Handling (forstandssektionen) og Tænkning (fornuftssektionen). I den første skulle der kunne udstedes dekretter om øjeblikkelig handling på forebyggende miljøtiltag, der uden videre kunne implementeres, og som byggede på allerede kendt viden: udfasning af kød fra offentlige kantiner, forbud mod ferieflyrejser (ja – der skal være et kontroludvalg, der tjekker legitime rejsemål, når man køber en billet), stop for udvinding af fossile brændstoffer, osv. I den anden skulle der frigives midler til grundforskning og offentlige møder og arrangementer om den “brudte helhed”, som verden må gentænkes som. Kunstnere, debattører, filosoffer og aktivister, med Bertel Haarder som bestyrelsesformand og et brændende imperativ skrevet ind over døren: “TÆNK, FOR SATAN!”

Noter

1. Karl Jaspers, “Die Atombombe und die Zukunft des Menschen” (Basel: Radio DRS, 1956), 32:03, <https://www.youtube.com/watch?v=W-p2Eo7LBTc>. Alle oversættelser er mine egne.
2. Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Piper Verlag, 1958), 5.
3. Maurice Blanchot, “The Apocalypse is Disappointing”, i *Friendship*, overs. Elizabeth Rottenberg (Stanford University Press, 1997), 102.
4. Blanchot, “The Apocalypse is Disappointing”, 107.
5. Alenka Zupančič, “The Apocalypse is (Still) Disappointing”, *S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, 10 & 11 (2017–18), 22.
6. Zupančič, “The Apocalypse is (Still) Disappointing”, 16.
7. Zupančič, “The Apocalypse is (Still) Disappointing”, 24.

8. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Penguin Books, 2006), 136.
9. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 137.
10. Jeppe Villadsen, "Lomborg: For dyrt at redde eskimoer", *Dagbladet Information*, 6. april 2004, <https://www.information.dk/2004/04/lomborg-dyrt-redde-eskimoer>.

Politikken og den virkelige sandhed

ESBEN KORSGAARD

RASMUSSEN

II. SEPTEMBER 2025

PÅ UNIVERSITETER VERDEN OVER KAN MAN FØLGE KURser i politisk filosofi. Der skrives til stadighed bøger om politisk filosofi, og der findes tidsskrifter, der ikke udgiver artikler om andet. Det er bredt accepteret, at bl.a. Aristoteles, Hobbes og Kant hører til i den politiske filosofis kanon, og på den måde forekommer det selvfølgelig, at denne disciplin udgør en central del af den vestlige, intellektuelle tradition.

¶² Alligevel er det langt fra indlysende, hvad der kan menes med “politisk filosofi”. For det første synes der at være en modsætning mellem politikens foranderlighed og den form for universalitet, som filosofien i hvert fald historisk har efterstræbt. Allerede Aristoteles understregede, at “filosofien om det menneskelige”, angår “det, der kan være anderledes”, hvorfor den tilsyneladende ikke kan leve op til de samme krav om nødvendighed, der definerer “videnskab” (*epistêmê*).¹ Om ikke andet gjorde Hannah Arendt i denne henseende ret i at forholde sig skeptisk til enhver form for politisk filosofi, der forfølger et ideal om streng nødvendighed: En sådan tilgang står i væsentlig modsætning til dens genstand.² For det andet er det ikke entydigt, hvad der menes med “politisk”, når vi bruger udtrykket “politisk filosofi”. Drejer det sig alene om denne disciplins genstand, eller er der tale om en form for filosoferen, der selv *er* politisk – eller, tredje mulighed, er begge dele tilfældet? For at blive hos Aristoteles, er det tydeligt, at den intellektuelle praksis, der angår den græske by, *polis*, selv er politisk i den forstand, at den forsøger at forandre den genstand, den undersøger. Den disciplin, Aristoteles således udfolder i værket *Politik*, sigter ikke efter erkendelse for sin egen skyld, men efter at virkeliggøre en forandring uden for denne disciplin selv, dvs. i den *polis*, der udgør dens videnskabelige genstand.³

¶₃ Der er selvfølgelig intet, der forpligter os til at acceptere Aristoteles' forståelse af den politiske filosofi. Ikke desto mindre peger han på en central problemstilling, der er værd at overveje nærmere i lyset af den selvfølgelighed, med hvilken udtrykket "politisk filosofi" anvendes. For hvis politisk filosofi forstås som en disciplin, der forsøger at forandre noget i kraft af sin egen intellektuelle praksis – hvis den selv *er* politisk – så synes den at være underlagt en række kriterier, der adskiller den fra gængse opfattelser af "filosofi". For så vidt den forsøger at forandre noget, forudsætter den, at dens genstand selv er foranderlig. Det betyder ikke alene, at dens genstand muligvis vil se anderledes ud som konsekvens af dens egen praksis, det betyder også, at denne genstand, i sin nuværende form, er underlagt foranderlige betingelser. Den situation, den politiske filosofi forsøger at forandre, er altså selv et produkt af kontingente omstændigheder.

¶₄ Forstår man politikken på denne måde, må alle "ontologiserende" forsøg på at bestemme det såkaldt "politiske" forblive dybt tvivlsomme. Med en sådan tilgang skal forstås forsøget på at reducere de mangfoldige fænomener, der går under betegnelsen "politisk", til udtryk for én politisk essens, hvis væren betinger deres tilsynkomst: Der er ét værende, der er politisk, og som udtrykker sandheden om politikken. Men det er netop politikkens radikale kontingens, der gør det umuligt at tale om "det politiske" som én størrelse, hvis betingelser er uforanderlige gennem historien.⁴ Selv hvis man insisterer på, at "det politiske" er bestemt ved sin kontingens, risikerer en sådan tilgang at overse den mangfoldighed, der karakteriserer de situationer, der historisk er blevet forstået som "politiske". Ikke mindst fordi denne mangfoldighed ofte, hvis ikke altid, er en konsekvens af sociale og kulturelle kampe for at definere det, der anerkendes som et politisk anliggende, bør man være varsom med at tale om "det politiske".⁵ I bedste fald forbliver man på så generelt et analy-

tisk niveau, at man aldrig kan sige noget interessant om sin genstand. I værste fald udelukker man en forståelse af de specifikke omstændigheder, der karakteriserer en politisk situation, og som man først må forstå, hvis en intellektuel praksis, der selv er politisk, skal være mulig. Hvis den politiske filosofi altså angår noget, hvis grundlæggende kontingens udelukker enhver universel analyse, så består en af dens centrale opgaver netop i at forstå, hvilke kontingente betingelser der karakteriserer dette nogets nuværende tilstand. Skal denne intellektuelle praksis forandre sin genstand, må den først forstå, hvad der er årsag til, og dermed karakteristisk for, dennes nuværende situation. Eller sagt på en anden måde, for så vidt den politiske filosofi forsøger at virkeliggøre forandringer i sin genstand, må den først forstå denne genstand i dens radikale *historicitet*.

¶5 DET ER I DENNE SAMMENHÆNG, AT DET ER RELEVANT AT KASTE et blik på den udvikling i sen-Renæssancens politiske tænkning, der ofte går under navnet “realisme”, og som navnlig anvendes om florentinerne Francesco Guicciardini (1483–1540) og Niccolò Machiavelli (1469–1527).⁶ Hos begge finder man udsagn af nærmest programmatisk karakter, der understreger behovet for at vende sig bort fra traditionens tendens til at fortabe sig i ren spekulation. I stedet bør man, som det hedder med Machiavellis berømte ord, studere “tingenes virkelige sandhed”. Hvis det er nødvendigt at forkaste den påståede “utopisme”, der karakteriserer Platon og hele den hidtidige tradition, er det netop for at garantere den politiske tænknings praktiske anvendelighed.⁷ For en overfladisk betragtning er det altså forståeligt, hvorfor Machiavelli uvægerligt regnes for en “realist”.⁸

¶6 Et problem med denne forståelse er dog, at Platon – for at nævne det mest prominente eksempel – ikke anser det for nødvendigt at betragte de uforanderlige idéer, fordi de er rene fantasiføstre. Når

han anser denne tilgang for den eneste legitime i forhold til sit politiske ærinde, er det derimod, fordi alene disse idéer er virkelige.⁹ Hvis idéen om retfærdighed, som Platon lader være udgangspunktet for sin politiske teori, forekommer uvirkelig, er det altså alene relativt til en anden teoris specifikke kriterier for, hvad der er virkeligt, ikke relativt til dens egen begrebslige ramme. Man kan med Martial Gueroult påpege, at en af de væsentligste filosofiske operationer består i at bestemme det, der er til.¹⁰ Udtrykket “realisme” er således ideologisk, fordi det implicit legitimerer én forståelse af, hvad der er virkeligt, mens det devaluerer andre under påskud af egne kriteriers universalitet. Udtrykkets operation er normativ, men foregiver at være deskriptiv.

¶7 Som konsekvens heraf overser man alt for ofte den konkrete intellektuelle praksis, der ligger bag både Machiavelli og Guicciardinis forsøg på at indfange politikken i dens radikale omskiftelighed, således at forandring efterfølgende bliver mulig. Og dermed risikerer man også at overse væsentlige elementer af den tidligt moderne politiske tænkning, der kun vanskeligt lader sig rubricere under den til stadighed dominerende kategori “staten”.¹¹ Hvad der specifikt skal bemærkes ved fordringen om at studere “tingene i deres virkelige sandhed” er det aktive aspekt af prædikatet “virkelig” (*effetuale*). Umiddelbart kan det forekomme redundant at kvalificere “sandhed” som “virkelig”: Enten er noget sandt eller også er det ikke, og der findes ikke en “virkelig” og en “uvirkelig” sandhed. Men når Machiavelli bruger udtrykket “*effetuale*” peger han netop på den dimension af sandheden, der er “virkelig” i den forstand, at den *virker*, dvs. at den har evnen til at forårsage noget. Og selvom denne “virkningsfulde sandhed” står i modsætning til det “imaginære” (*immaginato*), er det vigtigt at understrege, at det imaginære ikke dermed er ekskluderet fra det, der er virkeligt. Det er sandhedsværdi-

en af imaginære forestillinger – og dermed deres genstands mulige “uvirkelighed” – som den politiske analyse abstraherer fra, ikke selve disse forestillinger. Når Scipione di Castro mod slutningen af det 16. århundrede forklarer, hvorfor en fyrstes “ry” er et væsentligt element af “regeringskunsten” (*arte di regnare*), ved at kalde det en “effektiv mening” (*efficace opinione*), så understreger han netop, at det væsentlige ved dette ry ikke er om dens genstand er virkelig, men alene at folk tror, den er det.¹² Hvad Machiavelli, i overensstemmelse med en udbredt tendens hos den florentinske elite, således foreslår, er ikke at udelukke de mere eller mindre fantasifulde forestillinger, folk måtte have fra den politiske analyse.¹³ Han foreslår at se bort fra disse forestillingers repræsentative indhold for i stedet at betragte dem som genstande med kausale egenskaber. Sagt på en anden måde: En forestillings “virkende sandhed” er uafhængig af dens sandhedsværdi.

- ¶8 Modstiller man derfor Machiavellis “realisme” med en mere eller mindre specifik “utopisme” og påstår, at den første betragter det “virkelige”, mens den anden ikke har med andet at gøre end rene fantasiføstre, så medfører det en grundlæggende misforståelse af, hvad den form for politisk tænkning, som Machiavelli kan betragtes som ophavet til, reelt set drejer sig om. Når man således kan konstatere, at Giovanni Botero, der ellers eksplicit tager afstand fra Machiavelli, er dybt optaget af de mere eller mindre sandfærdige forestillinger, som en given gruppe af undersåtter har om deres fyrste, så skyldes det netop, at de deler det samme analytiske udgangspunkt. Som Botero forklarer i et tillæg til hovedværket *Della Ragion di Stato*, så er det at blive betragtet som magtfuld ikke mindre vigtigt for en magthaver end selve magten.¹⁴ I virkeligheden kan man sige som Hobbes, der havde et indgående kendskab til Botero, Machiavelli, Guicciardini og andre beslægtede, italienske tænkere, at det eneste

grundlag for de magtfuldes styrke skal findes i folkets “meninger og overbevisninger”.¹⁵ Det, der udgør “den virkelige sandhed” ved disse “meninger og overbevisninger”, er ikke deres indhold, med derimod at folk faktisk har dem. Sådanne kognitive fænomener skaber altså selve den sociale relation, som deres indhold tilsyneladende repræsenterer: Magten *konstitueres* simpelthen af de kognitive repræsentationer, man ellers typisk tror *afpejler* dem. Det er i denne forstand, at faktiske repræsentationer viser sig som det mest “virkelige”, som det konstituerende fænomen, i den politiske analyse. Men denne konstituerende funktion betyder ikke, at disse repræsentationer er uafhængige af de magtforhold, de repræsenterer. Tværtimod er de selv funktioner af den position, som deres subjekt indtager inden for et givent politisk felt. Som Machiavelli gør opmærksom på i begyndelsen af *Il Principe*, så er indsigt i hhv. fyrstens og folkets karakter afhængig af den position, som deres betragter indtager: Som malerne placerer sig i en dal for at male bjergene, må man tilhøre folket for at kunne betragte fyrsten ordentligt.¹⁶

- ¶9 Selvom Machiavelli altså afviser at ville beskæftige sig med det rent imaginære, betyder det på ingen måde, at muligvis tomme forestillinger udelukkes som element i hans politiske analyse.¹⁷ For så vidt de optræder som psykologisk-sociale fakta inden for det felt, han analyserer, har de kausale egenskaber, der betinger det, der er muligt i en given situation. At Machiavelli primært skulle være interesseret i “rå magt”, er således en grundlæggende misforståelse, der overser det konkrete teoretiske arbejde, der ligger bag den sene renæssances intellektuelle nybrud.¹⁸ Begrebet om sådan en magt antager netop, at der findes noget essentielt “politisk”, der forbliver uforandret gennem historien, og som visse tænkere skulle have haft en privilegeret adgang til. Men som Francesco Guicciardini allerede gjorde opmærksom på i sit første værk om Firenzes historie, så var

det netop det chokerende indtog af den franske konge Charles VIII i 1494, der medførte en forandring af italienernes måde at leve og tænke på.¹⁹ Det var som en reaktion på disse dramatiske begivenheder, at det blev nødvendigt at rekonstruere det teoretiske vokabular, gennem hvilken politikken kunne gøres forståelig. At denne reaktion bestod i et forsøg måtte anvende kategorier, der ikke længere passede ind i en forudgående, ciceronianske humanisme, betyder ikke, at Machiavelli og Guicciardini opdagede sandheden om politikken i kraft af indsigt i en transhistorisk "rå magt", sådan som betegnelsen "realisme" implicit antager. Det betyder snarere, at det altid er en konkret politisk situation, der giver anstødet til nye begrebslige vokabularer, der tillader forståelse af en uventet, ikke umiddelbart diskursiv situation.²⁰ For så vidt denne situation alene lader sig beskrive inden for en teoretisk ramme, den selv har betinget, betyder det også, at både den praktiske og teoretiske dimension af en politisk situation forbliver kontingent.

¶IO HVIS DEN POLITISKE TÆNKNING ALTSÅ SKAL VÆRE "BRUGBAR" (*utile*), så er den nødt til at tage udgangspunkt i den "virkningsfulde" sandhed. Men det vil i høj grad sige, at den må tage udgangspunkt i de forestillinger, folk nu engang har, fordi det er dem, der "virkeligt" bestemmer mulighedsrummet for politisk handling. Det er dem, der afgør, hvilke strategier, der lader sig implementere og dermed selv opnår "virkelig sandhed". I hvilken udstrækning denne metodologiske fordring bestemmer den politiske tænkning, der opstår i forlængelse af renæssancen – og ikke mindst dens krise – bliver tydeligt hos førnævnte Botero. Hos ham er selv kristendommen, som han ellers forsvarer over for både Machiavelli, "tacitisterne" og Bodin, tilsyneladende underlagt kriteriet om effektivitet.²¹ Således er "ingen lov mere fordelagtig for fyrster end den kristne", netop fordi

den både er i stand til at underlægge sig undersåtternes legemer og hænder, såvel som deres "lidenskaber og tanker".²² Kristendommen optræder her som et instrument, man med fordel kan anvende for at sikre sig undersåtternes lydighed, ikke som et intrinsisk gode, der bør vælges for sin egen skyld. Tilsyneladende er den underordnet det metodologiske krav om alene at studere den virkende sandhed.

¶II Botero reducerer ikke eksplicit kristendommen til ét regeringsinstrument blandt andre. Der er således ingen grund til at betvivle hans oprigtige forpligtelse over for den katolske kirke og dens til tider aggressive kulturelle og politiske strategier i kølvandet på konciliet i Trent.²³ Ikke desto mindre viser Boters brug af det vokabular, der optræder hos Machiavelli, at det var blevet så uomgængeligt, at man enten overtog det eller så det som en udfordring, der skulle overvindes.²⁴ Den væsentlige metodologiske indsigt, der kommer til udtryk gennem dette vokabular, er netop, at den politiske analyse må tage udgangspunkt i det, der hos Hobbes hedder "meninger og overbevisninger", for dermed at kunne bestemme mulighedsrummet for effektive regeringsstrategier. Dermed forsvinder det imaginære ikke fra den politiske analyse, selvom det ofte er sådan, at man har forstået Machiavellis og hans ligesindedes "realisme".²⁵ Det forstås som psykologiske fakta, hvis rolle i bestemmelsen af det politiske mulighedsrum er uafhængig af deres evne til at afspejle eksterne forhold.

¶I2 Interessant i denne henseende er Filippo Cavrianas *Discorsi sopra i primi cinque libri di Cornelio Tacito* fra 1597.²⁶ Cavriana var læge for den florentinske Catherine de' Medici, moder til de franske konger Charles IX og Henri III. Dermed var han – som flere norditalienske intellektuelle, der var flygtet fra et stadigt mere absolutistisk Firenze – tæt på de mest magtfulde personer i Frankrig. Han havde derfor indgående kendskab til de begivenheder, der udspillede sig

under de franske religionskrige, såvel som de politiske strategier, det franske monarki benyttede sig af. Det interessante ved hans *Discorsi* er netop, at den benytter en overordnet machiavellisk analyse til at fortolke de specifikke problemer, der præsenterede sig for Henri III i forsøget på at konsolidere sit styre og dermed lægge en dæmper på de mest katastrofale følger af den religiøse fragmentering, der havde karakteriseret landet siden midten af det 16. århundrede. Centralt for denne analyse står det franske folks forventninger til deres kongens fremtoning, hans reelle såvel som symbolske tilsynekomst i et offentligt rum, der blev stadig vigtigere som det 16. århundrede skred frem.²⁷ Når Henri III således endte sine dage i 1589, dræbt af en af sine undersåtter, var det ikke mindst, fordi han var ude af stand til at afstemme sin offentlige tilsynekomst med det, det franske folk forventede af deres regent.²⁸ Cavriana understreger igen og igen, at man ikke kan regere på samme måde i Paris som i Tivoli, netop fordi folks affektive og kognitive karakteristika er forskellige.²⁹ For en fyrste er det dermed afgørende, at vedkommende kender det folk, der skal regeres.³⁰ Denne indsigt beror som oftest på en forståelse af den specifikke historiske tilblivelsesproces, der har produceret dette folks specifikke, affektivt-kognitiv karakteristika. Det er i denne sammenhæng sigende, at en af de store landvindinger i Guicciardinis *Storia d'Italia* bestod i at lade de centrale politiske aktørers lidenskaber være en funktion af deres livsforløb og de politiske begivenheder, de havde gennemlevet.³¹ På samme måde afhænger Cavrianas overordnede analyse også af indsigt i de politiske, sociale og personlige omstændigheder, der betinger udfaldet af en given politisk strategi.

- ¶₁₃ Det er sandt, at der i det 16. århundrede opstår fornyet interesse for den antikke teori om geografisk bestemte personlighedstyper, ifølge hvilken et givent folks psyko-sociale karakteristika er en funk-

tion af det område, de bebor. Ikke mindst i kraft af Bodins *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* fra 1566, hvor den indtager en central plads, fandt denne teori bred udbredelse.³² Men også denne teori peger på den stadigt stigende interesse for det partikulære, der ikke nødvendigvis lader sig indordne universelle love.³³ Det er rigtigt, at forbindelsen mellem et givent sted og dens virkninger på et folk forstås som “naturlig” og derfor nødvendig, men denne forklaringsmodel har oplagt en instrumentel relation til den egentlige teoretiske interesse involveret i denne model. Denne interesse angår primært indsigten i et givent folks partikulære beskaffenhed og kun afledt heraf de almene love, der er kausalt ansvarlige for dem. Også her er det partikulære det væsentlige, netop fordi det er det partikulære og ikke det universelle, der betinger anvendeligheden af den politiske analyse.³⁴

¶14 Hvis mulighedsrummet for effektiv regering, som Cavriana sammen med en lang række andre samtidige påstår, afhænger af kendskab til det folk, der skal regeres, og dette folks karakteristika samtidig er et produkt af historiske og sociale omstændigheder, så bliver disse omstændigheder et centralt element i en politiske teori, der forsøger at være “brugbar” (*utile*).³⁵ Machiavellis fortale til *Istorie Fiorentine* peger i samme retning. Hvis det var nødvendigt at skrive endnu en historie om Firenze, så var det fordi tidligere historikere havde udeladt at redegøre for dens interne stridigheder og fjendskaber. Men hvis der er noget, der er “nyttigt (*utile*) for de borgere, der regerer” en stat, så er det netop en redegørelse, der viser årsagerne til “byens splittelser”, således at man, i kraft af den fare andre har været udsat for, kan holde sin egen by samlet.³⁶ Hvis man altså ønsker at udlede noget nyttigt fra historien, drejer det sig primært om at forstå årsagerne til, og virkningerne (*effetti*) af, de politiske splittelser, der har karakteriseret Firenze på en måde, der hverken var tilfældet i

Rom eller Athen.³⁷ Hvis dette sene værk på visse punkter supplerer, endda modsiger det, Machiavelli havde påstået i *Discorsi*, så hænger det måske sammen med behovet for en større specificitet i den politiske analyses genstand.³⁸ Overførslen af en ideel model fra den romerske republik – en procedure der stod centralt for renæssancens forsøg på at genoplive antikkens *exempla* – er umulig i tilfældet Firenze, fordi dens interne splittelser er konfigureret på en anden måde, end det var tilfældet i Rom.³⁹ Hvis dette er tilfældet, så skyldes det netop deres forskellige historiske tilblivelsesprocesser. Dermed stammer “historiseringen” af den politiske teori fra dens behov for at være *politisk*, forstået som dets konstante fordring om at være “brugbar” (*utile*).

¶15 ER DER EN LEKTIE FRA DE FORMER FOR INTELLEKTUEL PRAKSIS, som det tidlige 16. århundredes politiske katastrofer gav anledning til, består den ikke af “teser” om transhistoriske politiske forhold – statens indretning, naturlovenes indhold, skellet mellem privat og offentligt, ja, essensen af “det politiske” – selvom det ofte er det indtryk, man efterlades med af indføringer i den tidlige moderne politiske filosofi. I denne henseende kan vi spørge os selv, hvad der bliver tilbage af fordringen om universalitet, der traditionelt har karakteriseret filosofien? Hvis alt, der forbliver af den politiske analyse, er indsigt i de omstændigheder, der betinger anvendeligheden af specifikke regeringsstrategier, så er det svært at se, hvilket genkendeligt “filosofisk” arbejde, der bliver tilbage. Men måske burde denne episode i vores politiske, sociale og intellektuelle historie tjene som en advarsel om ikke at evaluere enhver intellektuel praksis, der beskæftiger sig med noget genkendeligt politisk, relativt til en transhistorisk kategori som “filosofi”. Måske bør denne praksis identificeres med dét teoretiske arbejde, der, i lyset af nye politiske og sociale fænome-

ner, formår at gøre en ny situation begribelig i kategorier, der ikke før var tilgængelige. Denne konstruktive praksis, der ikke lader sig reducere til det, der er forståeligt inden for rammerne af et færdigt begrebsligt vokabular, men selv definerer et sådant vokabular i lyset af sociale og intellektuelle forandringer, er måske det, der er tilbage af en form for “politisk filosofi”, der hverken lader sig nøjes med rent historiske analyser eller klynger sig til abstrakte kategorier, der er ude af stand til at begribe den historiske situation, de selv er født af. Netop fordi dens konkrete intellektuelle arbejde er en konsekvens af en ny situations radikale kontingens, vil måden, hvorpå en sådan praksis specifikt tager sig ud, også afhænge af den historiske situation, som den forsøger at begribe.

¶16 Hvis det er sandt – som det ofte påstås – at den moderne politiske tænkning indvarsles med Machiavelli, så bør det ovenstående være en anledning til at genoverveje, hvad en sådan, specifikt “moderne”, tænkning egentlig kan forpligte os til. Selvom han yndede at betragte sig selv som en opdagelsesrejsende på linje med Columbus, bør vi modstå den realistiske illusion, at Machiavelli, sammen med flere af hans samtidige, “opdagede” sandheden om politikken. For så vidt det udmøntede sig i en gennemgribende rekonstruktion af de begrebslige kategorier, med hvilken politikken overhovedet kan forstås, bør en dybere forståelse af deres teoretiske arbejde tjene som en advarsel mod at forfalde til kimæriske kategorier som “det politiske” – om det så forstås som “rå magt” eller noget andet. En politisk filosofi, der insisterer på den traditionelle fordring om universalitet, risikerer at gå så fatalt fejl af sin genstand, at enhver produktiv relation mellem teori og praksis forbliver umulig. Hvis vi insisterer på at gøre fortidens tænkere til modeller for vores egen teoretiske tilgang til politikken, bør et nærmere blik på sen-Renæssancens begrebslige innovationer give anledning til at forkaste enhver

statisk model for den politiske filosofi og i stedet tilskynde til at lade den kontingente historiske situation, som det gælder om at forstå, bestemme den intellektuelle praksis, der kan begribe den – og ikke foreskrive denne situation universelle kategorier, der forbliver den fremmed. Kun sådan kan en filosofi egentlig *være* politisk.

Noter

1. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1920), 1181b. For vigtigheden af kontingens for Aristoteles' forståelse af politik, se Pierre Pellegrin, *L'Excellence Menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote* (Paris: Classiques Garnier).
2. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1959). Paradoksalt nok har Arendt en udpræget tendens til at idealisere den græske politik, hvilket får hende til konsekvent at negligere det sociale, der betingede udviklingen af den græske *polis* og som til stadighed blev reproduceret af byens "officielle" ideologi. Se f.eks. Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (Paris: Payot, 2005).
3. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. I. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1920), 1140a-1141b.
4. Typisk i denne henseende er Giorgio Agamben, der trækker på Carl Schmitts forståelse af "det politiske". Se Giorgio Agamben, *Stato di Eccezione. Homo Sacer II, 1* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003); Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1932). Men også hos ventrefløjstænkere som Jacques Rancière og Chantal Mouffe finder vi en lignende "ontologisering" af politikken. Se Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie* (Paris: Galilée, 1995); Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993).
5. For et konkret eksempel på sådan en definitionskamp, se f.eks. Emma Claussen, *Politics and 'Politiques' in Sixteenth-Century France* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).
6. Se f.eks. Anthanasios Moulakis, *Republican Realism in Renaissance Florence* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998); Artemio Enzo Baldini, "Tempi della guerra e tempi della politica tra Quattro e Cinquecento: Alle origini del 'realismo politico' di Machiavelli e Guicciardini", i *Riscorperte di Guicciardini*, red. Marziano Gugliemietti (Genoa: Name edizioni, 2006), 79–94; Laurie Catteeuw, *Censures et raisons d'État: Une histoire de la modernité politique (XVIe-XVIIe siècle)* (Paris: Albin Michel, 2013), 69.

7. Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, red. Mario Martelli (Milano: Bompiano, 2018), 859: “sendo l’intento mio, scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alle verità effettuale della cosa”. Se også Francesco Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze* i Francesco Guicciardini, *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, red. Roberto Palmarocchi (Bari: Laterza, 1932), 14–15, 99, 163; Francesco Vettori, *Scritti storici e politici*, red. Enrico Niccolini (Bari: Laterza, 1972), 145.
8. “Realisme” som en tilgang inden for international politik opstår først i det 20. århundrede og har rødder i eksplicit teologiske positioner. Se Nicholas Guilhot, *After the Enlightenment: Political Realism and International Relations in the mid-20th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
9. Platon, *Respublica*, red. S.R. Slings (Oxford: Clarendon Press, 2003), 509d–511e.
10. Martial Gueroult, *Philosophie de l’histoire de la philosophie. Dianoématique II* (Paris: Aubier, 1979).
11. I denne sammenhæng er det værd at bemærke, at selv Jean Bodin – om nogen forbundet med begrebet om den moderne stat – overtager den florentinske fordring om at studere “tingenes sande virkelighed”. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, red. Mario Turchetti (Paris: Classiques Garnier, 2013), 164.
12. Simone Testa, *Scipione di Caſtro e il Suo Trattato Politico* (Rom: Vecchiarelli Editore, 2011), 101: “Chiama riputatione quella fama illustre sparsa per gli altri ſtati, et quella efficace opinione concetta da gli altr potentati del conſiglio et delle forze del Principe”. Man finder en beslægtet interesse for “ry” hos Richelieu få år senere. Se Richelieu, *Teſtament Politique* (Paris: Éditions Perrin, 2017), 258.
13. Se f.eks. *Consulte e pratiche, 1502–1512*, red. Denis Fachard (Genève: Droz), 112–114, 137. Her ser man tydeligt en parallel interesse for det “det effektive” eller virkningsfulde. For et mere udførligt argument i samme retning tillader jeg mig at henvise til Esben Korsgaard Rasmussen, “Politics of the Imagination: Francesco Guicciardini and the Conditions of Effective Government”. *The Review of Politics* 87, 2 (2025), 169–192.
14. Giovanni Botero, *Aggiunte fatte da Giovanni Botero* (Venedig: Guinti, 1619), 78–79: “a un Potentato non importa meno l’eſſere ſtimato poſſente, che la poſſanza ſteſſa”. Se også Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 74–84.
15. Thomas Hobbes, *Behemoth, or the Long Parliament*, red. Paul Seaward (Oxford: Clarendon Press, 2010), 128: “For the Power of the mighty has no foundation but in the opinion and beleefe of the people”. For Hobbes’ kendskab til denne italienske tradition, se også Noel Malcolm, *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years’ War. An unknown translation by Thomas Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
16. Se også Albert Russell Ascoli ““Vox Populi”: Machiavelli, Opinione, and the Popolo, from the Principe to the Iſtorie Fiorentine”. *California Italian Studies* 4, 2 (2013).

17. Se også Sandro Landi, *Le regard de Machiavel. Penser les sciences sociales au XVI^e siècle* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2021), 134–136.
18. I samme retning, se også Yves Winter, *Machiavelli and the Orders of Violence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre, Machiavel* (Paris: Gallimard, 1975).
19. Francesco Guicciardini, *Storie Fiorentine*, red. Roberto Palmarocchi (Milano: Rizzoli, 2006), 144.
20. Se også Jean-Louis Fournel and Jean-Claude Zancarini, *La grammaire de la République. Langages de la politique chez Francesco Guicciardini (1483–1540)* (Genève: Droz, 2009). Det er navnlig i denne henseende, at den såkaldte “Cambridge-skoles” næsten entydige fokus på intellektuel kontekst forbliver utilstrækkelig. Se f.eks. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
21. Se f.eks. Botero, *Ragion di Stato*, 51, 141, 179, 229. Se også Romain Descendre, *L'Etat du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique* (Genève: Droz, 2009), 90–95.
22. Botero, *Ragion di Stato*, 90: “Ma tra tutte le leggi non ve n'è alcuna più favorevole a' precipi che la cristiana, perché questa sottomette loro non solamente i corpo e le facoltà de' sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani ma gli affetti ancora et i pensieri”.
23. Se f.eks. Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990).
24. Det sidste gælder i høj grad for Thomas Hobbes. Det er derfor misvisende, når man betegner ham som enten “tacitist” eller “machievellist”. Se f.eks. Richard Tuck, “Hobbes and Tacitus” i *Hobbes and History*, red. G.A.J. Rogers og Tom Sorell (London: Routledge, 2000), 99–111; David Wooton, “Thomas Hobbes's Machievellian moments” i *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric, and Fiction, 1500–1800*, red. Donald R. Kelley og David Harris Sacks (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 210–242. Se også Gianfranco Borrelli, *Il lato oscuro del Leviatano. Hobbes contro Machiavel* (Napoli: Cronopio, 2009).
25. Bemærk, at Guicciardini beskyldte Machiavelli for at være for “idealistisk” i den forstand, at de romerske *exempla* han udvinder fra Livius' historie er teoretiske konstrukter snarere end effektive rettesnore for politisk handling. Se Machiavelli, *Opere*, 742. Se også Francesco Guicciardini, *Ricordi*, red. Raffaele Spongano (Milano: Rizzoli, 2021), 145–146. Guicciardini var mere optaget af konsekvenserne af historisk kontingens end Machiavelli. Se også Volker Reinhardt, *Francesco Guicciardini (1483–1540): Die Entdeckung des Widerspruchs* (Göttingen: Wallstein, 2004).
26. For en mere udførlig version af dette argument, se Esben Korsgaard Rasmussen, “The Ties That Bind: Filippo Cavriana on Obligation, Passion and Public Appearance”, *History of Political Thought*, forthcoming.

27. Filippo Cavriana, *Discorsi sopra i primi cinque libri di Cornelio Tacito* (Firenze: Guinti, 1597), 265, 334, 427. For den “offentlige sfære”, hvis oprindelse er væsentligt tidligere end Habermas påstod i 1962, se f.eks. Sandro Landi, *Stampa, censura e opinione pubblica in età moderna* (Bologna: il Mulino, 2011).
28. Se Nicolas Le Roux, *Un régicide au nom de Dieu. L’assassinat d’Henri III* (Paris: Gallimard, 2018).
29. *Négotiations diplomatiques de la France avec la Toscane. Tome IV*, red. Giuseppe Caneſtrini and Abel Desjardins (Paris: Imprimerie National, 1859), 619, 646, 672, 715.
30. Cavriana, *Discorsi*, 256: “sono a i Principi più necessarie, & a coloro i quali hanno a reggere i popoli, cioè l’esperienze delle cose, e la cognizione de gl’huomini”.
31. Se f.eks. Francesco Guicciardi, *Storia d’Italia*, red. Silvana Seidel Menchi (Torino: Einaudi, 1971), 343–344. Se også Donald J. Wilcox, “Guicciardini and the Humanist Historians”, *Annali d’Italianistica* 2 (1984), 30.
32. Se f.eks. Aristoteles, *Politica*, red. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1952), 1327b. For Bodin, se Marie-Dominique Couziniet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996), 165–186.
33. Interessen for det individuelle afspejler sig også i renæssancekunstens bevægelse mod individuelle motiver, der ikke længere repræsenterer universelle typer. Det kommer forskelligt til udtryk i den italienske og den nordiske renæssance, men som overordnet tendens er interessen for det partikulære fælles for begge. Se f.eks. Hans Belting, *Spiegel der Welt. Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden* (München: C.H. Beck 2013); Daniel Arasse, *L’homme en perspective. Les primitifs d’Italie* (Paris: Hazan, 2011). Se også David Summers, *The Judgement of Sense: Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
34. Se f.eks. Testa, *Scipione*, 114: “la prudentia da dar leggi convenienti ai popoli d’un paese particolare, perché si come non è possibile che un cavalcatore per eccellente che sia possa determinare quale spetie di freno si truovi buona per un cavallo, se prima non conosce la natura et qualità particolari di quell’animale”.
35. Se f.eks. Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito novamente posti in luce* (Firenze: Guinti, 1594), 114; Justus Lipsius, *Politiorum sive civilis doctrinae libri sex* (Antwerpen, 1589), 114; Testa, *Scipione*, 114.
36. Machiavelli, *Opere*, 1681–1682: “se niuna lezione è utile a cittadini che governano le repubbliche, è quella che dimostra le cagioni degli odi e delle divisioni delle città, acciò che possino, con il pericolo d’altri diventati savi, mantenersi uniti”.
37. Machiavelli, *Opere*, 307–308.

38. For mulige forskelle mellem *Discorsi* og *Istorie Fiorentine*s forståelse af politisk konflikt, se f.eks. Gisela Bock, "Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*" i *Machiavelli and Republicanism*, red. Gisela Bock, Quentin Skinner og Maurizio Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 181–202. John McCormick argumenterer derimod for en grundlæggende kontinuitet mellem de to værker. Se John McCormick, *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements, and the Virtue of Populist Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 69–105.
39. For renæssancens eksemplaritet såvel som dens krise, se også Esben Korsgaard Rasmussen, "Thomas Hobbes and the problem of exemplarity: From the early engagement with historiography to *Leviathan*". *History of European Ideas* 50, 4 (2024): 587–605.

Schrödingers socialdemokrater?

Venstrefløjspolitik i krydsfeltet mellem fortid, nutid og fremtid

MADS JEDZINI

3. OKTOBER 2025

EN POLITISKE PRAKSIS LEVER AF FORESTILLINGEN om, at fremtiden er formbar. Vi organiserer os i fagforeninger, vi stemmer ved folketingsvalgene, vi deltager i offentlige debatter, fordi vi tror på, at vi derved kan skabe forandring – enten ved at bringe os tættere på en ønskværdig fremtid eller ved at forhindre en uønsket fremtid i at indtræde.¹ “Finality”, sådan indrammede den konservative britiske politiker Benjamin Disraeli det i en tale i 1859, “is not the language of politics.”² Når man imidlertid betragter politik i de senmoderne samfund, synes fremtiden i stadig mindre grad at være politisk formbar. I dag, skriver den politiske teoretiker Jonathan White i modsætning til Disraeli, er politik netop præget “af en fornemmelse af finalitet”: klimakrisen buldrer ubønhørligt afsted, det kapitalistiske system er ude af kontrol, den nye globale autoritarisme har knust Fukuyamas forestilling om det liberale demokratis sejrstrid. Kort sagt: Samfundets udfordringer er vokset politikkenes styringskraft over hovedet; den politiske tid er ved at rinde ud.³

2 Denne følelse af finalitet i nutidens politik har forandret det politiske landskab. Som sociologen Hartmut Rosa påpeger, har vores politiske systemer historisk set været organiseret i henhold til de politiske aktørers forhold til fremtiden: på den ene side en fløj af “progressive”, der vil fremskynde den forventede samfundsudvikling, på den anden side en fløj af “konservative”, der vil bremse denne udvikling.⁴ Men i dag er dette skel langt mere mudret. For venstrefløjen, der ellers traditionelt har set sig som en progressiv kraft, er

ifølge den tyske sociolog Andreas Reckwitz blevet strukturelt konservativ. Reckwitz skitserer to modeller: Enten stræber venstrefløjen efter at "reaktivere" sin egen progressive arv og oversætte denne til nutiden (fx en genoplivning af tidligere ideer om solidaritet), hvor fortiden på den måde fungerer som ressource for fremtiden. Eller også er venstrefløjen decideret gået i defensiven for at beskytte de fremskridt, den trods alt har opnået gennem tiden (social lighed, ligestilling, demokrati osv.), mod oplevede eller virkelige trusler.⁵

¶₃ I det følgende vil jeg argumentere for, at selvom Reckwitz' analyse er plausibel og retvisende, er den ikke fuldkommen. Ser man fx på det tyske socialdemokrati (SPD), det traditionelt største og stærkeste venstrefløjsparti i tysk politik, bliver billedet mere komplekst. SPD er ikke kun blevet den nye systembevarer, hvis idealer er forankret i fortiden. SPD holder også fast i sin grundlæggende systemkritik og ønsket om at skabe et bedre samfund i fremtiden. Men samtidig er SPD også presset ind i rollen som ansvarlig, statsbærende forvalter af de mudrede politiske beslutninger og kompromisser, der træffes i nutiden. Eller sagt på en anden måde: SPD er fanget i et krydsfelt mellem politisk fortid, nutid og fremtid. Ikke ulig Schrödingers kat, der teoretisk set er levende og død samtidig, er SPD repræsentant for fortiden, fremtiden og nutiden på én og samme tid.

¶₄ Artiklen begynder med at skitsere SPD's selvopfattelse som progressiv kraft i historisk perspektiv. Dernæst belyser den det knæk, der skete i SPD's fremtidsoptimisme fra 1970'erne og frem for derefter at undersøge det moderne socialdemokratis paradokse forhold til tid. Slutteligt vurderes de politiske og demokratiske konsekvenser af denne udvikling.

Da erfaring og forventning trådte fra hinanden: Socialdemokratiets forhold til fremskridt

- ¶5 VENSTREFLØJEN SOM PROGRESSIV POLITISK KRAFT KAN KONkret føres tilbage til Den Franske Revolution. Hele ideen om højre- og venstrefløj stammer fra den franske nationalforsamling under revolutionen, hvor dem, der støttede forandringer i samfundet, sad til venstre, mens dem, der ville holde fast i monarkiet og den gamle orden, sad til højre – og sådan opstod altså skellet mellem progressive og konservative.
- ¶6 Men venstrefløjens opståen hænger også sammen med en mere abstrakt udvikling i tidsopfattelsen, der skete omtrent samtidigt med de revolutionære omvæltninger i den overgangsperiode mellem det førmoderne og det moderne samfund, som den tyske historieteoris nestor Reinhart Koselleck har kaldt *Sattelzeit* og stadfæstet til perioden 1750–1850.⁶ Kosellecks grundlæggende iagttagelse er, at der i denne periode sker en forskydning mellem menneskets “erfaringsrum” (*Erfahrungsraum*) og “forventningshorisont” (*Erwartungshorizont*). Fordi det førmoderne samfund var mere statisk, var det mere eller mindre muligt for mennesket at approksimere sin fremtid på baggrund af erfaringer. Men på grund af teknologiske, sociale eller politiske “fremskridt” – også et begreb, der først opstod med overgangen til det moderne – blev det i stigende grad vanskeligt for individet at forudsige, hvordan fremtiden ville se ud.⁷
- ¶7 Med den forskydning fulgte også en forandring af fremtiden. Fremtiden var ikke længere noget, som lå og ventede ude i det fjerne; fremtiden blev tværtimod formbar og kunne gøres til genstand for politisk handling. Det dannede grobund for, at der kunne opstå politiske bevægelser, som kunne udfordre det bestående – sociale hierarkier, politiske magtstrukturer eller den økonomiske orden. I

kølvandet på et halvt århundrede med revolutioner på tværs af Europa opstod den socialdemokratiske tanke gradvist i midten af det 19. århundrede. I Tyskland, som er det geografiske gestandsfelt for denne artikel, dannedes de første socialdemokratiske parti-strukturer i 1860'erne, inden de fusionerede i 1875 for dernæst i 1890 at skifte navn til *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD).

¶8 Som fremtidshistorikeren Elke Seefried skriver, er der “intet andet tysk parti, der i så høj grad har baseret deres selvforståelse på at være et fremtidens parti”.⁸ En tydelig illustration af dette er det såkaldte *Erfurter Programm* fra 1891, der fastskrev SPD's bekendelse til marxismen. I programmet skrev den socialistiske teoretiker og en af hovedarkitekterne bag SPD Karl Kautsky: “Jo klarere vi ser ind i fremtiden, desto mere formålstjenstligt kan vi bruge vores kræfter i nutiden.”⁹ Eller sagt på en anden måde: Hvis vi vil lave meningsfuld politik i nutiden, er vi nødt til at have en forestilling om, hvordan vi gerne vil have, at fremtiden skal se ud.

¶9 Denne bekendelse til marxismen forløb dog langt fra uden konflikt. I SPD – og på resten af den europæiske venstrefløj omkring århundredeskiftet – var der store konflikter om, hvorvidt man skulle følge den marxistiske teori dogmatisk eller slå ind på en mere pragmatisk kurs. Det giver sig da også til kende i SPD's programmatik, der pendulerede mellem håbet om revolutionen og en mere pragmatisk tilgang.¹⁰ SPD tog først formelt afsked med marxismen som ideologisk rettesnor med det nye *Godesberger Programm* i 1959, hvilket dermed markerede et brud med den deterministiske fremtidsopfattelse, der dominerede store dele af marxismen – altså at samfundsudviklingen uafvendeligt ville bevæge sig mod kommunisme. Det betød dog ikke, at fremtiden ophørte med at være et orienteringspunkt for socialdemokratisk tænkning. Ideerne om det “revolutionære fjernperspektiv” og “utopien om det klasseløse samfund” blev

ganske vist lagt på hylden, men erstattet af nye positive fremtidsforestillinger om SPD som en moderniserende kraft i det vesttyske industrisamfund, der kulminerede i en regulær “reformeufo” under Tysklands første socialdemokratiske kansler Willy Brandt i anden halvdel af 1960’erne.¹¹

¶10 Uanset om tyske socialdemokrater abonnerede på den marxistiske determinisme eller på en mere åben, reformistisk kurs, var fremtiden altså altid det, der var genstand for socialdemokratisk politik. I den forstand har fremtiden været intet mindre end konstitutiv for den socialdemokratiske tænkning i Tyskland – lige indtil 1970’erne, hvor der sker et knæk.

Hinsides opsvinget: Bruddet med fremtids-optimismen i 1970’erne

¶11 I 1970’ERNE SKER DER ET FUNDAMENTALT BRUD MED FREMTIDS-optimismen i det tyske socialdemokrati. Her synes det økonomiske opsving, som havde båret Vesteuropa ud af efterkrigstidens armod, at være overstået, og en ny, usikker tid begyndte.¹² Bruddet blev udløst af en række sammenfaldende krisefænomener, som prægede ikke bare Tyskland, men hele den vestlige verden. Først var der den økologiske krise, som Rom-klubbens *The Limits to Growth* fra 1972 understregede med eklatant tydelighed. Det drev SPD-politikeren Erhard Eppler, som blev en af de socialdemokratiske hovedaktører i først miljø- og siden fredsbevægelserne i løbet af 1970’erne, til at foreslå en strukturelt konservativ socialdemokratisme, der så skeptisk på SPD’s forestilling om, at teknisk-industrielle nybrud ville frisætte arbejderne og dermed skabe samfundsmæssigt fremskridt. Eppler pegede derimod på, at industrielle fremskridt uvægerligt fører planetære og miljømæssige ødelæggelser med sig, og at det derfor var de progressive kræfters opgave at afdække, “hvad fremskridt

betyder inden for de stadig mere synlige grænser.”¹³ Så var der oliekrisen, hvor den socialdemokratiske kansler Helmut Schmidt talte om at “besinde sig på det mulige” og helligede sig den dagspolitiske krisehåndtering.¹⁴ Og der var den voksende frygt for atomkrig, en “apokalyptisk angst” (Frank Biess), som ikke bare fordystrede fremtidsudsigterne, men ligefrem stillede spørgsmålstejn ved, om der overhovedet ville være en fremtid.¹⁵

¶₁₂ Dermed lod fremtiden til at rykke ud af rækkevidde for den politiske styringskraft. Fremtiden, skriver Elke Seefried, var ikke længere kendetegnet ved sin formbarhed, men derimod ved de grænser for politisk handling, som ville opstå i takt med den historiske udvikling.¹⁶ Socialdemokratisk politik blev drevet i defensiven, og de politiske udspil handlede snarere om at beskytte og bevare det bestående. Det skabte åbenlyse målkonflikter, for hvad var mest “socialdemokratisk” at bevare: miljøet eller Tysklands position som industrination? Det er i parentes betragtet en konflikt, der rækker helt ind i nutiden.

¶₁₃ Dette brud med fremskridtsoptimismen varede i grove træk ved indtil 1990’erne, hvor socialdemokratismens “tredje vej”, som fandt sine vigtigste foregangsmænd i Bill Clinton i USA, Tony Blair i Storbritannien og Gerhard Schröder i Tyskland, revitaliserede den socialdemokratiske fremskridtstanke: Mens Clinton meget symbolsk brugte Fleetwood Mac-sangen “Don’t Stop (Thinking About Tomorrow)” som baggrundsmusik for sin valgkampagne, var “innovation” et af de centrale valgkamptemaer for Schröders SPD forud for det tyske forbundsdagsvalg i 1998.¹⁷

¶₁₄ Denne nye fremskridtstanke hang tæt sammen med ideen om liberalisering – både i samfundspolitisk og økonomisk forstand. Den rød-grønne regering stod ikke blot bag en liberalisering af bl.a. statsborgerskabsloven, som gjorde det lettere for indvandrere at bli-

ve tyske statsborgere, men også bag en generel markedsliberalisering, der kom til at gå hånd i hånd med en markant skærpet arbejdsmarkedspolitik, den såkaldte *Agenda 2010* og de berygtede Hartz-reformer. Det var altså en individualisering af fremskridtet: Fremtiden forstås ganske vist som formbar, men det er ikke længere samfundet som kollektiv, der former fremtiden – det er tværtimod den enkelte borger eller virksomheder, der pålægges ansvaret for at forme sin egen fremtid inden for nogle fast definerede samfundsrammer.¹⁸ Socialdemokratismens “tredje vej” markerede på den måde endnu et brud med den socialdemokratiske forestilling om fremtiden.

¶15 Finanskrisen i 2008 tilføjede en ny dimension til den socialdemokratiske fremtidsidé. For at sikre balance på statsbudgetterne i kølvandet på de store hjælpepakker, som blev givet for at holde de europæiske banker oven vande, vedtog Tyskland, anført af den socialdemokratiske finansminister Peer Steinbrück, den såkaldte “gældsbremse” – et finanspolitisk instrument, der begrænsede den tyske stats evne til at optage statsgæld for at finansiere sine udgifter. Gældsbremsen var dybest set udtryk for en mistro over for staten og nuværende politikeres evne til at tage ansvar for fremtiden. Ræsonnementet lød, at hvis ikke politikerne begrænses ved lov, vil de bruge statsgæld til at løse besværlige fordelingspolitiske her-og-nu-konflikter. Det vil imidlertid lægge kommende generationer til last, fordi de så skal bære konsekvenserne af den højere statsgæld. Gældsbremsen havde dermed til formål at skabe sikkerhed og forudsigelighed i fremtiden ved at indsnævre handlerummet i nutiden.¹⁹

¶16 Finanskrisen blev blot startskuddet på en lang række år med væsensforskellige og dog sammenflettede kriser. Eurokrise, flygtningekrise, klimakrise, valget af Donald Trump i USA og fremvæksten af nye højrefløjspartier overalt i Europa, pandemien og senest krigen i Ukraine har igen fordystret fremtidsudsigterne. Det har fået sam-

fundsforskere til at tale om “den store regression” – at verden faktisk ikke bliver bedre, men tværtimod værre, og at historiens civilisatoriske fremskridt er under gradvis tilbagerulning.²⁰ Den verdenskendte sociolog Zygmunt Bauman har tilsvarende konstateret, at forestillingerne om samfundets udvikling ikke længere er forankret i utopier, men derimod i “retrotopier”: Politisk handling er orienteret ikke mod en bedre fremtid, men mod en svunden fortid, kendetegnet af stabilitet og sikkerhed, som nu er gået tabt.²¹

***Unstuck in time* Socialdemokratiet fanget mellem tidshorisonter**

- ¶¹⁷ DET ER DEN SITUATION, SOM NUTIDENS POLITISKE AKTØRER befinder sig i. Og det har skabt den paradoksale situation, at socialdemokrater er splittet mellem forskellige tidshorisonter: Man ser mod fortiden, nutiden og fremtiden på én og samme tid.
- ¶¹⁸ SPD illustrerer denne omstændighed ganske præcist. Da den socialdemokratiske kansler Olaf Scholz, der var kansler fra 2021–2025, skulle kundgøre sin vision for sin regerings økonomiske politik, sagde han: “På grund af de høje investeringer i den grønne omstilling vil Tyskland i et stykke tid kunne opnå vækstrater, som vi seneest havde dem i 1950’erne og 1960’erne.” Han betonedede også, at arbejdsløshed ikke længere ville være et problem; tværtimod ville der mangle arbejdskraft.²² Med Baumans ord var Scholz’ økonomiske vision altså dybest set en retrotopi: En økonomisk situation ligesom under efterkrigstidens *Wirtschaftswunder*, hvor en stærk industriel produktion sikrede høje vækstrater og fuld beskæftigelse – i dag blot med grønt fortegn. I bedste fald kan Scholz’ grønne industripolitik forstås som en forlængelse af nutiden ind i fremtiden – en forestilling om, at vi skal både producere og forbruge det samme, men blot gøre det grønt.

¶19 Men SPD har på ingen måde sluppet fremtiden som orienteringspunkt. Olaf Scholz' regering trådte til i 2021 under selvbetegnelsen "fremskridtskoalition", og "fremtid" var ikke bare et af de centrale slagord for SPD's kampagne, men også et vigtigt orienteringspunkt for de mere konkrete politiske forehavender såsom digitalisering og modernisering. Og den nye socialdemokratiske finansminister, Lars Klingbeil, har en tilsvarende klar ide om en fremtidsrettet politik: Han kalder sig selv for "investeringsminister", og gør dermed tydeligt, at han ikke vil forvalte sit finansministerium som en revisor, der balancerer budgetter i slutningen af måneden, men som en entreprenør, der vil tegne retningen for fremtiden.

¶20 Et andet godt eksempel på fremtidsorienteringen, der rækker ud over den retoriske selviscenesættelse, er reformen af ovennævnte gældsbremse, som den nye tyske regering (hvor SPD er juniorpartner) vedtog i marts 2025. Gældsbremsen blev reformeret for at muliggøre historisk store investeringer i infrastruktur med henblik på at skabe en "langsigtet og positiv økonomisk og samfundsmæssig udvikling" med henblik på at "gestalte fremtiden".²³ Det kan tolkes som et forsøg på at generobre den politiske styringskraft over fremtiden ved at vende den oprindelige argumentation om: Hvis man begrænser politikken evne til at træffe beslutninger, der rækker ind i fremtiden – såsom fx at optage gæld for at investere i uddannelse – så frarøver man også politikken sit egentlige opdrag, nemlig at bruge sit demokratiske mandat til at træffe beslutninger på vegne af hele samfundet, der former fremtiden.²⁴

¶21 Og så er der den tredje omstændighed, at SPD – som andre socialdemokratiske partier – fortsat ser sig selv som et bredt forankret, statsbærende parti, der tager statspolitisk ansvar. Den nye tyske regering, der består af det konservative CDU/CSU og netop SPD, er et godt eksempel på dette. SPD var ikke tvunget til at gå i regering –

men det var den eneste mulighed, hvis Tyskland skulle forblive regeringsdueligt, og hvis man ville regere uden om højrefløjspartiet *Alternative für Deutschland* (AfD), som er en paria i tysk politik. SPD er dermed tvunget ind i det mudrede regeringsarbejde, som altid er kendetegnet af halvgode kompromisser, rodede budgetspørgsmål, fordelingspolitiske studehandler og meget andet. Nutidens realpolitiske omstændigheder får derfor en stor rolle for den faktiske politik, som SPD kommer til at stå for.

- ¶²² Ligesom Billy Pilgrim i Kurt Vonneguts mesterværk *Slaughterhouse Five* er SPD *unstuck in time*; partiet kastes frem og tilbage mellem fortid, nutid og fremtid, og lineariteten i den politiske tænkning er væk.

Fremtiden må være orienteringspunkt for politik

- ¶²³ DET ER NÆPPE MULIGT AT GIVE ET UDTØMMENDE SVAR PÅ, hvad der har bragt SPD – og for den sags skyld også resten af Europas socialdemokrater – i denne situation. Alligevel kan man nærme sig to forklaringsmodeller: En sociologisk og en politologisk.
- ¶²⁴ Den sociologiske forklaring tager afsæt i de socioøkonomiske, kulturelle og politiske forskydninger, som strukturforandringerne siden 1970'erne har ført med sig.²⁵ For det første er SPD's traditionelle vælgermasse – organiserede (industri)arbejdere – svundet ind i takt med, at Tysklands industristruktur har ændret sig som følge af globaliseringsprocesser. For det andet har bortfaldet af den klassiske industriproduktion også fjernet det fundament, som den socialdemokratiske opstigningsfortælling har hvilet på siden 1945: At teknologisk-industrielle fremskridt ville skabe frihed og retfærdighed for alle. Den socialdemokratiske storhedstid ligger altså i fortiden, og

det skaber fundamentet for den idealisering af fortiden, som skitse-redes ovenfor.

¶25 Dertil kommer også en politologisk forklaringsmodel. Sociologisk forskning har peget på, at samfundets socialmiljøer har differentieret sig: I stedet for store, relativt homogene grupper – som “arbejdere” og “kapitalister” – er samfundet i dag karakteriseret af langt flere forskellige og mere partikulariserede socialmiljøer.²⁶ Dette har også medført en differentiering af de politiske systemer. Borte er tiden, hvor den politiske konflikt fandt sted mellem to store folkepartier – i dag er de politiske systemer langt mere brogede, og der er langt flere partier, der deles om vælgerbasen. Den partikularisering af de politiske systemer medfører samtidig uvægerligt, at regeringsdannelser bliver vanskeliggjorte, eftersom der er stadig flere aktører involveret i regeringsdannelser. Det har lagt et pres på de partier, der traditionelt har været statsbærende, for at sikre kontinuitet i det politiske system – og det kan derfor tvinge partier som SPD til at indgå i regeringer, der afkræver store kompromisser.

¶26 Det afgørende spørgsmål er nu: Hvad betyder det for vor tids politik, at socialdemokrater – og andre centrum-venstre-partier – har dette diffuse forhold til tid? Først og fremmest betyder det, at det bliver vanskeligt at formulere en sammenhængende fremtidsvision. Ikke kun, fordi den dagsaktuelle politik optager så meget energi, men i lige så høj grad, fordi fremtidsvisionen i vid udstrækning kommer til at ligne enten en justeret nutid eller en genopvakt fortid. Det er problematisk for demokratiet, for fremtiden og vores politiske forestillinger om denne er konstitutive for demokratiet. Som Jonathan White skriver, er demokratiet afhængigt af troen på, at selvom samfundet kan være uperfekt i dag, så kan det forbedres i morges gennem kollektive handlinger – demokratiet er altså i sin essens fremtidsorienteret.²⁷ Hvis de politiske aktører, som hævder at

repræsentere en vision om en bedre fremtid, ikke længere formulerer udkast til en sådan, så mangler der en afgørende brik i den måde, vores vestlige demokratier har fungeret på siden 1945.

¶27 Dertil kommer, at det repræsentative demokrati også taber en del af sin legitimitet. Fremtidsorienterede mål eller visioner har netop været en måde, hvorpå politiske repræsentanter kan legitimere de handlinger, de træffer på vegne af andre – man træffer beslutninger med umiddelbar virkning, fordi man lover, at det bliver bedre i fremtiden.²⁸ Og samtidig kan manglen på en fremtidsvision også hæmme den kollektive handlekraft: En sammenhængende fremtidsvision er nødvendig for at overbevise folk om, at det kan være nødvendigt at foretage ofre nu.

¶28 Derfor er det nødvendigt, at de politiske kræfter, der tager ansvar for at udvikle politiske fremtidsvisioner – såsom socialdemokrater – investerer energi i at udvikle mere langsigtede og sammenhængende fortællinger om, hvad det er for et samfund, man gerne vil have, og hvordan man vil nå derhen. Man er nødt til at bryde fri af den Schrödingers kat-agtige tilstand, man har været fanget i. Ikke at fortiden og nutiden dermed skal overlades til andre – begge tider har en vigtig rolle at spille i politik. Men det er fremtiden, der giver politikkens i et demokrati sin legitimitet. Finalitet er ikke politikens sprog.

Noter

1. Om forholdet mellem tid, politik og demokrati generelt, se Fernando Esposito & Tobias Becker, “The Time of Politics, the Politics of Time, and Politicized Time: An Introduction to Chronopolitics”, i *History and Theory* 62, nr. 4 (2023): 3–23; Jonathan White, *In the Long Run: The Future as a Political Idea* (London: Profile Books, 2024).
2. Benjamin Disraeli, tale for House of Commons d. 28. februar 1859, https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1859/feb/28/leave#S3Vo152Po_18590228_HOC_53.
3. White, *In the Long Run*, 1.

4. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 391f og 401f.
5. Andreas Reckwitz, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2024), 253f.
6. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), særligt 349ff.
7. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 359f og 361.
8. Elke Seefried, "Partei der Zukunft? Der Wandel des sozialdemokratischen Fortschrittsverständnisses 1960–2000", i *Zeitenwandel. Transformationen geschichtlicher Zeitlichkeit nach dem Boom*, red. Fernando Esposito (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlage, 2017), 193–225, her 193f.
9. I original ordlyd: "Je klarer wir in die Zukunft sehen, desto zweckentsprechender werden wir unsere Kräfte in der Gegenwart anwenden" (egen oversættelse).
10. Stefan Berger, "Von der Begrenzung der Zukunft zur Suche nach Zukunft. Die Zukunft der Sozialdemokratie vom Ersten Weltkrieg bis heute", i *Die Zukunft des 20. Jahrhunderts. Dimensionen einer historischen Zukunftsforschung*, red. Lucian Hölscher (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2017), 57–74.
11. Seefried, "Partei der Zukunft?", 197; Bernd Faulenbach, *Das sozialdemokratische Jahrzehnt. Von der Reformeuphorie zur Neuen Unübersichtlichkeit. Die SPD 1969–1982* (Bonn: Dietz Verlag, 2011).
12. For mere om denne periode, se Lutz Raphael og Anselm Doering-Manteuffel, *Nach dem Boom Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlage, 2008).
13. Erhard Eppler citeret i Seefried, "Partei der Zukunft?", 208.
14. Seefried, "Partei der Zukunft?", 204, 210.
15. Frank Biess, *Republik der Angst. Eine andere Geschichte der Bundesrepublik* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2019), 392ff.
16. Seefried, "Partei der Zukunft?", 203f.
17. Edgar Wolfrum, *Rot-Grün an der Macht. Deutschland 1998–2005* (München: C.H. Beck, 2013), 26f; 30f.
18. Om individualisering af fremtiden, se White, *In the Long Run*, 140ff; Zygmunt Bauman, *Retrotopia* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017), 13f.
19. Thomas Biebricher, "Die Schuldenbremse. Über eine paradoxe Regierungstechnologie der Austerität", *Geschichte der Gegenwart*, 17. januar 2024, <https://geschichtedergewenart.ch/die-schuldenbremse-ueber-eine-paradoxe-regierungstechnologie-der-austeritaet/>.
20. Heinrich Geiselberger (red.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017).
21. Bauman, *Retrotopia*, 17.

22. Olaf Scholz citeret via dpa i “Wie in 50er und 60er Jahren: Scholz beschwört erneutes deutsches ‘Wirtschaftswunder’”, *n-tv.de*, 9. marts 2023, <https://www.n-tv.de/wirtschaft/Scholz-beschwoert-erneutes-deutsches-Wirtschaftswunder-article23973685.html>.
23. Fra den tyske regeringsaftale fra d. 21. legislaturperiode *Verantwortung für Deutschland. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD. 21. Legislaturperiode*, 52, https://www.koalitionsvertrag2025.de/sites/www.koalitionsvertrag2025.de/files/koav_2025.pdf.
24. Mads Jedzini, “Tysklands angst for ustabilitet kan blive farlig for Europa”, *RÆSON*, 15. december 2023, <https://www.raeson.dk/2023/mads-jedzini-tysklands-angst-for-ustabilitet-kan-blive-farlig-for-europa/>.
25. Om dette, se Lutz Raphael, *Jenseits von Kohle und Stahl. Eine Gesellschaftsgeschichte Westeuropas nach dem Boom* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021).
26. Om end langtfra den eneste på dette felt, se Andreas Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019).
27. White, *In the Long Run*, 3.
28. White, *In the Long Run*, 17.

Et værre roderi: Hvordan struktureres verden efter den liberale ordens fald?

ALBERTE BOVÉ RUD

9. OKTOBER 2025

VI ER FOR LÆNGST FORBI DET TIDSPUNKT, HVOR DET var meningsfuldt at diskutere, hvorvidt den liberale orden er truet. Den er allerede faldet sammen, og hver dag banker nye politiske udviklinger søm i den liberale ordens kiste. Spørgsmålet er nu, hvad der vil komme i stedet? Der er en række voksende politiske eksperimenter, men få alternativer der umiddelbart har evner eller vilje til at strukturere hele verdens politiske normer.

- ¶₂ Få enkeltpersoner illustrerer det liberale sammenbrud bedre end Trump, der både i politisk stil og indhold forvrider de hidtidige idealer.
- ¶₃ Når Trump forkynder vilkårlige tariffer over for såkaldt allierede lande, sprænger han frihandelsprincipper i stykker. Når han vægrer sig mod at sanktionere endsiges kritisere Rusland og Israels militære handlinger, underminerer han folkerettens normer. Og når han flirter med forestillingen om at annektere Grønland, lader han hånt om både alliancers forpligtelser og selvbestemmelsesretten.
- ¶₄ Den liberale orden handler dels om tilskyndelse og idealisering af de frihedssøgende idealer, der vedrører alt fra ytringsfrihed til frihandel, dels en international institutionalisering af disse normer og endelig en regelbaseret struktur, der med juridisk kølighed kan skelne ret fra vrang og tilstræber universalisme. Den liberale orden baseredes på en normativ tro på, at disse idealer gjaldt alle og var attraktive for alle, om ikke andet så fordi den gensidige respekt og tilstræbte frie bevægelighed for mennesker og varer ville føre til fred. Oprettelsen af internationale institutioner som FN, NATO og EU i efterkrigstiden har været skelsættende for de liberale værdiers udbredelse,

og efter Sovjetunionens opløsning fulgte en tid, hvor den liberale orden udvidede sit territorie mere og mere. Momentvis virkede det til, at den liberale ordens utopi kunne indfries. I 1990'erne udbredtes et rettighedsregime, der tydeliggjorde den liberale ordens daværende magt, men allerede dengang var der skår i glæden. Krigene, ikke mindst i Rwanda og det daværende Jugoslavien, beviste, at der var grænser for den liberale orden, og angrebet på World Trade Center i 2001 var en tydelig indikation på, at ikke alle hjørner af landkortet hignede efter de vestligt definerede normer.

- ¶5 Selvom den liberale orden er brudt sammen i dag, eksisterer både de liberale værdier og de internationale institutioner stadigvæk. Der er dog blot færre stater og enkeltpersoner, der er klar til at kæmpe for dem. Hvis den liberale verdensorden var en fæstning, er der færre til at bemande udkigsposterne og bastionerne, og den liberale orden er således så sårbar og udsat, at der reelt ikke er tale om en hegemonisk orden.

Den tomme trone

- ¶6 HERAF FØLGER NU EN DISKUSSION OM, HVAD DER TRÆDER I stedet. Hvilket ideal vil fremover agere Nordstjerne på den internationale politiske scene? Den Europæiske Kommissionsformand Ursula von der Leyen beskrev med uro i sin tale om unionens tilstand, hvordan verdensordenens kontinentalplader er i bevægelse: "Lige nu trækkes frontlinjerne op for en ny verdensorden, der bygger på magt".¹ Dermed indikerer hun, at hvor verden tidligere var struktureret på baggrund af allerede veletablerede norm- og regelsæt, så defineres den politiske gang nu vilkårligt af dem, der har relativt mere magt end andre. Men hvem har så magten?
- ¶7 Der er en række politiske projekter og aktører, der viser umiddelbar vilje til at præge de fremtidige magtstrukturer. Tre scenarier kun-

ne være: (1) en ideologisk magtforskydning til fordel for en fremadstormende og protektionistisk højrefløj, (2) en orden formet af autokrater og (3) en orden defineret af adskillige magtfulde men uenige poler, og dermed en reetablering af konfliktlinjer, der deler fælles træk med den bipolare struktur fra den kolde krig.

Højrefløjens verdensorden

- ¶8 DET FØRSTE SCENARIO FORMES VED DE UTALLIGE VALGHANDLINGER, hvor højreorienterede partier med en definerende etablismentkritik vinder frem. Partiernes fællesnævner er typisk, at de sjældent har særligt mange år på bagen og sjældent har nævneværdig magterfaring. På trods af store nationale forskelle deler partierne også en fælles analyse af, hvad tidens største politiske problemer er. Denne højrefløj retter en frustreret anklage mod hidtidige magthavere og idealer, der handler om, at de med en blanding af ignorance, arrogance, inkompetence og naivitet har forsømt at værne om familien, nationen og i nogle tilfælde også religionens indflydelse. Den nye højrefløj mener, at strukturer og kategorier som køn, grænser, familieformer og racer, der er blevet forsøgt opløst siden det 20. århundrede, er nødvendige. Og de mener, at magthaverne har været alt for optagede af at udviske disse forskelle, alt imens de har svigtet de mennesker, de burde arbejde for. Trumps kritik af Det Demokratiske Parti er dermed illustrativ for den bredere højrefløj: Han bebrejder partiet, at de beskæftiger sig med såkaldt *wokeism*, *genderideologi* og politisk korrekthed i stedet for at arbejde for amerikanske arbejdspladser og den udsatte økonomiske situation for arbejderklassen.
- ¶9 Højrefløjens analyse står med rette ikke uimodsagt, og der hersker i de nationale arenaer berettigede diskussioner om, hvorvidt de typiske magtpartier har svigtet deres mandat, og om hvorvidt højre-

fløjen kan formulere farbare politiske veje til at bedre forholdene for deres vælgere. Men samtalen cirkulerer rundt om højrefløjens program og protest, og uanset om de har magt eller ej, har de opnået en privilegeret evne til at forme den politiske samtale.

¶¹⁰ Den nye højrefløj samarbejder internationalt blandt andet gennem institutioner som EU, men dens sigte er primært nationalt og først sekundært kontinentalt. Ambitionen er ikke at diktere en verdensorden og dermed præge det politiske liv såvel som hverdagslivet på den anden side af kloden. En højreorienteret verdensorden er usandsynlig i den forstand, at den ikke sigter efter universalisme, og meget ofte står forskellige landes højrefløje i opposition til hinanden. Trumps protektionistiske slogan om at gøre “America Great Again” er ikke foreneligt med et opråb om at gøre “Europe Great Again”. Når disse nye højreorienterede partier får øget tilslutning, og centrumpartierne står relativt svagere, opstår et politisk nybrud i de enkelte lande, hvor måden, regeringer sammensættes på, og måden, magten udøves på, forandres. Men også på global skala har disse bevægelser betydning, fordi den forandrede parlamentariske virkelighed enten skaber mindre robuste regeringer, der dermed har vanskeligere ved at sætte sig igennem internationalt, eller regeringer, der er mindre engagerede i de internationale institutioner. Højrefløjen har ikke vist overbevisende vilje til at definere en verdensorden, men dens øgede popularitet gør det sværere i det hele taget at etablere fælles internationale spilleregler.

De autoritæres verdensorden

¶¹¹ HØJREFLØJENS FREMGANG ER OGSÅ RELEVANT FOR DET ANDET scenarie. En del af højrefløjens tydeligste stemmer repræsenterer også et stærkmandsideal. De ledende aktører i det andet scenarie er de politiske ledere, der på nationalt plan bryder de demokratiske prin-

cipper, puljer magten omkring sig og formoder at kunne gøre det samme på internationalt niveau, hvis de ønsker det. Det gælder ledere som Vladimir Putin, Xi Jinping, Narendra Modi og for den sags skyld Donald Trump. Den italienske politologiske forfatter Giuliano da Empoli har i sin bog *Rovdyrenes tid* fremhævet, hvordan den nuværende politiske situation er præget af, at dem, der optræder mest intimiderende, får mest indflydelse.² Autokraterne og despoterne får dermed frit spil til at forme og omgøre regler og normer efter behov.

¶₁₂ Omverdenen er nærved afmægtig i forhold til disse statsledere. Det er kommet til udtryk i måden, hvorpå de autoritære magthavere indenrigspolitisk har haft vide muligheder for at udfordre og afmontere demokratiske initiativer og liberale rettigheder. Disse menneskers åbenlyse magt bliver også afsløret, hvis man giver sig i kast med spørgsmål såsom: Hvad vil den øvrige omverden gøre, hvis Xi beslutter at invadere Taiwan, hvis Trump beslutter at annektere Grønland, eller Modi indleder en krig mod Pakistan? I alle disse tilfælde vil det være vanskeligt, dyrt og sandsynligvis genstand for ophedet politisk diskussion at forsøge at bremse disse statsledere i deres forehavender, ligesom det har været tilfældet med Vestens bestræbelser på at bremse den russiske aggression mod Ukraine.

¶₁₃ Der er talrige statsledere, der er bedøvende ligeglade med kritik, fordømmelse, sanktioner og andre af den liberale verdens værktøjer. Men den liberale orden har aldrig været mere, end vi gjorde den til. Når von der Leyen advarer om en fremtidig verdensorden defineret af magt, undlader hun at fortælle, at enhver verdensorden til hver en tid altid er rammesat af magthavere. Den er både skabt og håndhævet af personer, der tror på den. En løftet pegefinger fra EU eller FN har ikke stoppet nogen nogensinde, hvis de ikke respekterede eller frygtede institutionerne. Når det tidligere har været mere relevant at

tale om en egentlig liberal verdensorden, har det været, fordi dem, der troede på liberale værdier, var de stærkeste både i økonomisk og militær forstand. Sådan er det ikke mere. Når den liberale orden er faldet, er det ikke, fordi en anden orden er trådt i kraft, det er, fordi Vesten, der hidtil har vogtet den liberale orden, er blevet svækket og splittet.

Den allianceløse verdensorden

¶14 DET MEST SANDSYNLIGE FREMTIDSSCENARIE ER DERFOR, AT det internationale landskab vil være præget af uorden. Leder man efter en vejledende Nordstjerne, vil kompasnålen svirre rundt om sin egen akse. De stærkeste vil diktere den politiske udvikling, og den eneste strukturerende præmis vil være uforudsigelighed.

¶15 Dermed ikke sagt, at dette scenarie vil være ustabilt. Det tredje scenarie mimer den balance, der eksisterede under den kolde krig. Hvor det dengang var to dominerende kræfter, Sovjetunionen og USA, der indbyrdes konkurrerede om international indflydelse, er der i dag langt flere aktører. USA, Rusland, Kina og EU er formentlig de mest toneangivende, mens andre fremadstormende økonomier i særligt Afrika og Sydamerika også mener, de har deres at skulle have sagt. Trumps transaktionelle politik kan meget vel danne præcedens og forme internationale relationer, så man ikke længere danner alliancer men indgår aftaler, der er interessebaserede. Alle plejer sine egne interesser, alle nærer mistillid til de øvrige parter og forventer, at de på tilsvarende vis favoriserer deres umiddelbare nationale sfære.

¶16 Det vil medføre et skridt væk fra værdibaseret udenrigspolitik, hvilket allerede er blevet fremført som en strategisk præference af adskillige toppolitikere – herunder den danske udenrigsminister Lars Løkke Rasmussen, til trods for at han utvivlsomt er at tælle

blandt den liberale ordens støtter. Udenrigspolitik føres ikke med udgangspunkt i overbevisning, men med udgangspunkt i national interesse.

Verdens uorden

¶17 IKKE NOK MED AT DEN LIBERALE ORDEN ER BRISTET, KONTURERNE af dens umiddelbare alternativ er også allerede trådt i kraft. Den nye verdensorden er uordentlig. Den svinger på vilkårlig vis mod højre og mod venstre. Den præges af autokrater det ene øjeblik og demokrater i det næste. Dens struktur er bevægelig, dens grænser udflydende, og det er vanskeligt at definere morgendagens politiske landskab med udgangspunkt i gårsdagens. Den eneste retningsgivende bevægelse er magt. Europa er en af de få liberale bastioner, der er tilbage på kloden. Selvom Europas magt er svindende, er Europa ikke magtesløs, og de liberale værdiers position på den verdenspolitiske scene er heller ikke forsvundet. Europæiske ledere kan stadig forsøge at holde de liberale principper højt. Men de må affinde sig med, at de vil blive modsagt og overhørt. Hvis det skal lykkes europæerne at gøre deres indflydelse gældende, må de lære, at styrken af deres argumenter afgøres af deres materielle styrke. For at gøre sig nogen forhåbninger om at kunne præge de nye normer må europæerne lære at snakke magtens sprog.

¶18 Dette nye sprog forudsætter en essentiel redefinition af, hvordan politik skal forstås. I de sidste 80 år har europæere fremelsket en politisk kultur, der både bød pluralitet velkommen og stræbte efter kompromisset. Det ses blandt andet i EU's slogan "forenet i mangfoldighed". Men den nye "verdens-uordens" første bud er, at politik er konflikt. Indenrigspolitik såvel som udenrigspolitik vil fremover struktureres ikke ud fra evnen til at indgå alliancer, men evnen til at identificere fjender.

¶19 Konsekvenserne heraf kan vise sig at være talrige. I den multipolare og rodede verdensorden distancerer landene sig fra hinanden, og det imødekomme og diplomatiske rum indskrænkes. Mistillid fodrer fjendskab, og risikoen for konflikt kan stige. Samtidig er de institutioner, der var tiltænkt at skulle bremse konflikter, kastrerede, og det vil være op til landenes selvdisciplin og institutionernes evne til fornyelse at håndtere den antagonistske uorden.

Noter

1. Ursula von der Leyen, "Kommissionsformand Ursula von der Leyens tale om Unions tilstand 2025", *Europa-Kommissionen*, 10. september 2025, https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/da/SPEECH_25_2053.
2. Giuliano da Empoli, *Rovdyrenes tid* (Politikens Forlag, 2025).

Socialt demokrati

REINOUT BOSCH

23. OKTOBER 2025

I FREMTIDEN ER DER INGEN, DER KOMMER TIL AT SIGE, AT de ikke vidste det. Altså, at den nuværende verdensorden ikke var holdbar i længden, og at noget andet nødvendigvis måtte komme til at erstatte den. Grænseløs vækst på en planet med begrænsede ressourcer er en åbenlys umulighed. Dem, der siger andet, ved, at de lyver. Ingen tror på, at deres regering når deres klimamål. Hverken i 2030 eller i 2050. Vi diskuterer blot, som om vi tror på det. For vi har intet reelt alternativ.

¶₂ Verden er et ubarmhjertigt sted styret af psykopater.¹ Er du i tvivl, så tænd for din computer og stream hitserien *Succesion*, en fikcionalisering af virkelighedens arvestridigheder i mediemogulernes verden. Eller tænd for en konkurrerende streamingtjeneste og se *White Lotus*, en krimiserie, der helt *en passant* danner et billede af de skæve klasseforhold mellem de nydende og de tjenende.

¶₃ Den umedierede kapitalismekritik findes ikke længere kun i modkulturens andenrangs sci-fi eller *folk*-ballader, men promoveres nu af de største mediekonglomerater. "Advokater er der kun for eliten", synger P3 Guld-vinderen Tobias Rahim, mens Sony Music griner hele vejen ned til banken. *Peak capitalism*. Særligt modstanden mod den bestående absurditet skal kapitaliseres. Og mens velfærdsstatens sidste bastioner omsluttet af markedets syge logik, bliver det umuligt at forestille sig en verden, hvor kapitalisterne ikke er Batman-skurke-lignende karikaturer af sig selv, narcissistisk opslugt af eget selvbillede i højthævede superpalæer, mens de lægger planer om rumkolonialiseringer og *cagefights*.

¶₄ Kunne man tidligere i offentligheden tale om de store selskaber som spillende en opbyggende rolle, havende interesser, der stemte mere eller mindre overens med den offentlige agenda, er det nu

umuligt at hævde uden at vække latter. Ordet kapitalisme er ikke længere tabu² – og det er ikke et positivt ladet udtryk i den herskende diskurs.³

¶5 Det betyder, at der nu, generelt, offentligt, kan sættes ord på, at vi udmærket er klar over, hvor fucked ikke blot samfundet, men vi personligt sammen med det er. Det gør sig endda gældende for det beståendes ministre, der tunge om hjertet beklager den syge kapitalisme.⁴ Det værste er, at vi, sammen med ministrene, udmærket er klar over, at det er os, vores livsstil, der sender os ud over kanten. Vi synes, det er forkert. Men vi gør det stadigvæk.⁵

¶6 Væmmelsen ved vores handlinger, den pseudorealistiske ideologi, der har fået det fine navn kapitalistisk realisme,⁶ får os til at opleve, at der ikke er noget alternativ til det nuværende, den blokerer et hvert udsyn for en anden udvikling; blokerer muligheden for, at et alternativ måske ligger lige for næsen af os.

¶7 Der er intet håb. Ingen tro på, at vi kan bryde fri af undergangens spiral. Kritik, ja. Men ingen sammenhængende vision. Ingen drøm for fremtiden. Ingen idé, der binder kritikken sammen og stiller noget i det kritiseredes sted. Hvad vi mangler i denne ideologiløse tid, er ideologisk retning, ikke forstået som et moralsk kompas, der viser, hvad der er rigtigt og forkert, men netop den type storfortælling, som postmodernisterne rebellerede imod.⁷

¶8 Det er den storfortælling – modfortælling – som vi skylder os selv. Den er forudsætningen for, at vi kan tænke i andet end smålige reformer eller usandsynlig individuel forbrugsmæssig tilbageholdenhed.

¶9 Vores kritikpunkter af det nuværende samfund, fra dets udryddelse af dyrearter til dets kommercialisering af vores følelsesmæssige relationer, er alle skygger af den kommende modfortælling. De løsningsforslag, der løsrevet eksisterer, er byggesten til en mulig nyord-

ning af vores relation til natur og mennesker, der ikke baserer sig på blind udbytning og udnyttelse.

¶₁₀ Det er sammenhængen, der mangler. For den frygtssomhed, der kendetegner vores samtid, er jo netop, at vi løsrevet kan pege på så meget, der kunne være åbenlyse løsninger på enkeltproblemer, som vi dog må sande hænger sammen med alt det andet lort og derfor ender uløseligt som endnu en kompleksitet til problembunken.

¶₁₁ Men det er i kompleksiteten og sammenhængen, at svaret findes. Forudsætningen for, at vi kan nyordne byggestenene, give kendte brikker mening på en ny måde, vise hvordan initiativer fra menneske til menneske i det nuværende samfund kan udbygges og på sigt kan erstatte nogle af de institutioner, vi er afhængige af i dag – det er, at løsningerne muliggør hinanden.

¶₁₂ Algoritmer, der forkorter vores koncentrationsevne, kunne i stedet bruges i undervisning, der øger frem for at formindske forståelsen. Sociale medier, der underminerer vores selvværd, kunne være organiseringsværktøjer brugt til *empowerment*. Den grønne omstillings forbrugsmæssige afsavn kunne hjælpe os med at ryste forbrugismen af os og i stedet for produkternes fetichkarakter få os til at dyrke mellemmenneskelige relationer.

¶₁₃ Trods gentagede dogmer om, at fremtidens komponister skal komponere fremtidens musik, fremtidens kokke lave fremtidens mad, og at der ikke eksisterer *blueprints* til denne fremtid,⁸ så er det netop den slags byggeplaner, vi har brug for, hvis en alternativ mulighed skal kunne præsenteres. Vi skal turde gennemtænke vores egne løsningsforslag og turde forestille os, hvordan de ville se ud i storskala. Selvfølgelig med den nødvendige, ydmyge forståelse for, at skrivebordsgeneralernes planer aldrig bliver virkelighed – at samfundsforandring foregår i samfundet og ikke på papiret. Men også med en forståelse for, at forandringer ikke sker spontant.

Modfortællingen

- ¶14 KAN VI FORESTILLE OS EN FREMTID, DER IKKE ER EN DYSTOPI? Alene det er et nybrud. Kritikken af det bestående er kimen til, at vi kan forestille os noget nyt. Brostenene, der belægger den vej, vi skal gå. Det er netop vores opgave at finde vejen derhen, og det er lige meget hvilken vej vi vælger, hvis ikke vi ved, hvor vi vil hen – som Cheshire-katten gør Alice opmærksom på ved skillevejen i eventyrland.
- ¶15 Så lad os dykke ned i kaninhullet ved at fokusere på et aspekt af vores mulige fremtid, den infrastruktur, der kan gøre et alternativ til virkelighed. Udgangspunktet her er, at vi skal fremad, gennem kapitalismen. Udnytte de landvindinger, den har gjort. Vende algoritmerne til vores fordel og gøre os selv til andet end robotternes vedhæng. Vi skal turde bringe planøkonomien tilbage i samtalen. Algoritmens eneste logiske slutpunkt. Og i øvrigt den eneste måde at forestille sig en behovsstyret økonomi. Og vi skal give den dynamik. Kapitalismen har, som vi ved, sin drivkraft i den umættelige akkumulationstrang. Højere, større, dyrere, uden skelen til de langsigtede konsekvenser.
- ¶16 Vores alternativ skal nødvendigvis præsenteres som et system, der i sig selv bærer en lignende udviklingstrang. En demokratisk drivkraft til gennem selvstyret at ville forbedre menneskers liv. I de forskellige interessers møde i den demokratiske arena, hvor ingen af dem kan definere hinanden fuldkomment, men kompromisets væsen sørger for, at det nogle gange er den ene, nogle gange den anden, der får sine behov opfyldt. En nægtelse af andres behov, der i kombination med ændrede forhold i både styrke og kontekst får dem til at forsøge nye kompromisser. Demokrati som det styrende princip i samfundet, ikke kun ud fra en etisk overvejelse, men ud fra

overvejelser om, hvad der kan erstatte konkurrencen som samfundsmæssig drivkraft.

- ¶17 Overgangen fra pengemagt til folkemagt er selvfølgelig kun forudsætningen for den nødvendige revolution af de sociale forhold. Dermed er demokratiet både endemålet, midlet hvorigennem isolerede individer kan finde deres fælles behov, men også vejen, som vi samfundsmæssigt må følge. Men hvilket demokrati?

Socialt demokrati

- ¶18 NUTIDENS RADIKALE FREMSÆTTER DE SAMME PAROLER SOM fra hundrede år siden: otte timers arbejdsdag, retten til at organisere sig, retten til at bestemme over egen krop. Derved er mange af de grundlæggende diskussioner kommet op til overfladen igen. Frem for at være henviset rollen som velfærdsstatens sidste forsvarer, begynder venstrefløjen igen at spørge sig selv om, hvad dens eget projekt er.
- ¶19 Teoretikerne har deres bud, men mangler modet politisk til at tro på radikaliteten af den demokratiske idé. I stedet øjnes muligheden for nu, endeligt, at kunne fravriste socialdemokratierne den socialdemokratiske arv. Men i hastværket glemmer man at spørge, hvad det er, det sociale demokrati, den socialdemokratiske idé, hviler på, og hengiver sig i stedet til genfremsættelse af fortidens forslag. Således også i Danmark, hvor Pelle Dragsted med *Nordisk socialisme – på vej mod en demokratisk økonomi* forsøger at give sit bud på, hvordan en moderne demokratisk forankret socialisme kan se ud i det 21. århundrede. Men uden en reel definition af, hvad der menes med demokrati, når vi ingen vegne.⁹ I stedet overtager forfatteren den herskende diskurs om demokratiet. En realisme, der tager udgangspunkt i den verden, vi kender.¹⁰ Han tager udgangspunkt i det par-

lamentariske system og forsvarer dermed den styreform, der legitimerer det åbenlyst uretfærdige økonomiske system, vi lever under.

¶20 Her må der startes. For hvordan ser en vision ud, der som der som sit udgangspunkt ikke tager det herskende abstrakte demokrati-begreb, men i stedet forsøger at tage udgangspunkt i den historiske demokratiopfattelse, der er fremvokset sammen med arbejderbevægelsen. Et demokratibegreb, der er “radikalt [...] forstået som ikke at være bange for resultaterne, det bringer med sig”.¹¹

¶21 Den marxistiske sociologs grand old man Erik Olin Wright (1947–2019) skelner i sin sidste bog *How to be an anticapitalist in the Twenty-First Century* mellem tre mulige former for moderne produktionsmåder: en kapitalistisk, hvor den økonomiske magt er herskende (den kender vi jo), en statsbaseret, hvor staten dominerer (læs: Sovjetunionen og østblokken), og en mulig tredje, hvor social magt udtrykt gennem demokratiske institutioner er herskende, og han konkluderer, at “en økonomi er socialistisk i det omfang, at social magt dominerer statsmagt og økonomisk magt.”

¶22 Det er en idé, som Gramsci foregreb, da han forestillede sig, at statens undertrykkende elementer ville visne gradvist bort, mens stadig mere selvbevidste elementer af det regulerede samfund ville træde frem.¹² En udvidelse af demokratiet ind i markedets og samfundets sfære. En vertikal udvidelse gennem en nedbrydelse af skellet mellem regerende og regerede og en horisontal udvidelse ind i den økonomiske magts område. En social magt, der ville stå tilbage, når de andre magttyper var svundet ind.

¶23 Det civilsamfund, der skal stå tilbage, er den del af samfundet, vi som borgere tager aktivt del i. En sfære, der er kendetegnet ved, at folk ikke er organiseret ud fra umiddelbar efterfølgelse af egeninteresse eller på grund af markedets imperativer, ikke direkte styret af statens autoritet eller den politik, der omhandler den.¹³ Her er største-

delen af aktiviteterne ulønnede og udføres, fordi folk har lyst. Organiseret ud fra et solidarisk princip, fordi det at hjælpe andre også hjælper en selv. Vi ser det på fodboldholdet, i øллаuget og i højskole-, bolig- eller fagbevægelsen. Organiseringer, hvor der eksisterer politisk lighed mellem aktørerne samtidig med, at de arbejder efter en fælles respekt for fælles standarder, der er nødvendige for at opretholde dette samarbejde.¹⁴ Grundstammen til en anden samfundsorganisering, der skal komme til at dominere de statslige og økonomiske aktiviteter, kan altså anes.

Nødvendighedens og frihedens rige

¶²⁴ MARX TALER I *KAPITALEN* OM, HVORDAN FRIHEDENS RIGE VIL have sin forudsætning i nødvendighedens rige.¹⁵ Kan vi se nødvendighedens rige som det, vi har brug for til at leve? Det, som alle skal have stillet til rådighed, og følgelig hvad alle arbejdsduelige samfundsmedlemmer skal bidrage til? Og kan vi se frihedens rige som det, der kommer efter det basale, det, der består i det personlige forbrug, det, der er særegent for den enkelte eller for en mindre gruppe, det, som det ikke kan forventes, at alle bidrager til?

¶²⁵ Det endelige mål må være, at nødvendighedens rige kommer til at fylde mindre til fordel for frihedens, både i den forstand, at arbejdsbyrden bliver mindre, når der skal tilvejebringes det samfundsmæssigt fælles, men også i den forstand, at de fælles behov i stigende grad kan blive dækket af aktiviteter, som borgerne udfører af lyst og ikke af nødvendighed.

¶²⁶ Med denne opdeling kan vi forstå nødvendighedens rige som en demokratisk planlagt økonomi, der sikrer alle behov, som et samfund kan blive enigt om, og frihedens som en frivillig sfære drevet af civilsamfundet, hvor markedets mekanismer afgør hvilke job, der udfyldes.¹⁶ En forståelse, der forudsætter, at vi gennem en plan kan

fordele alle fornødenheder, nedbringe antallet af forbrugsvarer som følge af kvalitetsøgning, samtidigt med at produktivitetsstigninger sørger for, at vi skal arbejde mindre.

¶27 For forudsættes en generel nedgang i den arbejdstid, der er knyttet til de demokratisk fastsatte “nødvendige” opgaver, vil det efterlade en del tid, hvor befolkningen kan lave andre ting. Nogle vil måske efterstræbe aktiviteter, som ingen vil betale dem for – læse bøger, passe have, spille spil. Andre vil måske producere noget, der også har praktisk nytte for andre – male, sy eller lave kunsthåndværk. Det kan være, at der er et marked for disse produkter, hvilket kan være tilskyndende til at arbejde mere i denne retning. Det kan også være, at et sådant marked ikke findes, hvilket også er fint, for så bærer arbejdet sin egen løn, og producenterne kan jo, hvis de har lyst, give deres kreationer væk til venner og familie. Det er heller ikke utænkeligt, at nogle ønsker at lave noget, der er stor efterspørgsel efter. Hvis nu man gerne vil være konditor i en by med stor efterspørgsel på bagværk. Eller hvis man er byens dygtigste konditor og efterspørgslen er stor på en udvalgt signaturkage. Det vil man kunne tjene mange penge på, men uden at konditorkager derved bliver samfundsmæssigt nødvendige. Ligeledes vil der være penge at tjene på opgaver, som færre oplever som et kald. Gider man ikke at skrubbe sit eget toilet vil det således være muligt at hyre folk til det, men konsekvensen vil være, at man skal betale disse mennesker en løn, der opvejer, at de ikke hellere skulle have spillet et spil, arrangeret en koncert eller lavet noget bagværk. Medmindre det mod forventningerne skulle være sådan, at mange mennesker nyder denne syssel og færre får glæde af at arrangere koncerter, så vil udbud-efterspørgselsmekanismen sørge for, at prissætningen forandres. Udgangspunktet for denne mere lige konkurrence om arbejdsopgaver (konkurrence her med omvendt fortegn) er, at alle basale ydelser er dækket og

ingen er tvunget til at udføre opgaverne. Er ingen fristet af den høje pris for at skrubbe toiletter må udbyderen selv smøge ærmerne op, og kan man ikke betale nogen for at organisere den koncert, man vil have, må man selv arrangere den.

¶28 Samtidig skulle vi jo også gerne i højere grad slippe for de opgaver, vi synes er trølse. Det usynlige arbejde i hverdagen. Og der kan være udmærkede eksempler på, at pensionister skal have bragt mad til døren af cykelbude, eller at enlige, der har brækket en arm, skal have hjælp til at skrubbe deres toilet. Det er samfundsmæssigt nødvendige opgaver. Men modsat kan det også være, at vi beslutter, at daglige technokoncerter er et kollektivt anliggende, som vi derfor prioriterer ressourcer til. Kun samfundets rigdom og vores evner til at planlægge sætter grænserne for, hvor meget vi kan gøre til et fælles ansvar. Kollektiviseringen vil ændre mange forhold, og man kan forholdsvis let forestille sig, at det ville være en fordel, hvis hver familie ikke skulle lave sin egen mad, men kunne spise den sammen med andre eller få den leveret, eller at toiletskrubningen bliver et fælles ansvar. Men målet er den øgede fritid, der muliggør, at folk kan lave samfundsnyttige opgaver, de brænder for. Foreninger, der er samlet om at lave kultur for hinanden, drive café, passe børn og ældre eller lave keramik, fri for lønarbejdets tvang, men organiseret efter foreningslivets principper om frivillighed og tolerance.

¶29 Vi nærmer os herved visionen om en økonomi, der reproducerer sig selv; der kan imødekomme uset mange forskellige behov fra mange forskellige typer og grupper, samtidigt med at vi demokratisk skal diskutere, hvordan vi algoritmisk skal sortere i behov.

¶30 I demokratiets ånd forudsætter det fælles erkendelse, afvejning og refleksion, hvor legitime og illegitime interesser adskilles og værdier udfoldes afvejes og prioriteres.¹⁷ Frihedens rige bliver på den måde også begrænset til de dele af økonomien, hvor der ikke er et så stort

ressourceforbrug. Alle områder, der forbruger mange ressourcer, er alene af den grund centrale for vores økonomi og skal derfor underlægges demokratiet.¹⁸

¶³¹ Her er oplagt mange problemer, som vi skal begynde at diskutere. Det mål, som vi skal beskrive, kræver flere sider og mange flere stemmer. Men at indgå i denne samtale, at turde lade os selv forestille os en verden, der ikke er inspireret af Gotham City, hvor det ikke er dødsulte og playboymillionærer, der sætter takten for udviklingen, men den demokratisk organiserede befolkning – dét er forudsætningen for at begynde at snakke om, hvordan vi finder vejen derhen.

Noter

1. Eller måske er det bare 10 %. Sanne Udsen, *Psykopater i jakkesat. Når chefen er psykopat* (Lindhardt & Ringhof, 2006), 76.
2. Ulrikke Herrmann, *Kapitalismens afslutning. Hvorfor vækst forværrer klimakrisen – og hvordan vi skal leve i fremtiden* (Lindhardt og Ringhof, 2023), 19.
3. En YouGov-meningsmåling fra 2015 viste, at 64% af briterne mener, at kapitalismen er unfair. Selv i USA er det 55%. I Tyskland 77%. En undersøgelse fra 2020 udført af Edelman Trust Barometer viste, at et flertal i verden (56%) var enige i udsagnet “Kapitalismen gør mere skade end gavn”. Jason Hickel, *Less is More. How Degrowth Will Save the World* (Penguin books, 2022), 25.
4. Mette Frederiksen, “Kapitalismen er blevet syg”, *Politiken*, 29. januar 2017; Peter Hummelgaard, *Den syge kapitalisme* (Gyldendal, 2018).
5. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Verso, 2008), 30.
6. Mark Fisher, *Capitalist Realism. Is there no Alternative?* (Zero Books, 2008), 2.
7. Meest tydeligt hos Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A report on Knowledge* (Manchester university press, 1986); og når det gælder socialismen, hos Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, 2014).
8. Enhedslisten, *Enhedslistens principprogram: Kapitalisme og socialisme i det 21. århundrede* (Enhedslisten, 2012), 27.
9. Reinout Bosch & Christian Gorm Hansen, *Kritik af Nordisk socialisme – En aftegning af den gradualistiske position* (Solidaritet, 2022).
10. I forlængelse af Georg Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics* (MIT press, 1971), 203.

11. Karl Marx, “Marx brev til Ruge”, personlig kommunikation, september 1843, *Marx-Engels-Gesamtausgabe* III/1, 55.
12. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (1971), 253.
13. John Ehrenberg, *Civil Society. The Critical History of an Idea* (New York University Press, 1999), 235.
14. Steven M. DeLue, *Political Thinking, Political Theory an Civil Society* (Longman, 2002), 11.
15. Karl Marx, *Kapitalen*, 3. bog 4 (Rhodos, 1970), 1056.
16. Jean L. Cohen & Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, 3. udg. (MIT press, 1995), 474.
17. B. Manin: “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory* 15, nr. 3 (1987): 338–368 (henviset til i Morten Raffnsøe-Møller m.fl. (red.), *Kapitalismens ansigter* (Philosophia, 2012), 185.
18. Med som ledetråd må vi have de begrænsninger, som doughnutøkonomiens tanker pålægger os. Kate Raworth, *Doughnutøkonomi: Syv principper for fremtidens økonomi*, 1. udgave, overs. Lotte Follinn (Information, 2018).

MAGA-subjektivitet og tænkningens pervertering

BRIAN BENJAMIN

HANSEN

13. NOVEMBER 2025

I SIMON KVAMMS TV-SERIE *GURU* MØDER VI BLANDT ANDET Maſter Fenn, spillet af Frederik Cilius, som er coach for anti-helten Andreas Mertz. Andreas er selv, hvad han kalder *lifecoach*, og er vendt hjem til sin fødeby Silkeborg for at arbejde med byens omdømme og selvforståelse. Serien er på den måde en satire over coaches, der coacher andre coaches. Dybeſt set er Andreas usikker på sig selv, og det bearbejdes hos Maſter Fenn, der er en sønderjysktalende *larger than life*-karakter, som lukker bullshit ud med ubetvingelig selvsikkerhed. I en central session hos Maſter Fenn taler de om det princip, som Fenn kalder ABP – *Always Be Publishing* – hvor man ikke skal gruble for meget over tingene, men bare sige, hvad man tænker, uden filter. Det er kuren mod søvnproblemer, tankemylder, mareridt osv. Det skal ud af ſyſtemet. Man må maksimalt have to tanker om dagen, som man ikke siger eller udgiver.

¶² Maſter Fenn er en karikatur, men hvad nu hvis figuren alligevel kan sige noget centralt om ſamtiden? Er det ikke kendetegnende for den amerikanske præsident, Donald Trump, at han synes uhæmmet at praktisere ABP? Han elskes af sine tilhængere for, at han siger, nøjagtig hvad han mener, uanset om (eller netop fordi) det er politisk ukorrekt eller slet og ret usammenhængende. Fenn og Trump er forskellige figurer, men de bærer i sig den samme tiltro til det, Jacques Lacan ville kalde “signifiéén”, meningen. Uanset at Trump faktisk siger noget sludder, eller modsiger sig selv, oplever han formentlig ſtadig sig selv, og opleves af sine tilhængere, som én, der siger det, som det er. Der er ingen afſtand mellem, hvad han tænker,

og hvad han siger, og det gør ham elskelig, ukompliceret, antielitær, og i hvert fald ikke woke og fortænkt.

¶3 Fenn og Trump er begge en form for nydelsesmestre, der vil have tilbage, hvad andre har stjålet, og de har begge deres metoder. Fenns bullshit-koncepter (parasitmetoden, “perception is reality”) spejles i Trumps akronymer, MAGA, DOGE, FAFO osv. med et uhyggeligt twist. For dem begge gælder, at dér, hvor man bliver i tvivl eller spørger sig selv, om det nu er rigtigt, hvad man gør og siger, er for de usikre og svage. En repræsentationslogik, der indeholder momenter af forvirring og fortolkning – fik jeg nu sagt det helt rigtigt? Fik jeg sagt noget andet, end det jeg troede? Osv. osv. – må afløses af en præsentations- og præstationslogik. Og netop her er noget, som er afgørende for en analyse af samtidens konjunkturer for tænkning: Aflysningen af tænkningen i form af aflysningen af det ubevidste. Som Master Fenn siger det i en helt central og morsom sentens, har han “ikke haft nogen underbevidsthed siden 2004”. Der er intet tanke-mylder og ingen mareridt at bearbejde, fordi alt kommer ud.

¶4 Min påstand er, at hvis det underbevidste, eller mere præcist det ubevidste, bliver ubetydeligt, hvis vi ikke mere kan håndtere eller arbejde med det ubevidste, så forsvinder en væsentlig betingelse for tænkning. Hvis sproget er ren udsigelse (ABP) og banale narrativer (MAGA), mister vi netop de brud i narrativerne, som Freud brugte begrebet det ubevidste til at aftegne. Situationen er naturligvis ikke så entydig, som jeg indledningsvist har tegnet den op, men ideen er at pege på den fare, det er, hvis vores sans for det, som stritter imod i vores sprog og fortællinger, forsvinder. Det kan være i tendensen til “literalisme” i Hollywood-film, som den for nyligt er blevet optegnet af forfatteren og kritikeren Namwali Serpell.¹ Serpell viser, hvordan pointer synes at skulle understreges, så de står pinligt tydeligt frem. Vi kommer dermed til at leve i et slags umiddelbarhedens

tyranni, hvor der ikke er plads til seeren eller læseren. Det kan også være i det sprog, der generes af AI-chatbots, hvor sproget bliver til data, der stilles til rådighed for brugerens nydelse. Mest af alt er det dog på spil i det politiske, hvor Trump blot er ét eksempel ud af mange, og hvor opgøret med ekspertvælde og elitisme foretages i et rum, der ikke tåler analyse og kritik.

¶5 Det er, som om det ubevidste, fra at have været en kategori gennem hvilken man kunne undersøge sig selv, fordi det ubevidste betyder en form for spærring i selvforståelsen, er blevet til noget, der sidder udenpå. At Trump bærer det ubevidste udenpå betyder, at mens der for så vidt er masser af brud og spændinger at arbejde med i Trumps diskurs, er det overhovedet ikke noget, der påvirker Trump selv. Det inficerer ikke Trumps politiske rum. Det er ikke uskyldigt, fordi det medfører en slags lukning af mulighederne for tænkning i den politiske samtale.

¶6 Selvom denne tekst umiddelbart handler meget om Trump, er det vigtigt at pointere, at den forsøger at adressere noget langt bredere, nemlig selve konjunkturerne for samtidens tænkning. Fenn og Trump er ikke interessante i al deres kontingens, men som figurer, der aftegner et bestemt forhold til tænkning og en bestemt form for subjektivitet, som synes at have en vis udbredelse. Denne subjektivitet skrives i teksten også frem som en MAGA-subjektivitet, hvor det væsentlige igen er, at den annullerer det ubevidste eller bærer det ubevidste udenpå. Det er dog ikke MAGA-subjektiviteten, der er årsag til afløsningen af det ubevidste. Snarere er den selv en mulig reaktion (ud af potentielt andre) på de kriser og mareridt, vi i dag står over for.

Tænkningens pervertering

- ¶7 NÅR JEG HER OMTALER DET UBEVIDSTE, HANDLER DET, SOM DET allerede er fremgået, om det freudianske ubevidste. Det vil sige ikke om noget førbevidst, som vi bare ikke er klar over endnu, og heller ikke om en række dybe arketyper (som hos Jung), men om det ubevidste som et snit i vores selvforståelse slet og ret. Det ubevidste er ikke, at alt handler om sex (så ville det bare være førbevidst), eller om nogle dybere kræfter, der arbejder i os (så ville det være en form for mysticisme), men at vi grundlæggende er uigennemsigtige for os selv.
- ¶8 Når Freud i *Hverdagslivets psykopatologi* ikke kan huske navnet på maleren Signorelli, og når han fører denne glemsel tilbage til tematikker, der angår seksualitet og død, sidder det ubevidste i selve formen (glemslen, associationsrækkerne), ikke indholdet (sex og død). Det ubevidste er ikke i vores dybe natur, og det opererer ikke gennem kausalkæder, vi bare ikke helt er bevidste om. Snarere er det ubevidste netop på spil, når noget mangler en årsag eller er overdetermineret. Hvorfor spiller jeg alle mine penge op? Hvorfor er jeg så dårlig til varige relationer? Det ubevidste er ikke forklaringen ("du blev svigtet som barn"), men sidder i selve det, at problemet bliver ved med at arbejde i os, også selvom vi synes, vi har forklaringen. Det ubevidste er dét, der sætter os i arbejde. Det giver os den opgave at tænke og arbejde med et slags restprodukt i forhold til, hvad der kan forklares og indskrives i kausale eller narrative forklaringsmodeller, uden at dette restprodukt er noget mystisk eller intuitivt. Freuds psykoanalyse er naturligvis møntet på individet på briksen, men man kan sagtens forestille sig, og det gjorde allerede Freud, at den er relevant i forhold til kulturelle fællesskaber og sociale patologier: Det, at vi ikke inviterer det ubevidste med i vores narrativer, betyder noget for både vores personlige og politiske forestillingskraft.

9 Psykoanalysen er en talekur, hvor man taler rundt om talens restprodukter, kunne man sige. Men hvad stiller man op med samtidens talestrømme? Hvis "kuren" mod restprodukterne er at skrue op for udgivelseshastigheden, hvor fører det os så hen? Når Master Fenn taler og taler, men uden den mindste snert af analyse, kunne man foreslå den tese, at der er tale om en slags tænkningens pervertering. Selve det at tale bliver et projekt i sig selv, uden forpligtelse på at undersøge, hvad der ligger i den talestrøm. Det perverse betyder her ikke noget outreret, men peger tværtimod mod en slags konformitet: Talen kan for så vidt føre i alle mulige retninger, men fører alligevel hele tiden kun det samme sted hen, nemlig til mig selv som instrument for nydelse. Jeg taler for at nyde. Helt åbenlyst hos Master Fenn, hvor et næsten vulgært behovsniveau flyder direkte ind i talen (i den pågældende session begynder de at tale om Fenns assistents kønshår og franske hotdogs med østepølse – ville der ikke være kun et lille skridt til Trumps "grab them by the pussy"?). Men også på et højere niveau i form af talestrømmen selv som nydelse – hvad Jacques Lacan teoretiserede som nydelsen ved bla bla bla.² Denne talenydelse er ikke pæn og kommunikativ, den er talen som strømmen af ord gennem munden, den er dybt asocial, og egentlig bare hævde af, *at* jeg taler, uden meningen er, at nogen skal svare på det. Min tale trumfer den andens tale og stopper manglen i sproget ud. Rent fænomenologisk er det interessant at undersøge, hvad der er på spil her, for hvilket meningsunivers åbner der sig for den, der taler på den måde? For et psykoanalytisk blik er der dog noget mere strukturelt på spil, som angår en særlig måde at være i sproget på.

At bære det ubevidste udenpå

¶IO MED LACAN KAN MAN SKELNE MELLEM UDSAGNETS SUBJEKT OG udsigelsens subjekt. Udsagnets subjekt er det, der konkret gives gennem vores ytringer og de signifianter, der repræsenterer os. Men noget spørger i signifianterne, nemlig udsigelsens subjekt. Når en analysand skal fortælle som sig selv, må det foregå gennem sprog og fortællinger, som analysanden har arvet. Der er på den måde noget besværligt i som analysand at fortælle om sig selv, for sproget kommer jo udefra, det er ikke mit, og alligevel har jeg ikke andet. Derfor går en psykoanalyse ud på at opspore det sted, analysanden taler fra. Gennem analysandens fortællinger afdækkes vedkommendes identifikationer og sproglige pejlemærker, men særligt vigtigt også vedkommendes hysteri: Den måde analysanden ikke kan være i fortællingerne. Her er vi ved udsigelsens subjekt. Udsigelsens subjekt er det sted, hvorfra signifianterne kommer, som kun kan udtrykkes gennem signifianter. Det betyder også, at sproget for Lacan er noget, der afbryder vores umiddelbare væren ét med os selv. Sproget er ikke et neutralt medium, der bare formidler min tanke til verden, snarere er vi bundet ind i kæder af signifianter, og “en signifiant er det, der repræsenterer et subjekt for en anden signifiant”,³ som det hedder. Det er grunden til, at Lacan kalder det sprogbrugende subjekt for “det spærrede subjekt”. Altid fanget i sproget, aldrig på højde med sig selv, og alligevel det sted, hvor sprogets eget problem med sig selv kommer til syne.

¶II Det er bare ikke dette hysteri i sproget – et hysteri, som både Freud og Lacan hylder – der kendetegner hverken Fenn eller Trump. Her siger man, nøjagtig hvad man tænker og ønsker, og alle burde kunne forstå, hvad det betyder. Underlige spring i talen, fortællelser, selvmodsigelser osv. er ikke Trumps problem, men lytterens. Men det handler her ikke blot om, at Trump vil have lov til at sludre og

generelt insisterer på en temmelig bramfri og næsten vulgær tone, imod den pæne og polerede liberale diskurs. Det handler for MAGA-bevægelsen mere generelt om ytringsfrihed som sådan, hvor man står op imod den såkaldte *cancel culture*. Aflysningskulturen kan være svær helt at definere, men er for MAGA-tilhængere givet ved oplevelser af udgrænsning og udskamning af deres sprog og opførsel og måske generelt deres vaner og *way of life*. I en særlig markant tale på den amerikanske uafhængighedsdag den 4. juli 2020 ved Mount Rushmore (valget af dette sted var i sig selv et markant statement)⁴ tordnede Trump mod venstrefløjens aflysningskultur, der infiltrerer medier og skoler, hvor man som almindelig amerikaner, der er stolt af sit lands historie og helte, bliver “censureret, forvist, blacklistet, forfulgt og straffet”.⁵

¶₁₂ Men kampen mellem aflysningskultur og wokeisme på den ene side og det, som MAGA-tilhængere nu kalder konsekvenskultur på den anden,⁶ er ikke én, hvor man lidt ophøjet, eller som påstået neutral kommentar, kan sige, at “alle vist er lige gode om det”. Balancen er skæv. Hvor wokeismen (hvis vi accepterer det udtryk) er kritisk og selvkritisk, er konsekvenskulturen yderst stolt og selvaffirmativ. Hvor wokeismen må overveje grænserne for sin egen kritik og udsigelse, er det på ingen måde en del af konsekvenskulturens fremgangsmåde, hvilket betyder, at den roder sig ind i temmelig aparte selvmodsigelser. For eksempel når den sætter alt ind på ytringsfrihed imod aflysningskultur, men ingen problemer har med at gennemtvinge fyringen af en tv-vært, der har været for nærgående overfor præsidenten.⁷

¶₁₃ Her er vi ved kernen af det, jeg mener med udtrykket at bære det ubevidste udenpå. Hvis hysterikeren er plaget af det ubevidste, af tankemylder og mareridt, af spørgsmålet om, hvem man er og kan være osv., så er den perverse langt mere sikker og afklaret, hvilket dog

har den pris, at symptomerne flytter udenpå. Den perverse har fundet sit objekt (USA, rigdom, kvinden ...) og har fundet en måde at nyde det, animeret af at være i opposition til andre, der hævdes at ville stjæle og spolere nydelsen – og derfor synes afsløringer af fejl og mangler, eller påpegningen af projektets selvmodsigelser, heller ikke at bide.

¶14 Hysterikerens diskurs er den eneste diskurs, der producerer viden, som Lacan siger det, for hysterikeren stiller ikke bare spørgsmål til sig selv, men også til autoriteterne. Er jeg virkelig det, I siger, jeg er? Hysterikeren bombarderer magten med spørgsmål, og vinder gennem denne praksis en form for nydelse. Den perverse gør sig helt omvendt af hysterikeren til “instrument for den Andens nydelse”.⁸ Perversion har i lacaniansk forstand ikke med “obskure” seksuelle praksisser at gøre (altså et bestemt indhold), men med en relation til magten eller det, lacanianere kalder den store Anden. Hysterikerens spørgsmål til magten – hvad er det, den vil med mig? Hvem er jeg for den? Kan jeg være noget andet? – åbner for en gåde, hvor det ubevidste kan arbejde. Den perverse har slet ikke samme spørgeiver. Som Žižek formulerer det, betyder det, at “den perverse udelukker det ubevidste, fordi han *kender* svaret (på hvad der giver *jouissance*, på den Anden); han har ingen tvivl; han er ikke til at bringe ud af fatning [...]”.⁹

¶15 Umiddelbart kan det ligne, at den perverse udlever de ting, som neurotikerne kun drømmer om, således at man kunne få den tanke, at der var noget subversivt at finde der (er Maſter Fenn ikke en frigjort figur, der lystigt kombinerer buddhisme med vestlig tænkning, og som er seksuelt frimodig og overskrider gængse grænser og forståelser?) Men den perverse er på ingen måde interesseret i at omstyrte magten.¹⁰ Den perverses handlinger kan for så vidt sagtens være grænseoverskridende i forhold til gældende moralske sæder og

kodeks, men de er grænseoverskridende under forudsætning af at kende til svaret, at vide hvad den Anden vil have. Denne logik gælder også for perversionen som politisk fænomen, hvor MAGA-bevægelsens “svar”, der handler om genetableringen af amerikansk storhed, er baggrunden for en paradoksal grænseoverskridende konservatisme, med stormen på Kongressen i 2021 som det hidtil mest spektakulære eksempel.

Det imaginæres politik

¶16 AT TÆNKE HANDLER IKKE BLOT OM INDHOLD, MEN OM FORM, og det er tænkningens form, der synes at være under pres. Det relaterer også til spørgsmålet om krisen, for tænkning er på sin vis kendetegnet ved at have krisens form: Tænkning handler om at forstyrre tingenes tilstand (som f.eks. hos Sokrates), eller om at gribe en kritisk tilstand, f.eks. en krise i videnskaben eller politikken, for at undersøge den. Hvis der i vores tid er udtalte tendenser til modstand mod tænkning, handler det ikke om en modstand mod tænkning som “den dybe, europæiske samtale”, som Jørgen Leth engang spøgefuldt kaldte det, hvor man i ro og mag kontemplerer livets større spørgsmål, men om en modstand mod tænkningens krise. En modstand mod at gå ind i krisen. Det er centralt. Vores tid er i udpræget grad mærket af globale spændinger og politiske kriser. Men var finanskrisen i 2008 (tænk at vi allerede synes at have glemt den) ikke også en mulighed for at omtænke økonomien og foreslå helt andre ontologier for det økonomiske, som utallige tænkere, kunstnere og politiske bevægelser da også gjorde? Hvis vores tid er krisernes tid, og hvis tænkning handler om at gå ind i krisen, så er det tænkning, tiden kalder på.

¶17 Trumps univers er ikke et univers for tænkning, men for handling. Tænkningen eller analysen er overstået og er koaguleret i narra-

tivet om, at engang var USA et fantastisk land, men at nogen har ødelagt det for os – sumpen i Washington, årtiers blødsødenhed og dårligt købmandskab, immigranterne og ikke mindst wokeismen og dens proponenter, inklusive alle LGBT+-personer. Hvis vi skal “Make America Great Again”, må vi rydde op, og vi må konfrontere, at vi i så mange år gradvist er blevet frarøvet vores liv og livsstil gennem bureaukrati og bedrevidenhed. Det er her, det bliver særligt interessant at se på, hvordan handlingsmaksimen bevæger sig hele vejen fra fysisk modstand til en verdensanskuelse. Mens der kan være gode grunde til at stå på sin ret til at kunne ytre sit perspektiv på virkeligheden, er der noget andet på spil i Trumps tale. For Trumps perspektiv er netop ikke ét perspektiv på virkeligheden blandt andre, det er det rigtige perspektiv. Jo mere andre insisterer på, at der kan være flere vinkler på en sag, jo mere insisterer Trump på, at hans (omskiftelige) vinkel er den eneste rigtige. Det betyder, at Trump indtager en form for ren eller rensat udsigelsesposition: Uanset hvad jeg udsiger, er det sandt, fordi det er mig, der udsiger det (i opposition til eliten, wokeisterne osv.).

- ¶18 Mere teknisk formuleret betyder det, at Trumps tale på centrale punkter ikke befinder sig et symbolsk rum, for et symbolsk rum er kendetegnet ved forhandling. Nærmere bestemt en forhandling under hensyntagen til en tredje instans, den store Anden, her ikke i betydningen en færdigbygget magt, men som en dimension, der undslipper alle de konkrete talere i rummet, som en slags samtalens evigt forskudte forudsætning, eller betingelsen for, at det giver mening at (blive ved med at) tale sammen. I et symbolsk rum kan det potentielt processeres, at der kunne være andre måder at udlægge en situation på. Det symbolske rum er også der, hvor tænkning kan finde sted, hvis tænkning er at gå ind i en krise.

- ¶19 Men Trump synes kun delvist at befinde sig i et symbolsk rum. Hvis kriserne tænkes, tænkes de i forlængelse af en regional og protektionistisk logik med Nationen og Lederen som omdrejningspunkt. Dermed bliver forhandling til et mere imaginært end symbolsk spil, hvor det, der truer, bliver til konkrete modstandere i kampopstillinger, og hvor indbyrdes styrkeforhold er altafgørende for, hvilken “deal” man kan komme ud med (med Trump i rollen som den ultimativt stærke og handlekraftige leder). Som Trump blev ved med at sige til Zelenskyj under deres ikoniske skænderi i det ovale værelse: “du har ikke kortene”, “du er ikke i position til”. Det er ikke et argument, at nogen har “retten” på deres side, hvis de ikke har styrken, og især ikke hvis det indebærer en kritik af Trump eller den siddende amerikanske administration.
- ¶20 Hvis Trump opererer i forhold til en tredje instans, er denne instans givet gennem henvisningen til Nationen som en ubrudt og indiskutabel enhed, som må bekæmpe både ydre og indre fjender. Som et *imago* hænger denne Nation over det amerikanske folk som det spejl, de må kunne genkende sig selv i. Et skræmmende eksempel på *imagoets* magt er Trumps udfald mod museer, der viser mindre flatterende dele af den amerikanske historie. Et præsidentielt dekret fra marts i år handler om at “Gendanne Sandhed og Fornuft i Amerikansk Historie”, og i august undersender Det Hvide Hus et brev til en række føderalt finansierede museer, hvor de bedes om at udlevere udstillingsplaner og andet materiale og får 120 dage til at “implementere indholdskorrekktioner, hvor det er nødvendigt, og erstatte splittende eller ideologisk drevet sprog med samlende, historisk nøjagtige og konstruktive beskrivelser”.¹¹ Det brogede arkiv, der med nødvendighed indeholder ubehagelige fortællinger, må kurateres, så det kan fortælle om amerikansk storhed.

¶₂₁ Der er et paradoks ved Trumps fremfærd overfor forskellige institutioner omkring ham, fra medierne til museerne og universiteterne. Mens han selv opfører sig respektløst overfor dem, forventer han til gengæld fuld respekt den anden vej, hvilket forekommer at være en umulig mission.¹² Hvis der findes sådan noget som respekt, fungerer den igen i forhold til en tredje instans, hvor vi gensidigt accepterer grænserne for vores egne kompetencer og beføjelser – respekten for Loven er naturligvis det ultimative eksempel. At Trump ikke oplever den behørigte respekt, fører for ham til den strategi at *sætte sig i respekt*, gennem et utal af obskøne udmeldinger, præsidentielle dekreter og vulgærfreudiansk *show of force*, på en måde netop for at producere *sin egen Lov*. Manglen på “naturlig” respekt kompenseres med et overbud af styrke, hvilket er en ond spiral. Jo mere respektløst Trump opfører sig, jo mindre respekt, og dermed flere præsidentielle dekreter og Nationalgarden på gaderne.

Sandhedens overspænding

¶₂₂ HVIS DER ER ET TEMA, DER I DET SIDSTE TIÅR HAR FYLDT I BÅDE filosofiske diskussioner og debatter i offentligheden, er det, om sandheden står for fald. Ikke blot på grund af det, man nogle gange kalder populisme, som en slags antitese til det fornuftige og videnskabelige, men også på grund af en lang række andre udviklinger, som for eksempel stigende polarisering, opkomsten af lukkede meningsklubber på diverse internetplatforme, samt ikke mindst udbredelsen af kunstig intelligens. “Post-truth” blev i 2019 kåret som årets ord af Oxford Dictionaries.

¶₂₃ Med ovenstående analyse kan diskussionen imidlertid forskydes. Måske er problemet ikke, at vi nu lever i så forvirrende en tid, at ingen kan finde hoved og hale i det hele. Måske er problemet snarere en slags overspænding af sandheden. Denne overspænding af sand-

heden kan se ud på forskellige måder, fra Trumps regime for orden, hierarki og klare køns kategorier til regimet for sproglig orden og leverance i et AI-univers (hvor AI-chatbots forstås som et forsøg på at skabe Sproget, der friktionsfrit kobler alverdens sprog og dokumenter). På den måde kan to ting, som ellers ikke ofte forbindes vises som værende for- og bagsider af hinanden, som på et møbiusbånd: Den politiske overspænding af sandheden kulminerer i en figur som Trump, og den teknologiske i en fantasi om en effektiv og problemfri kommunikation. Selvom tendenserne og bevægelserne ikke er helt entydige, peger de alligevel tilbage på min tese om en afløsning af det ubevidste, eller de kan analyseres i lyset af den.

¶₂₄ Der har de senere år udspillet sig næsten surrealistiske scener omkring Trump, hans tilhængere og forholdet til sandheden. En af de mest exceptionelle, der lagde linjen for mange af dem, som fulgte, var hele balladen omkring Trumps indsættelse i 2017, hvor et skænderi mellem medierne og Trump og hans stab udfoldede sig omkring størrelsen på publikum til indsættelsen. Mens mange medier hævdede, at fremmødet var mindre end ved andre indsættelser, hævdede Trumps stab det modsatte, og det hele kulminerede med den daværende Trump-rådgiver Kellyanne Conways nu berømte begreb om “alternative fakta”.

¶₂₅ Situationen blev ikke mindre absurd af, at der i forbindelse med Trumps første præsidentperiode i semiakademiske og offentlige kredse blev langet voldsomt ud efter det, der blev kaldt “postmodernismen”, som skulle dække over velkendte skurke som Jacques Derrida, Michel Foucault og Judith Butler, fordi de efter sigende har ødelagt vores commonsense forhold til virkeligheden.¹³ Efter dem er for eksempel køn ikke mere et biologisk faktum, men “noget man finder på”, som den helt igennem stråmandsagtige kritik af for eksempel Butler lød. Fra postmodernismen kunne man nu trække

en linje til, at en demagog som Trump kan vinde indpas – for den oplyste, liberale debattør er disse to onder nært koblede; både faren fra “postmodernismen” og fra “alternative fakta” ryster den almindelige konsensus og opbakningen til vores samfundsinstitutioner.

¶26 Men diagnosen af Trump som en rytter af postmodernismen, eller som dens ultimative spiller, er på mange måder ufrugtbar, for det, som er på spil, er på ingen måde en aflysning af sandheden (hvis det altså antages som den angivelige postmodernismes projekt i denne skødesløse idehistorie), snarere en restaurering af den. For bevægelsen omkring Trump gælder det, at der er en sandhed, som man ikke kan forhandle med, fordi den er befæstet helt ned i dybe, biologiske rødder. Denne sandhed er upåvirket af det symbolske, og uanset at der rent faktisk er personer, for hvem deres medfødte køn er et problem, så findes disse personer ifølge denne sandhed ikke. Udsagn som “jeg føler mig ikke som en mand”, eller “jeg ved ikke, hvad det vil sige at være en mand”, hvis man *er* en mand, giver ikke rigtig mening.

¶27 Bevægelsen hos Trump, MAGA-tilhængere og ligesindede er en bevægelse fra identifikation til identitet, og til identitet af den stærke slags, hvor alle identiteter synes givet gennem en på forhånd fastlagt spilleplade. Kønnen er en sandhed, det er Nationen også, og ikke mindst Lederens styrke, og det er ikke sandt, hvis nogen forsøger at skyde en kile mellem folket og lederen, for eksempel ved at sige, at publikum ikke var det største nogensinde ved indsættelsen. Imod alle de falskheder, som de venstreorienterede medier finder på, må man stå fast, og når de har løjet i årevis, er der ingen grund til at tro på dem, når de nu melder om vigende fremmøde (eller tusind andre ting). Sandheden er, at medierne lyver, og denne sandhed tager positivt form som for eksempel påstanden om antallet af mennesker til indsættelsen. Sandheden er, at der findes en indsættelse, som – hvis

ikke den blev forpurret og forstyrret af venstreorienterede bøller og løgnagtige medier – var den største nogensinde.

- ¶28 Vi er vidne til en slags forcering af sandheden. Den kommer i form af en biologisk og nationalistisk mysticisme omkring Kønnen, Nationen og Lederen, som præsenteres i form af transgressioner af de mainstreamløgnagtigheder, som eliten og medierne har fremturet med i årevis. I den gamle og af Slavoj Žižek ofte citerede Groucho Marx-sætning hedder det: “Hvad tror du på, dine øjne eller mine ord”. Her opfordres vi til at stole på det symbolske og ikke vores sølle øjne. Hos Trump bliver det til: “Hvad tror du på, de venstreorienterede mediers ord eller mine øjne” – for Trump så jo, hvor stort publikum var. Stol på lederens tale, hinsides hvad han egentlig siger, og på hans øjne, hinsides hvad alle kan se, for talen og visionen griber ind i en større sandhed.

Kollapset af sandhed og fiktion

- ¶29 TRUMP UDSIGER EN SANDHED, SOM SELVOM DEN ER EN FIKTION, alligevel af Trumps tilhængere antages og fungerer som sandhed. Eller også kunne man sige det på den måde, at Trump står for og er garant for en fiktion, hvor hans tale altid gælder som sandhed: Alt det, som forstyrrer denne fiktion, må sorteres fra som støj og angreb på sandheden (f.eks. netop som i hans eget berygtede tv-program, *The Apprentice*, der var bygget op efter devisen om en frasortering med “You’re fired!” som kulmination – på flere planer er Trump først og fremmest præsident i sin egen patruljerede fiktion). Det er igen konsekvensen af en overstyring af sandheden. Sandhed og fiktion kolliderer og bliver ét og det samme. Kollapset af sandhed og fiktion er paradoksalt nok en måde at håndtere, delvist udnytte, at tilliden til det symbolske er i bund. Hvis tilliden til det symbolske er i bund, på baggrund af både politiske og teknologiske udviklinger,

kan en ny sammenhæng skabes ved en fortælling, der bringes den store Anden til eksistens på et andet og mere imaginært plan.

¶30 Det er også her, vi finder konspirationsteoriens område, eller området for alternative og temmelig vidtrækkende samfunds- og verdensudlægninger, som de dyrkes i forskellige subgrupper og miljøer, ikke mindst rundt om en figur som Trump. Her genopfindes den store Anden, men først og fremmest i form af ideen om, at der er forskellige hemmelige magter, der manipulerer os, gennem alt fra “deep state” til pædofile magtklubber osv. Her bliver den store Anden til den ultimative Bedrager, og idet alt synes at være infiltreret, er der intet af det, som foregår i samfundets medier eller institutioner, man kan stole på mere.¹⁴ End ikke videnskaben kan vi stole på, og vi opfordres til selv at finde ud af, hvordan tingene virkelig hænger sammen – DYOR, “do your own research”, som det hedder. Samlet set kan denne tilstand måske delvist analyseres med termen “social paranoia”, hvilket Alenka Zupančič har leveret et fremragende bud på.¹⁵

¶31 Her er jeg dog interesseret i et andet forhold ved det symbolskes sammenbrud, end den paranoide “løsning”, som i Bedraget finder et slags negativt holdepunkt – nemlig den omtalte forcering af sandheden. Jeg er interesseret i den tilstand, hvor sandhed og fiktion, virkelighed og drøm, begynder at smelte sammen. Der findes en historie om en kinesisk filosof, der en nat drømmer, at han er en sommerfugl. Da han vågner, bliver han i tvivl: Er jeg en filosof, der lige har drømt, jeg er en sommerfugl, eller er jeg en sommerfugl, der nu drømmer, jeg er en filosof? Sammenblandingen af virkelighed og drøm, at grænserne mellem dem forsvinder, er kendetegnende for tilstande, vi kunne betegne med det lidt bedagede udtryk galskab. Men galskab er ikke det, ikke helt at kunne skelne, så man klart og tydeligt kan aftegne, hvor virkeligheden går til og drømmen begyn-

der (denne tilstand af ikke helt at kunne skelne er ganske normal). Galskaben er, *når der ikke er nogen grænse*, når tingene faktisk flyder sammen og virkeligheden bliver en drøm, sandheden bliver en fiktion. Derfor ved vi heller ikke, om vi er gale, eller ej, for når galskaben indtræffer, kan spørgsmålet ikke mere stilles.

¶₃₂ At Trumps sandhed er, at publikum er det største nogensinde, er ikke på betingelse af en lille nagende tvivl (kan det nu passe?), den er snarere betingelsesløs, eller den skaber sine egne betingelser, som en drøm, som en fiktion. På baggrund af, at alt andet er sat i parentes (alt hvad mainstream-medier og pseudovidenskab fortæller os), at alt tvivl er kastet til side, skaber vi adgang til sandheden. Hvor Descartes arbejdede med “tvivlens metode”, og at tvivle på alt, hvad han vidste, arbejder Trump med en tvivl på alt, hvad *de andre* fortæller os og prakker os på, fordi han har sin egen sikkerhedens metode. Sikkerheden for, at Nogen bedrager os, og sikkerheden for, at der kan findes en genfødt Nation, uanset at denne genfødsel hele tiden forskydes, netop fordi de andre spænder ben.

¶₃₃ Når virkeligheden begynder at insistere på sig selv på den måde, som den gør hos Trump, kollapser den med sin egen fantasi om sig selv. Det kan der være noget dybt fascinerende i, for det har en suggestiv og næsten hypnotisk effekt. Hos Master Fenn skal Andreas blandt andet også lære, hvordan “perception is reality”, så han ved at ændre sit mindset potentielt kan gå igennem vægge og bøje skeer, som i sci-fi-filmklassikeren *The Matrix*. Ved at indse, at virkeligheden ikke er der, kan han ændre den. Trump er et ekstra drej på skruen, for her skal man indse, at der er en dybere virkelighed bag alt det, som medierne har stillet op, så hvis vi fjerner “perception”, kommer vi til dette virkelighedens rige, hvor mænd er mænd, Nationen er samlet, og Lederen svinger mellem at være udsat for angreb fra Bedraget og inkarnere den frigjorte tilstand.

¶34 Men det kræver, at man lader sig forføre af den, der kender denne sandhed. Denne forførelse er ikke simpel, og Freud bruger mange sider i “Massepsykologi og jeg-analyse” på at analysere den, men faktisk har den som baggrund også et slags kollaps: Den trækker på en kollektiv længsel efter en autoritet, eller snarere magt, en Fører, der er hinsides det symbolske, hinsides eller mere grundlæggende end Loven.¹⁶ En magt, som Freud tilskriver den fantasmatisk Urfader, der herskede uindskrænket og havde adgang til alle nydelser: “Massens fører er stadigvæk den frygtede urfader”, som han skriver.¹⁷ Når virkeligheden flyder sammen med drømmen her, er det måske netop fordi Urfaderen på mange måder kan føles helt reel, nødvendig, som det eneste, der kan rippe op i den falske virkelighed, som Washington-eliten, wokeisterne, venstrefløjsmedierne osv. har turneret med, samtidig med at denne figur er en umulighed som samfundsideal. Hvis Urfaderen rent faktisk regerede, var der ikke noget samfund, men en horde.

Det ubevidstes etik

¶35 DER GEMMER SIG EN OVERRASKELSE HER, FOR HVOR SKAL VI gøre af det ubevidste i den opstilling? Ville man ikke umiddelbart sige, at det ubevidste skulle skrives på drømmens side, sådan så problemet er, at vi med Trump lever i det ubevidste. At vi netop bevæger os ind i en friktionsløs drømmeverden. Jeg vil her gå en anden vej og hævde, at det ubevidste hverken sidder i virkeligheden eller i drømmen, men i skæringspunktet mellem de to.

¶36 Freuds revolution i forhold til drømmetydning var for det første at tage drømmen alvorligt som et stykke kommunikation. Drømme tilhører ikke en helt anden verden med svævende feer og blå elefanter, eller hvad man nu kunne forestille sig. Det ubevidste er ikke noget helt andet og mere “dybt” end vores hverdagsliv, det er gjort

af samme stof som hverdagens erfaringer og tanker. Af forskellige grunde er drømmen en mere blottet form for tænkning, end det vi præsterer i vores vågne og bevidste timer. Dermed er det også mere end blot almindelig kommunikation. Drømmen består i ønskeopfyldelse, som Freud hævdede det, men drømmen prikker samtidig til, hvad det overhovedet er, vi ønsker (det vil sige til selve problematikken om begæret). Drømme kredser og drejer om dette enigmatiske, at vi åbenbart ikke har styr på vores ønsker og begær.

¶37 Når Freud kan behandle drømmen på denne måde, er det netop fordi han ikke tager drømmen for pålydende, som en slags færdig sandhed om os (du er det, du drømmer), men angriber den i punktet for drømmearbejde. Derfor er det ubevidste ikke en drøm, men det, som drømmen kredser om, arbejder med og giver form til. På den måde er det ubevidste netop et grænsefænomen: Den er “et lille stykke virkelighed”, som Lacan siger det, i betydningen af et uløseligt problem, en knude i begæret, man ikke kan få op. Hvis drømmen kan oversættes til en tanke eller et tema (en sorg, et afhængighedsforhold, ulykkelig kærlighed, en forelskelse, en stor præstation), så er det fordi, det er blevet oversat til noget førbevidst, som nu faktisk er gjort bevidst. Men det ubevidste er stadig den nisse, der gør, at drømmen ikke bliver færdig med temaet eller udtømmer sig i det.

¶38 Det er i den forstand, at det ubevidste synes at mangle hos Trump, eller i MAGA-subjektiviteten, hvilket jeg også beskrev som det, at det er blevet udvendigt. Det ubevidste er ikke en kategori, der giver mening i et univers, hvor virkeligheden er kollapsede med drømmen, for offeret for denne manøvre er det ubevidste i betydningen en form for tænkning, der arbejder i os. Man kunne indvende, at området for konspirationsteorier netop er drømmens område, og at mange af drømmens virkemåder her er i spil, for eksempel de evindelige forskydninger, der følger af gåden om, hvem der egentlig er,

der manipulerer med os: Nye muligheder hober sig ovenpå hinanden gennem bizarre koblinger og spring.¹⁸ Problemet er, at drømmen af konspirationsteoretikeren netop aldrig forstås som resultat af en grundlæggende spærring i selvforståelsen, men omvendt som en adgang, som at se lyset klarere end nogensinde før. At en figur som Trump ikke har et ubevidste, betyder derfor, at han “lever drømmen”, både i dette udtryks populære og bogstavelige betydning. At leve drømmen betyder netop at ofre det ubevidste, for det ubevidste er det i drømmen, der melder sig som en forstyrrelse i dit liv, som du må tænke videre over og arbejde med. Trump lever drømmen, men han lader ikke drømmens tænkning påvirke sig. Når han befinder sig i virkeligheden, befinder han sig i drømmen, og når han befinder sig i drømmen, befinder han sig i virkeligheden. Begge dele er uden mangel.

¶39 At acceptere det ubevidste er at sige, at drømmen kredser om en mangel, lige såvel som virkeligheden gør det. At tale om drømmens mangel, dens ukendte navle, er det, man gør i en psykoanalyse. Og at tale om virkelighedens mangel, er det, man gør i filosofien. Virkelighedens mangel betyder ikke, at virkeligheden er en konstruktion, men at virkeligheden er givet gennem alt det, vi gør, siger, skriver og har for med hinanden, på alle niveauer fra hverdagsliv til videnskab, *uden* en total forståelse af, hvad den er. Paradoksalt nok er det netop det – installeringen af en mangel, en uvished – der giver adgang til en videnskabelig undersøgelse og diskussioner af virkeligheden, samt filosofiske udfordringer af referencerammen (virkeligheds- eller verdensudlægningen som sådan).

¶40 Det er klart, at Master Fenn er en anti-videnskabelig og anti-filosofisk figur. På mange punkter gælder dette også Trump, selvom Trump som person ikke er vigtig her. Det vigtige er den model for subjektivitet, som er på spil. Hvis det ubevidste er aflyst, forsvinder

en væsentlig betingelse for tænkning. I et univers uden det ubevidste hersker nydelsen som argument, hersker den forcerede sandhed. I dette univers kolliderer virkelighed og drøm (til en slags overrealisme), og muligheden for at slippe ud af mareridtet forsvinder. Det ubevidste er den rift, der tillader en genovervejelse af vores sprog, begreber og fortællinger, af vores virkelighed og vores drømme. Men det ubevidste er ikke givet. Det er ikke en ressource, vi nødvendigvis har til rådighed, for som Lacan pointerer: Det ubevidstes status er ikke ontologisk, men etisk.

Noter

1. Namwali Serpell, "The New Literalism Plaguing Today's Biggest Movies", *The New Yorker*, 8. Marts 2025, <https://www.newyorker.com/culture/critics-notebook/the-new-literalism-plaguing-todays-biggest-movies>.
2. Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore* (New York: Norton, 1998), 49, 56. Se også: Center for Vild Analyse, "Nydelsen ved blablabla", Dagbladet Information, 27. november 2010, <https://www.information.dk/moti/2010/11/nydelsen-ved-bla-bla-bla>.
3. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan, Book XI* (London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1977), 207.
4. Se Amy McKeever, "Mount Rushmore's heartbreaking, controversial history", National Geographic, 5. September 2025, <https://www.nationalgeographic.com/history/article/the-strange-and-controversial-history-of-mount-rushmore>.
5. Donald Trump, "Remarks by President Trump at South Dakota's 2020 Mount Rushmore Fireworks Celebration", National Archives, <https://trumpwhitehouse.archives.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-south-dakotas-2020-mount-rushmore-fireworks-celebration-keystone-south-dakota/>.
6. Se for eksempel: Anna Danielsen Gille, "Trump har længe angrebet venstrefløjen for at knægte ytringsfriheden. Nu har MAGA fundet sin egen form for 'cancel culture'", DR, 22. september 2025, <https://www.dr.dk/nyheder/udland/trump-har-laenge-angrebet-venstrefloej-knaegte-ytringsfriheden-nu-har-maga-fundet-sin-egen-form>.

7. Om Trumps pres på mediehusene i sagen om tv-værten Jimmy Kimmel, se Emma Klitnæs & Kirstine Eklund, "Er aflysningen af Jimmy Kimmels show et angreb på ytringsfriheden? Ekspert og korrespondent gør status", DR, 18. september 2025, <https://www.dr.dk/nyheder/udland/er-aflysningen-af-jimmy-kimmels-show-et-angreb-paa-ytringsfriheden-ekspert-og>. Efter lukningen af Jimmy Kimmels show skrev Trump på Truth Social: "Great News for America: The ratings challenged Jimmy Kimmel Show is CANCELLED. Congratulations to ABC for finally having the courage to do what had to be done."
8. Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English* (New York: Norton, 2006), 697.
9. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999), 248.
10. Kirsten Hyldgaard, "The Conformity of Perversion", *The Symptom*, Nr. 5 (2004), <https://www.lacan.com/conformperf.htm>.
11. Se Ruben Juan Roig, "Trump går amerikanske museer i bedene: Skal fejre USA og fjerne 'splittende' fortællinger", DR, 13. august 2025, <https://www.dr.dk/nyheder/udland/trump-gaar-amerikanske-museer-i-bedene-skal-fejre-usa-og-fjerne-splittende>.
12. Selvom vi angriber det fra forskellige vinkler, er jeg her inspireret af Alenka Zupančičs arbejde med det symbolske register i relation til Trumps regime, hvor hun blandt andet også tager fat i Trumps skænderi med Volodymyr Zelenskyj: "Paranoic Power", *e-flux Notes*, 9. juli 2025, <https://www.e-flux.com/notes/6783371/paranoiac-power>.
13. Se Center for Vild Analyse, "At sige det, som det er", *Dagbladet Information*, 25. marts 2017, <https://www.information.dk/moti/2017/03/sige>.
14. Se Alenka Zupančičs analyse af konspirationsteorier i *Fornægtelse* (København: Forlaget Mindspace, 2024), 105–136.
15. Zupančič, "Paranoic Power".
16. Her må Tine Byrckels ikoniske analyse, der forudsagde Trumps valgsejr på baggrund af tesen om længslen efter en Urfader, nævnes: "Trump som Freuds urfar", *Dagbladet Information*, 13. oktober 2016, <https://www.information.dk/udland/2016/10/trump-freuds-urfar>.
17. Sigmund Freud, "Massepsykologi og jeg-analyse", i *Metapsykologi 2*, red. Ole Andkjær Olsen et al. (København: Hans Reitzel, 1983), 132.
18. Se Zupančič, *Fornægtelse*, 112–113.

Den politiske løgns tre epoker

MIKKEL THORUP

28. NOVEMBER 2025

DET ER SVÆRT AT SLIPPE TANKEN, AT DER LYVES MERE i politik i dag end tidligere. I hvert fald virker det ret åbenlyst, at der lyves mere ubekymret, mere åbent og formodentlig mere indøvet end for nogle årtier siden. Samtidig er beskyldningen om at lyve overalt, "løgner" er blevet så almindelig en fornærmelse, at den knap vækker opmærksomhed længere. Samtidig er faktatjekkere på overarbejde – både dem på redaktionerne og dem hjemme i stuerne med internetadgang.

¶2 Helt overordnet kan man vel stille to spørgsmål: Lyves der *mere* i dag end tidligere? Et kvantitativt spørgsmål, der kan suppleres med et kvalitativt: Lyves der *anderledes* nu end før? Jeg har som mange andre en fornemmelse af, at svaret på det første spørgsmål er ja, men jeg har ingen tal til at understøtte fornemmelsen, og det er heller ikke rigtig mit ærinde i dette essay. Det er til gengæld det andet spørgsmål, der jo søger svar på, om løgnens form og kilde, dens effekt og respons, har ændret sig.

¶3 Til at forfølge det spørgsmål starter jeg med at genbesøge to essays af Hannah Arendt, skrevet i en af de tidligere krisetider. Det drejer sig om "Truth and Politics" udgivet i *The New Yorker* i 1967 og genudgivet året efter i antologien *Between Past and Future* samt "Lying in Politics: reflections on the Pentagon Papers", der kom i *New York Review of Books* i 1971 og året efter i endnu en antologi med den sigende titel *Crisis of the Republic*. De er begge blevet udgivet på dansk hos forlaget Klim under titlen *Om sandhed og løgn i politik*, som jeg har skrevet efterskrift til. Jeg vil derfor her ikke være tekstnært analyserende omkring, hvad Arendt mener, løgn er, men derimod parafrasere hendes analyser for at give en historisk gennem-

gang af løgnens tre epoker, hvor jeg i hver epoke dels trækker på Arendt, dels tænker videre i hendes spor.

¶4 I det følgende vil jeg i de to første afsnit læse på tværs af de to tekster og fremdrage den bagvedliggende historie, Arendt skitserer uden at systematisere, om ændringen i den politiske løgn omkring overgangen til det 20. århundrede. Vi skal altså først se, hvordan hun beskriver den politiske løgns funktion i århundrederne op til det 20. århundrede, derefter hvorledes verdenskrige, totalitarisme, nye industrier og nationalstaten ændrer løgnens politiske funktion, for så i det tredje og sidste afsnit at trække historien op til det 21. århundrede, dvs. forsøge at aktualisere Arendt på en nutid, hun i sagens natur ikke kunne forestille sig eller udtale sig om.

¶5 Det er selvsagt alt for skematisk, historiens gang ordner sig ikke pænt og ordentligt i århundreder, men med det forbehold kan man læse det følgende sådan, at løgnens politiske funktion dels ændrer sig over tid, og dels at der mindre er tale om, at den ene løgnens epoke restløst afløser den anden, som at den nye epoke lægger sig oven på den anden. Og dermed er der måske alligevel tale om en kvantitativ forøgelse, i hvert fald er det også en historie om, hvordan løgnens aktører går fra de få til de mange til os alle.

Den diplomatiske løgns epoke

¶6 EN AF LØGNENS FUNKTIONER ER AT SKJULE. DER ER TING, MAN gerne vil benægte, hemmeligheder der skal vogtes, bedrag der skal iscenesættes, så sandheden ikke kommer for en dag. Det var ifølge Arendt den politiske løgns primære formål før det 20. århundrede. Og det var fast arbejde. I helt konkret forstand, for det var, hvad diplomater, generaler og politikere fra ét land udøvede imod deres konfliktpartnere på den anden side af grænsen.

- ¶7 Løgnens politik var en professional affære udført af folk, der køligt forstod det som en accepteret del af spillet. Det var bedrag af andre, der vidste, at de nok blev bedraget. Alle accepterede, at snakken imellem dem var fyldt med løgne. Det var diplomati, krigs- og udenrigspolitik. Løgneren blev altså udtalt i rummet mellem stater, på den internationale arena, stat versus stat, i det der mindst siden Thomas Hobbes *Leviathan* fra 1651 var blevet beskrevet som en naturtilstand mellem stater. Løgnens politiske funktion var at varetage og beskytte statens interesser, en funktion alle inden for spillet vidste og anerkendte involverede svig og bedrag, for slet ikke at snakke om krig og vold.
- ¶8 Men da alle vidste og accepterede, at der blev løjet, så var der på paradoksalt vis en helt grundlæggende accept af skellet mellem sandt og falsk. Man forstod, der var forskel, alle kendte forskellen. Det var bare sådan, at dem, der var i samtale, stod i statens og ikke i sandhedens tjeneste, og derfor var løgneren ét af de instrumenter, de havde til rådighed. Der blev løjet en del, men der var ikke i egentlig forstand nogen løgner.
- ¶9 Denne lidt romantiserede forestilling om det internationale magtspil og den diplomatiske "koncert" de europæiske stater imellem beskriver løgnens rolle som begrænset (i deres forhold til ikke-europæiske stater og magter var spillet og løgneren helt anderledes, men det ignorerer Arendt som regel i en udstrakt eurocentrisme). Løgneren havde få aktører, skolet i den dannede løgn kaldet diplomati. Dens geografi var det abstrakte område kaldet "det internationale" og i mere fysisk forstand kontorer og balsale såvel som de mere nedrige dele af den diplomatiske løgn: postkontorer, hvor breve i hemmelighed blev åbnet. Dens konsekvenser kunne selvsagt være enorme, hvis den startede eller sluttede krige, men deres funktion

var begrænset til staternes interne konkurrence. Løgnen var interstatslig.

Den samfundsmæssige løgns epoke

- ¶¹⁰ STORPOLITIK FORSVINDER SELVSAGT IKKE MED OVERGANGEN til det 20. århundrede. Om noget udvider det interstatslige rum sig og dermed den diplomatiske løgns område. Men ifølge Arendt sker der også en mere kvalitativ forandring i det, vi måske kan kalde for løgnens arkitektur. Og hvor løgne tidligere skulle skjule hemmeligheder, så skal de nu også ødelægge eller benægte offentlige fakta.
- ¶¹¹ Før var løgnen ment som et bedrag af andre – der vidste sig bedraget. Nu handler det om at lyve over for folk, man beder stole på en, som har som erklæret job at sikre og beskytte den, der lyves over for. Det er ikke længere det interstatslige rum, hvor stat lyver over for stat, men det indenrigspolitiske rum, hvor stat – og virksomheder, partier, bevægelser, organisationer etc. – lyver over for borgerne. Det er overgangen fra den diplomatiske løgn til den ideologiske. Og den politiske løgns rum er nu lig det nationale rum. Løgnen foregår ikke mellem stater men i den offentlige sfære, og dens mål er meningsdannelsen.
- ¶¹² Skellet mellem sandt og falsk sløres nu. Dels lyves der stadig direkte – og vi skal huske på, at én af Arendts anstødssten for at skrive om den politiske løgn var, at den amerikanske stat løj om sin udenrigspolitik for sin egen befolkning og for resten af verden, så skellene er ikke så skarpe – men der udvikler sig også nye professioner af løgnagtighed, propaganda, marketing, PR-bureauer, tænketanke, der ikke står bag den store løgn men den mindre, daglige løgnagtighed, hvor det sande og det falske er mere utydelige og svære at skelne fra hinanden. Statslige og kommercielle interesser øger deres “informationsberedskab”.

¶¹³ Da diplomaterne vidste, at de løj over for hinanden, blev ingen af dem virkelig narret. Men her, hvor løgnen antager overtalelsens og ikke mindst forførelsens gevandter, da bliver begge parter nu bedraget af løgnen. Den, der lyves for, tror på løgnen, men den, der lyver, falder også for den og bliver selvbedraget. Løgneren, der her opstår som figur, er overbevisende, fordi han eller hun har overbevist sig selv om sin egen løgn. Den politiske løgn skal nu ikke bare skjule men overbevise og begejstre. Den skal derfor længere ind, psyken, begæret, kroppen er dens målområde, og manipulationen med vores virkelighedsopfattelse er midlet. Politikerer, reklamemanden og konsulenten er denne epokes primære kunstnere ud i løgn.

Den mellemmenneskelige løgns epoke

¶¹⁴ HVOR LØGNENS RETNING I DE TO FØRSTE EPOKER VAR HIERARKISK oppefra-og-ned, da suppleres den i denne epoke med en horisontal akse menneske og menneske imellem.¹ Som med overgangen fra den første til den anden epoke er der mestendels tale om at bygge ovenpå. Krigen mod terror, Irak-krigen, Israels krig mod Gaza er tydelige læreeksempler på den udenrigspolitiske løgns eksistens, og på hvordan den ikke længere skal overbevise andre stater men egne og andres befolkninger.

¶¹⁵ Lige så vigtigt er det, at reklamefolk og konsulenter har erobret og omskabt det politiske, det organisatoriske og det administrative sprog. Hvis man skulle lede efter en kilde til "flydende sandheder", så er det ikke postmodernisme men derimod marketing- og konsulentbranchen, man bør kigge på. Der er reklamer overalt, og deres funktion er ikke oplysning men overtalelse, deres sprog er ikke sandhedens men løgnens.² På samme måde er konsulentbranchen dels et kæmpe bog- og kursusmarked, dels en massiv forretning, der kaldes ind til at "løse" alverdens problemer i organisation efter organisa-

tion. Politiske marketings- og konsulentbureauer føder løgnagtighed direkte ind i den offentlige debat med veltrænede politikere og talsmænd, hvis ærinde, som med salget af klimavenlige grise, ikke er det sandfærdige men det effektive.

¶16 Deres horisontale makkere er selvhjælpsbranchen og influencere, hvis autorisering som “eksperter” ikke kommer fra de traditionelle, vertikale autoriseringskanaler med eksamensbeviser, medlemskab af faglige organisationer, ansættelser i autoriserede vidensinstitutioner m.m., men derimod i oppositionen til disse “såkaldte eksperter” og fra deres personlige historie og erfaringer. Deres evne til at overtale og forføre kommer horisontalt fra, at “jeg er en lige som dig”, om end det selvsagt kun er en imiteret horisontalitet, idet de etablerer sig som eksperter med adgang til noget, du gerne vil have.

¶17 I den første epoke var det stat over for stat, så blev det stat og virksomhed overfor borgere, og i det 21. århundrede er det nye, at de sociale medier giver mulighed for at lyve individ over for individ. Det er i første omgang mere en eksistentiel eller identitær end en politisk løgn, men de ting flyder sammen aktuelt. Vi opfordres til, ikke som borgere, knap som kunder, men som individer til at fremstille særlige brugsvenlige, cirkulationsvenlige, delevenlige udgaver af os selv. Vi ved alle, at man ikke kan stole på de billeder, andre – og vi selv – deler af deres instagram-venlige liv.

¶18 På den måde er vi på paradoksal vis tilbage ved diplomaterne, hvor vi alle nu ved og anerkender, at det meste vi og andre sender ud er løgnagtigt i bedste fald, mens vi håber, at det kun cirkulerer i det der abstrakte rum, der ikke længere er det interstatslige men internettet. Men som diplomaterne igen og igen opdagede, så har løgne, vi ved er løgne, det med at blive til virkeligheder.

Afslutning

- ¶19 MÅSKE DET ER PASSENDE AT SLUTTE AF MED ET ENKELT Arendt-citat, der stammer cirka 20 år før de to artikler, dette essay har bygget på, nemlig fra artiklen “Understanding and politics” fra 1954. Her skriver hun: “Siden begyndelsen af århundredet er væksten i meningsløshed blevet fulgt af tabet af sund fornuft. På mange måder har det ganske enkelt vist sig som voksende dumhed.” Det virker jo meget rammende for vor tid, som skabt til et endnu et meme og endnu et foredrag, men vi kan også bruge det som en lille advarsel om ikke for hastigt at erklære nutiden for dumhedens og løgnens epoke, hvilket er, hvad Arendt-citater i den politiske og journalistiske verden ofte reduceres til.
- ¶20 For det skrev hun i 1954, for 70 år siden, om en udvikling, der var startet 50 år tidligere, altså for omkring 120 år siden. Så enten går den voksende dumhed langsommere, end man skulle tro, eller også er det et vilkår, at hver epoke erklærer sig som den hidtil dumme og mest løgnagtige.

Noter

1. Denne pointe har jeg fra en vaks studerende på Krabbesholm Højskole, hvis navn jeg desværre ikke fik, men hvis kommentar jeg takker for.
2. Se den vigtige bog af Esther M. Kjeldahl & Ariel Storm Lokzinsky, *Reklamemagt. En kritik* (København: Økotopia, 2025).

Remigration og det radikale højre

NILS HOLTUG

10. DECEMBER 2025

DET HAR VAKT OPSIGT, AT MORTEN MESSERSCHMIDT (DF) for nylig har introduceret begrebet *remigration* i den danske flygtninge- og indvandrerdebat og i den forbindelse har lanceret planer om at deportere et meget stort antal udlændinge (eller, I nogle tilfælde, danske statsborgere), som ikke kan overtales til at rejse frivilligt. Samt at han har lanceret planer om, at i den udstrækning de ikke kan deporteres, skal de interneres i lejre, der vel at mærke ikke skal være rene “feriekolonier”, som fx de danske fængsler er.¹ Det drejer sig bl.a. om udlændinge, der er dømt efter straffeloven (inklusive mindre forbrydelser som fx cykeltyveri), der er på offentlig forsørgelse, eller som ikke er “danske i hjertet”, men fx lever “islamisk”.

¶₂ Messerschmidts udmelding vidner om, at Dansk Folkeparti i stigende grad tilpasser sig de strømninger, der for tiden samler større dele af det europæiske radikale højre og det amerikanske *alt-right*-miljø, hvor remigration for alvor er kommet på dagsordenen. Det sker ikke mindst under indflydelse af de identitære dele af det radikale højre, herunder Generation Identitær, som selv er under indflydelse af det franske såkaldte *nye højre* (*Nouvelle Droite*), med tænkere som Alain de Benoist og Guillaume Faye som frontfigurer. Nedenfor diskuterer jeg en række af de *ideer*, der ligger til grund for planerne om remigration på det radikale højre.

Det radikale højre

¶₃ MAN KAN SKELNE MELLEM DET RADIKALE HØJRE, SOM ACCEPTERER demokrati men har et anstrengt forhold til det *liberale demokrati*, og det ekstreme højre, som slet og ret tager afstand fra demokrati.

Det radikale højres succes i nyere tid illustreres fx af, at populistiske autoritære ledere er blevet valgt i en række demokratier, inklusive Donald Trump i USA, Viktor Órban i Ungarn, Recep Tayyip Erdoğan i Tyrkiet, Georgia Meloni i Italien, og (senest) Karol Nawrocki i Polen. På forskellige måder udgør det radikale højre en trussel mod liberaldemokratiske institutioner som fx magtens deling, uafhængige domstole, pressefrihed, fair valg, retssikkerhed, frihed fra vilkårlig arrestation, ytrings- og forsamlingsfrihed, akademisk frihed, og forskellige former for minoritetsbeskyttelse.²

- ¶4 Cas Mudde skelner mellem fire faser i den måde, det yderste højre har udviklet sig på efter anden verdenskrig.³ Første fase, 1945–55, bestod primært af bagudskuende nyfascister, som stadig støttede de gamle dagsordener, men havde svært ved at mobilisere bredt i et fjendtligt politisk klima. I anden fase, 1955–80, opnåede populistiske partier repræsentation i parlamenter, og de var ofte kritiske over for marginalisering af landbefolkninger, velfærdsstaten, og immigration. I tredje fase, 1980–2000, konsoliderede højrepopulistiske, anti-immigrationspartier sig i parlamenter og de øgede gradvis deres vælgertilslutning. I den fjerde fase, 2000 og frem, har det yderste højre høstet betydelig opbakning i kølvandet på terrorangreb som 9/11, flygtningekrisen og recessionen i 2008. Det mest bemærkelsesværdige ved den fjerde fase er imidlertid den måde, hvorpå det radikale højre er blevet *mainstreamet*. Både i form af, at radikale højrepartier indgår i regeringskoalitioner, eller som støttepartier, eller ligefrem selv er i stand til at danne regering, og i form af, at ideer, som oprindeligt er undfanget på det radikale højre, i stigende grad vinder indpas blandt mainstreampartier (hvad enten det fx handler om udtrædelse af internationale konventioner eller indskrænkning af flygtninge- og indvandreres rettigheder).

- ¶5 Støtten til det radikale højre motiveres af faktorer som (1) apokalyptisk tænkning (Vesten er eksistentielt truet af etnisk udskiftning og globalisering),⁴ (2) skepsis over for liberal universalisme og de måder, hvorpå den udfordrer eksisterende hierarkier,⁵ (3) en følelse af at miste orienteringen og sin plads i verden som følge af udbredelsen af liberale værdier (fx homoægteskaber, flydende kønsidentiteter, lighed mellem mænd og kvinder, racelighed),⁶ (4) en oplevelse af at blive udskammet af liberale eliter, som ser ned på og nedprioriterer almindelige mennesker,⁷ og (5) identitære forestillinger om, hvem der egentlig *hører til* i samfundet, baseret på kategorier som race, religion, kultur, og etnicitet.⁸
- ¶6 På store dele af den radikale højrefløj er *hvid nationalisme* den primære ideologi, og endemålet er oprettelsen af en etnostat, hvor medlemskab er baseret på race eller etnicitet.⁹ Muslimer opfattes som den største trussel, sammen med dem, der faciliterer indvandringen, men man finder også mere almen racisme over for sorte og brune mennesker, anti-semitisme, misogyni, og modstand mod LGBTQ+-miljøet. Desuden er det radikale højre præget af euroskepticisme og modstand mod politisk korrekthed og det politiske *establishment*. Langt hen ad vejen er tidligere tiders udtryksformer, illustreret ved skinheads og nynazister med tatoveringer og kampstøvler erstattet af jakkesæt og, helt generelt, mere "respektable" udtryk.
- ¶7 Samtidig er der sket en intellektualisering af det radikale højre, hvor der ideudvikles i tænketanke og organisationer, arrangeres foredragsrækker, etableres internetfora, lægges strategier, osv. Internettet har desuden bidraget til internationaliseringen af det radikale højre, og dele af det radikale højre er i dag primært internetfænomener, herunder dele af det amerikanske *alt-right*. For nogle, især yngre, deltagere er tilstedeværelsen på nettet præget af trolling og

ironisk distance, og der deles “sjove” memes om slaveri og holocaust, med mulighed for altid at komme med undskyldningen, at det jo bare var for sjov.¹⁰ Det amerikanske *alt-right*-miljø gør sig dog generelt umage for at fremstå fornuftigt og respektabelt, selv om man langt hen ad vejen deler målsætningen om en hvid etnostat. Det gælder også Richard Spencer, der oprindeligt fandt på navnet *alt-right* og er en form for uformel leder herfor. Spencer er hvid nationalist og opfordrer til hvid identitetspolitik. Det vakte opsigt, da der dukkede skjulte optagelser op, hvor han i forbindelse med Trumps valgsejr i 2016 opfordrede sine tilhører til at “feste, som var det 1933”.¹¹

Arven fra det nye højre

8 SOM SAGT ER DET IKKE MINDST DE IDENTITÆRE DELE AF DET radikale højre, herunder Generation Identitær, der har bragt begrebet *remigration* på dagsordenen i nyere tid.¹² Hos Generation Identitær refererer *remigration* til et behov for en storstilet tilbagesendelse af etniske minoriteter til deres oprindelseslande ud fra en betragtning om, at de udgør en eksistentiel trussel mod Vesten og på grund af deres kultur simpelthen bare ikke passer ind. I den forbindelse trækker Generation Identitær på ideer fra det nye højre, som udgik fra en gruppe franske tænkere, der organiserede sig i tænketanken GRECE – *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* – tilbage i 1968. I GRECE formulerede de en konservativ og etnonationalistisk politik, der tog afstand fra universalisme, oplysnings- og lighedstænkning, globalisering, og menneskerettigheder. Den amerikanske politolog George Hawley beskriver, at gruppen ville udvikle en politisk forståelse, der bevarede, hvad de anså som det bedste i fascismen, uden at anbefale folkedrab og åbenlys racisme.¹³

¶9 Alain de Benoist fungerede som en slags uformel leder af GRECE, og hans ideer om, at forskellige etniske grupper er kulturelt uforenelige, har været en væsentlig inspirationskilde for Generation Identitær, det amerikanske *alt-right*, og i det hele taget for store dele af det radikale højre. I begyndelsen var Benoist tilhænger af fransk kolonialisme og sydafrikansk apartheid, men med tiden udviklede han en teori, etnopluralisme, ifølge hvilken forskellige kulturer har ret til at udvikle sig organisk og uafhængigt af hinanden. På den baggrund var han skeptisk ikke bare over for immigration, men mere generelt overfor globalisering.¹⁴

¶10 Generation Identitær trækker ligeledes på et andet medlem af GRECE, nemlig Guillaume Faye. I lighed med Benoist var Faye stærkt kritisk over for immigration, men han delte ikke Benoists tanker om kulturers (i princippet) lige ret til at udvikle sig selvstændigt. Derimod tog han eksplicit udgangspunkt i hvide europæeres interesser og kampen for europæisk kultur, som han mente var andre kulturer overlegen, men nu var eksistentielt truet af immigration. De europæiske folk, mente han, var defineret af deres “biokulturelle” identitet. Han så Europa som værende i krig, først og fremmest mod islam men mere generelt mod immigranter fra det globale syd, som havde besat og koloniseret Europa.¹⁵ Til at lede modstandskampen, både mod immigranter og de hjemlige “kollaboratører”, der havde faciliteret deres ankomst, så han et behov for en “født leder”.¹⁶ Faye kaldte modstandskampen for *reconquista*, med reference til kristnes kamp for at fordrive muslimer og jøder og generobre Den Iberiske Halvø, der kulminerede i 1492, og Generation Identitær har senere overtaget dette begreb.¹⁷

¶11 I lighed med Benoist og Faye er Generation Identitær stærkt skeptiske over for universalisme, egalitarisme og oplysningstænkning og ser et behov for at vende tilbage til fællesskabsbaserede værdi-

er med vægt på faste strukturer og hierarkier.¹⁸ Ud over analysen af immigranter som en eksistentiel trussel har Generation Identitær desuden overtaget begrebet *metapolitik* fra det nye højre. Oprindeligt stammer begrebet fra den italienske marxist Antonio Gramsci, men det er altså overtaget af det nye højre, og det indebærer, at varige politiske forandringer forudsætter ideologisk hegemoni, hvor de bærende ideer skal have tid til at indlejre sig i den kollektive bevidsthed i befolkningen, som dermed bliver mere modtagelig for radikale politiske løsninger. Målsætningen er derfor i første omgang at ændre den dominerende kultur, således at der på den baggrund kan iværksættes varige politiske ændringer. Det kræver bl.a., at man skal sætte sig på de institutioner, der er med til at skabe og udbrede kulturen.

¶¹² I lighed med andre dele af det radikale højre gør Generation Identitær en del ud af at fremstå respektable og fornuftige. De benytter sig af en professionel kommunikationsform, ikke mindst på sociale medier, og de har desuden ladet sig inspirere af venstre-fløjsaktivisme og benytter bl.a. mødeafbrydelser, kortvarige besættelser, og *banner-drops*.¹⁹ På grund af deres professionalismisme, kreativitet og evne til at indpakke deres budskaber i respektable gevandter har de desuden fået tilnavnet *hipsterfascister* i dele af pressen. Generation Identitær gør sig dog ikke kun på sociale medier og i "hit and run"-aktivisme. For eksempel brugte de i 2017 crowdfunding til at finansiere et skib, der skulle forhindre NGO'er i at hjælpe flygtninge i Middelhavet – en operation, de kaldte *Defend Europe*. Ironisk nok måtte de dog opgive forehavendet, da de fik motorproblemer og var nødt til at få hjælp fra et af de NGO-skibe, de var der for at obstruere. I 2021 blev Generation Identitær forbudt i Frankrig for at opildne til diskrimination.²⁰

Den store udskiftning

- ¶¹³ HVOR GENERATION IDENTITÆR SER REMIGRATION SOM LØSNINGEN, så er det problem, remigration er løsningen på, den såkaldte *store udskiftning*. Den store udskiftning er en teori på den radikale højrefløj om, at vestlige samfund bliver oversvømmet af ikke-vestlige immigranter, der således erstatter hvide, etniske europæere, som på sigt vil blive en minoritet og miste magt og status. Tanken er dog ikke bare, at ikke-vestlige immigranter kommer til vesten, fordi de flygter fra fattigdom og fordrivelse, men at de hjælpes på vej af venstreorienterede og andre progressive politikere og kræfter, der af en eller anden grund hader deres egen kultur eller bare ønsker at importere nye vælgere, i takt med at tidligere vælgere søger mod immigrationsfjendtlige partier.
- ¶¹⁴ Ofte tildeles jøder en særlig rolle i denne fortælling, som dem der orkestrerer den store udskiftning, herunder ikke mindst George Soros, der bl.a. af Viktor Orbán er blevet udpeget som den helt store synder.²¹ Og ved det store amerikanske *Unite the Right*-møde i Charlottesville i 2017 blev der ikke bare chantet “you will not replace us”, men også “Jews will not replace us”.²² Ligeledes har teorien om den store udskiftning inspireret en række terrorhandlinger begået af *white supremacists*, inklusive angreb ved en synagoge i Pittsburgh (USA), en Walmart i El Paso (USA), og en moske i Christchurch (New Zealand).
- ¶¹⁵ En af de intellektuelle hovedarkitekter bag teorien om den store udskiftning er endnu en fransk tænker, nemlig Renaud Camus. I lighed med Faye (og, mere generelt, store dele af det radikale højre) benytter Camus sig af en alarmistisk, militaristisk retorik, hvor immigration beskrives som en “invasion” og en “migrationssunami”. Samtidig afviser han demografiske fremskrivninger fra samfundsforskere, der modsiger hans narrativ, med en frisk bemærkning

om, at sådanne fremskrivninger er han ligeglad med.²³ Dem, der ifølge Camus er ansvarlige for at tillade migrationen til Frankrig, er regeringen, store politiske partier, dommere, medier, multikulturalister, og akademikere, der benægter at den store udskiftning finder sted. Dem beskriver han som “forrædere”, der dog selv vil blive “spist”, efterhånden som de “erstatte lam med ulve”.²⁴ Immigranter, kaldet “erstatterne”, beskriver han som “aggressive”, “testosteronisk overlegne” (og her spiller han på flere racistiske troper på én gang),²⁵ og som en “ultra-aggressiv spydspids af en besættelseshær”, der venter på at blive mange nok til at gøre Frankrig til deres. Camus sammenligner også invasionen af Frankrig med europæisk kolonialisme, men finder den “afrikanske kolonisering af Europa” *værre* (for hvis den europæiske kolonisering af Afrika var så slem, lyder argumentet, hvorfor skulle afrikanere så nu komme til Europa?).

¶16 Narrativet bag den store udskiftning er således præget af forestillinger om invasion, kolonisering af Europa, besættelse, racekrig, forrædere og kollaboratører. Det militaristiske narrativ går igen hos Generation Identitær. De har udstedt en “krigserklæring”, kalder sig et “kampfællesskab”, en “modstandens spydspids”, som kæmper for den europæiske civilisation.²⁶

Overdrivelse eller metapolitik?

¶17 ALARMISMEN OG DEN MILITARISTISKE RETORIK EFTERLADER imidlertid et centralt spørgsmål, nemlig hvilke midler, der dømmes legitime til at realisere remigrationen? Og her er Camus, Spencer, Generation Identitær og store dele af det radikale højre forbløffende spagfærdige. Spencer taler om “fredelig etnisk udrensning”, men det er mildest talt uklart, hvordan en udrensning i det omfang, der forestilles, skulle kunne være fredelig.²⁷ Generation Identitær foreslår fx deportation af kriminelle og ulovlige udlændinge, immigranter som

ikke kan forsørge sig selv, og flygtninge hvis hjemlande nu er sikre. Ligeledes foreslår de et stop for asyl, familiesammenføring og ikke-vestlig immigration. Endelig så inkluderer strategien for remigration incitamenter, der ikke er baseret på tvang, men består af et stop for udenlandsk finansiering af moskeer, moskeer hvor der bedes på udenlandske sprog, et moratorium for at opføre moskeer, burkaforbud, og tilbageholdelse af sociale ydelser for immigranter. Givet retorikken er det imidlertid overraskende, hvor svage disse forslag er. Dels er en del af dem allerede gennemført i en række liberale demokratier, dels så er fx stop for familiesammenføring og et moratorium på moskeer ikke de tiltag, man ville forvente som modsvar på invasion, kolonisering og racekrig.

¶18 En mulig forklaring kunne være, at den alarmistiske, militaristiske retorik er en kunstigt oppustet, overdreven måde at prøve at søge opbakning til de mere moderate remigrationsforslag på. En anden forklaring kunne dog være, at det militaristiske narrativ snarere er at se som *metapolitik*, der skal bane vejen for mere radikale indsatser. En erkendelse af, at den brede offentlighed ikke er klar til de mere brutale politikker, der for alvor ville sætte gang i deportationerne og indskrænke rettigheder for dem, der ikke tilhører den etniske og kulturelle majoritet. Det militaristiske narrativ kan, for så vidt det internaliseres i den brede befolkning, føre til en accept af metoder og politikker, der før ville være utænkelige. Hvis immigranter er *ffender*, der er ude på at udslette os (den kulturelle majoritet) og vores levevis, og de medlemmer af majoriteten, der har “faciliteret” deres ankomst er forrædere og kollaboratører, så er spillerummet for, hvad der er legitime modforanstaltninger (eller “selvforsvar”) blevet udvidet.

¶19 En del af den metapolitiske strategi synes desuden at være at bruge udtrykket *remigration* snarere end fx tale om deportationer og

interneringslejre, der kan lede tankerne hen på de nazistiske deportationer af jøder og på koncentrationslejre. Re-migration lægger op til en “venden tilbage”, dvs. en invers proces, eller en tilbagevenden til den naturlige tilstand, der herskede, inden migranterne forlod deres hjemlande, med hvad det sidenhen skabte af problemer.

¶₂₀ Tanker om remigration er i dag ikke forbeholdt dystre kroge på internettet eller grupper som Generation Identitær, men bliver omfavnet af store politiske partier og bevægelser.²⁸ Frihedspartiet (FPÖ), det største parti i Østrig ved valget i 2024, har foreslået at EU skal have en remigrationskommissær. *Alternative für Deutschland* fører kampagner med slogans som “Sol, sommer, remigration”. Donald Trump har lovet at gøre en ende på “migrantinvasionen” i USA og kalder specifikt denne proces for remigration. Og Dansk Folkeparti har, som vi har set, lanceret et remigrationsudspil i Danmark.

Opgøret med det liberale demokrati

¶₂₁ DET ER OPLAGT, AT EN LANG RÆKKE AF DE TÆNKERE OG BEVÆGELSER, der er beskrevet ovenfor, ønsker et opgør med det liberale demokrati. Det nye højre tager fx eksplicit afstand fra universalisme, egalitarisme, menneskerettigheder og oplysningstænkning. Selv Benoists etnopluralisme, der i princippet udstrækker retten til kulturel selvbestemmelse til alle kulturer, er uforenelig med det liberale demokrati, da rettigheder inden for det enkelte samfund skal følge etniske skillelinjer, snarere end afspejle et ideal om lige muligheder. Men hvad med de store politiske partier, fx Dansk Folkeparti, der har taget ideerne om remigration til sig, ønsker de også et opgør med det liberale demokrati?

¶₂₂ Messerschmidt lægger i forbindelse med sine overvejelser over remigration op til indskrænkninger af en lang række centrale liberal-

demokratiske principper, herunder ytringsfrihed, religionsfrihed, forsamlingsfrihed, tankefrihed (og fravær af sindelagskontrol), retssikkerhed, anti-diskrimination, mindretalsbeskyttelse, og bevægelsesfrihed. Foreholdt at han ønsker, at alle tildelinger af dansk statsborgerskab inden for de sidste otte år skal tages op til revision med skærpede krav, bl.a. på baggrund af om folk er “danske i hjertet”, og at det vil udgøre en knægtelse af religions- og ytringsfriheden, svarer han, at “ja ja, der er jo masser af ting, du ikke må ytre”.²⁹ Annullering af tildelte statsborgerskaber på baggrund af nye, skærpede krav udgør desuden en indskrænkning af retssikkerheden.

¶²³ Med hensyn til planerne om interneringslejre (på nudansk: “udrejsecentre”), der er designet til at motivere til frivillig hjemrejse, så ville de skulle huse et meget stort antal mennesker, hvoraf mange overholder loven og på forskellige måder har integreret sig, men ikke frivilligt vil remigrere, og dvs. forlade deres hjem, familie og netværk. Ligeledes ville de skulle huse mennesker, der ikke kan deporteres til deres oprindelseslande, fordi disse ikke vil modtage dem. At indespærre mennesker, fordi de lever i overensstemmelse med en anden religion, eller er så uheldige, at de er blevet arbejdsløse, eller på grund af sygdom ikke er i stand til at arbejde, eller at deportere dem af disse grunde, er grundlæggende et opgør med de liberaldemokratiske værdier, vi har bygget vores samfund på.³⁰

Noter

1. Christian Bennike, “Den store udvisning”, *Weekendavisen*, 31. oktober 2025.
2. Steven Levitsky & Daniel Ziblatt, *How Democracies Die. What History Reveals About Our Future* (New York: Penguin Random House, 2018).
3. Cas Mudde, *The Far Right Today* (Cambridge: Polity Press, 2019), kap. 1.
4. Mudde, *Far Right*; George Hawley, *The Alt-Right* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

5. Guillaume Faye, *Why We Fight. Manifesto of the European Resistance* (London: Arktos Media, 2011); Ico Maly, “Guillaume Faye’s Legacy: The Alt-Right and Generation Identity”, *Journal of Political Ideologies* 28, nr. 1 (2022): 1–27; Anita Nissen, “The Trans-European Mobilization of ‘Generation Identity’”, i Ov Cristian Norocel et al (red.), *Nostalgia and Hope: Intersections between Politics of Culture, Welfare and Migration in Europe*, IMISCOE Research Series (2020), 85–100.
6. Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian Populism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Christopher F. Zurn, “Populism, Polarization, and Misrecognition”, i Onni Hirvonen & Heikki J. Hoskinnen (red.), *The Theory and Practice of Recognition* (London: Routledge, 2023).
7. Katherine J. Cramer, *The Politics of Resentment. Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2016); Arlie R. Hochschild, *Stolen Pride. Loss, Shame, and the Rise of the Right* (New York: The New Press, 2024).
8. Mudde, *Far Right*; Hawley, *Alt-Right*; Jean-Yves Camus, “Alain de Benoist and the New Right”, i Mark Sedgwick (red.), *Key Thinkers of the Radical Right. Behind the New Threat to Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 73–90; Nils Holtug, *The Politics of Social Cohesion. Immigration, Community, and Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2021); Nils Holtug & Eric Uslaner, “Introduction: National Identity and Social Cohesion”, i Nils Holtug & Eric Uslaner (red.), *National Identity and Social Cohesion* (Colchester: Rowman and Littlefield, 2021), 1–15.
9. Mudde, *Far Right*, 28; Hawley, *Alt-Right*, 2.
10. Hawley, *Alt-Right*, 110; Angela Nagle, *Kill All Normies. Online Culture Wars from 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right* (Winchester: Zero Books, 2017).
11. Aila Slisco, “White Nationalist Richard Spencer’s Podcast Co-Host Is Secretly a New York City Hypnotherapist and Professor”, *Newsweek*, 8. november 2019.
12. Generation Identitær, “Remigration – hvad betyder det egentlig?”, 16. januar 2018, <https://identitaer.dk/2018/remigration-hvad-betyder-det-egentlig>.
13. Hawley, *Alt-Right*, 73.
14. Camus, “Alain de Benoist”.
15. Faye, *Why We Fight*, 34.
16. Faye, *Why We Fight*, 110.
17. Generation Identity, *We Are Generation Identity* (London: Arktos Media, 2013), 12–13.
18. Nissen, “Trans-European Mobilization”, 89.
19. Nissen, “Trans-European Mobilization”, 88.
20. Daniel Byman, *Spreading Hate. The Global Rise of White Supremacist Terrorism* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 85.
21. Byman, *Spreading Hate*, 154; Mudde, *Far Right*, 32.

22. National Immigration Forum, *The Great Replacement Theory, Explained*, 1. december 2021, 3, <https://forumtogether.org/wp-content/uploads/2021/12/Replacement-Theory-Explainer-1122.pdf>.
23. Renaud Camus, *You Will Not Replace Us!* (Plieux: Chez l'Auteur, 2018), 24.
24. Camus, *Not Replace Us*, 22.
25. Camus, *Not Replace Us*, 22.
26. Generation Identity, *Generation Identity*.
27. Hawley, *Alt-Right*, 8.
28. Ashifa Kassam, "How Remigration Became a Buzzword for Global Far Right", *The Guardian*, 3. oktober 2024, <https://www.theguardian.com/world/2024/oct/03/how-remigration-became-a-buzzword-for-europes-far-right>.
29. Bennike, "Den store udvisning".
30. Dele af artiklen er baseret på Nils Holtug, *Identity Politics – Left and Right* (Oxford: Oxford University Press, 2025).

Skitse af en politisk teori om undtagelsestilstande

MIKKEL FLOHR

12. DECEMBER 2025

VI LEVER I EN PERIODE KARAKTERISERET AF KRISER, opbrud og omvæltninger. Og ekstraordinære omstændigheder fordrer, som bekendt, ekstraordinære tiltag. De sidste tre årtier har således været præget af flere og flere undtagelsestilstande. De er blevet erklæret som reaktion på den tilsyneladende endeløse serie af kriser, vi har oplevet. Serien startede med angrebet på World Trade Center den 11. september 2001 og fortsatte gennem den efterfølgende – tilsyneladende nærmest uendelige – krig mod terror. Sidenhen fulgte finanskrisen i 2008, Covid-19-pandemien og de mange forskellige krige, konflikter og andre kriser, der fulgte i kølvandet på dem, såvel som den konstant accelererende og eskalerende klimakrise og dens mange afledte effekter.¹

¶² Begrebet *undtagelsestilstand* betegner en regerings ret til midlertidigt at ophæve loven, borgerrettigheder og almindelige demokratiske procedurer og tage helt ekstraordinære midler i brug for at tackle en eksistentiel trussel eller krise. Det kan indbefatte alt fra at indføre udgangsforbud, indsætte militæret og regere ved dekret til betydeligt mindre iøjnefaldende tiltag såsom at overføre beslutningskompetencer fra folkevalgte forsamlinger til en krisestab eller embedsværket, fremskynde lovgivningsprocesser eller suspendere almindelige retsgarantier. De fleste stater har nogenlunde enslydende juridiske bestemmelser for undtagelsestilstande eller tilsvarende praksisser, selvom de ofte bruger forskellige betegnelser for dem såsom nødret, krigsretsstilstand, belejringstilstand mv. Der gives sjældent præcise juridiske definitioner, da undtagelsestilstanden – per definition – befinder sig uden for lovens rammer og derfor er svært at forankre

juridisk.² Undtagelsestilstande er som sådan et paradoksalt juridisk fænomen, der befinder sig på kanten af loven. På den ene side er de ofte forankret i loven, på den anden side suspenderer de den og kan som sådan ikke anses for at være et entydigt juridisk fænomen.³

¶₃ Undtagelsestilstande er ikke eksplicit nævnt i dansk lovgivning, men indgår alligevel i den på forskellige vis. Grundloven giver regeringen ret til at udstede midlertidig lovgivning når Folketinget ikke kan samles eller situationen er presserende. Lovgivningen må dog ikke stride mod grundloven og skal godkendes af Folketinget ved førstkommende lejlighed.⁴ Samtidig er de fleste jurister, der har beskæftiget sig med emnet, enige om, at der også eksisterer en implicit konstitutionel nødret hvorved en regering retmæssigt kan tilsidesætte grundloven i en nødsituation.⁵ Derudover eksisterer der også forskellige paragraffer i dansk lovgivning, der tilskriver regeringen særlige beføjelser “under krig eller andre ekstraordinære forhold”, og endelig er Danmark tiltrådt Den Europæiske Menneskerettighedskonvention, som giver de underskrivende lande ret til at afvige fra selvsamme “under krig eller anden offentlige faretilstand, der truer nationens eksistens”.⁶

¶₄ Undtagelsestilstande er voldsomme indgreb, der tilsidesætter og derved potentielt truer både demokratiske procedurer og retsstatsprincipper. Liberale demokratier har derfor traditionelt gjort alt hvad de kunne for at undgå at bruge dem, og de har kun brugt dem i de allerværste nødstilfælde og eksistentielle kriser. Derudover har de hovedsageligt været brugt af autoritære regimer.⁷ Men de konstante og vedvarende kriser over de seneste tre årtier er efterhånden begyndt at normalisere og legitimere brugen af dem i langt større udstrækning end vi har været vant til. Udviklingen kulminerede under Covid-19-pandemien, hvor regeringer jorden rundt erklærede undtagelsestilstande i et omfang, der aldrig tidligere er set i fredstid.⁸

Donald Trump var allerede i starten af sin nuværende præsidentperiode den præsident, der havde erklæret flest undtagelsestilstande i moderne US-Amerikansk historie.⁹ Når undtagelsestilstande begynder at blive normen på den måde, er det nødvendigt at gentænke dem helt grundlæggende, ikke blot på grund af deres stigende juridiske og politiske centralitet, men også fordi undtagelserne potentielt begynder at definere reglerne. Det gør det nødvendigt at formulere et nyt teoretisk apparat til at forstå undtagelsestilstandene, deres forskellige politiske former og dynamikker såvel som deres paradoksale forhold til det juridiske og politiske system.

¶5 I det følgende vil jeg starte med at opridsе samtidige forståelser af undtagelsestilstande med særligt fokus på juristerne Hans Kelsen, Carl Schmitt og Giorgio Agambens indflydelsesrige fortolkninger. Derefter fokuserer jeg på Schmitt og formulerer en immanent kritik af hans (mislykkede) forsøg på at politisere undtagelsestilstanden. Jeg tager hans forudgående historiske arbejde som udgangspunkt for at differentiere tre forskellige typer undtagelsestilstand – den bemyndigede, den suveræne og den konstituerende – og diskuterer deres politiske dynamikker og implikationer. Denne taksonomi udgør en skitse til en ny politisk teori om undtagelsestilstande og deres forskellige politiske former og dynamikker samt konsekvenser for demokrati og retsstat.

¶6 Her er det relevant at bemærke, at jeg benytter begrebet *politisk* til at henvise til konflikter og andre dynamiske interaktioner mellem forskellige aktører og institutioner. Jeg henviser altså ikke til Schmitts senere begrebsliggørelse af det politiske, som udelukkende orienterer sig mod det politiske fællesskabs afgrænsning og potentielle konflikt med andre politiske fællesskaber (der reducerer det politiske til interstatslige forhold). Når jeg insisterer på behovet for en politisk teori om undtagelsestilstande, mener jeg altså en teori, der anerken-

der, kan differentiere og analysere disse forskellige politiske dynamikker såvel som deres konsekvenser og muligheder i stedet for at reducere dem til enten loven eller suverænenes afgørelse.¹⁰

Samtidige forståelser af undtagelsestilstanden

¶7 UNDTAGELSESTILSTANDENS PARADOKSALE FORHOLD TIL loven har medført, at mange jurister har ignoreret dem eller overladt dem til andre fag såsom statskundskab og sociologi.¹¹ Covid-19-pandemien gav anledning til adskillige empiriske undersøgelser af diverse undtagelsestilstande og deres politiske konsekvenser indenfor disse discipliner, men der har alligevel nærmest ikke været nogen nye teoretiske refleksioner.¹² De fleste politologer og sociologer trækker fortsat på teorier og begreber udviklet af juristerne Kelsen, Schmitt og Agamben. Men deres grundlæggende juridiske perspektiver på undtagelsestilstanden har på forskellig vis sløret dens forskellige politiske former, dynamikker og implikationer.

¶8 Den østrigske jurist og retsfilosof Hans Kelsen fortolkede undtagelsestilstanden som en del af det juridiske system og mente derfor også, at den principielt var underlagt loven. Han baserede sin argumentation på det, han kaldte "identitetstesen", som postulerede, at staten og det juridiske system var identiske. Tanken var, at en stat, der ikke handlede i overensstemmelse med loven, ikke fortjente at blive anerkendt som en stat, men rent teoretisk kunne det lige så vel betyde, at det – per definition – var umuligt for stater at handle uden for eller imod loven.¹³ Kelsens totalisering af loven var tænkt som en strategi, der skulle garantere retsstatsprincipper i forhold til undtagelsestilstande. Paradoksalt nok endte den imidlertid med at undergrave deres normative og praktiske relevans, idet enhver stats-

lig handling nødvendigvis måtte forstås som lovlig inden for denne teoretiske ramme.¹⁴

¶9 Den kontroversielle tyske jurist og retsfilosof Carl Schmitt¹⁵ kritiserede Kelsens forsøg på at underordne undtagelsestilstanden loven og identificerede i stedet undtagelsestilstanden som et udtryk for statens suveræne magt, der – ifølge ham – eksisterede og opererede uden for lovens rammer. Schmitt insisterede på, at undtagelsestilstanden ikke kunne kodificeres som lov eller begrænses juridisk. Undtagelsestilstanden var baseret på suverænen (typisk regeringens eller statsoverhovedets) uafhængige og grundlæggende vilkårlige beslutning om, hvornår en situation var kritisk nok til at retfærdiggøre tilsidesættelsen af loven for at tage alle virkemidler i brug for at løse den. Den slags situationer var – i sagens natur – undtagelser og kunne som sådan hverken forudses og kodificeres juridisk. Schmitt udvidede desuden undtagelsestilstanden til også at forklare lovens oprindelse. Han insisterede på, at en suveræn politisk beslutning gik forud for og definerede hele det juridiske system – undtagelsen, der definerede reglerne – og at denne konstituerende magt ikke kunne underlægges loven. Den suveræne magt fortsatte desuden med at eksistere side om side med loven og alle de institutioner, den affødte, som deres ekstra-juridiske garant, og kunne til en hver tid genaktiveres for at beskytte retsordenen, så snart suverænen skønnede, at det var nødvendigt. For Schmitt var undtagelsestilstanden ikke blot uden for loven – den udgjorde også lovens politiske grundlag. Det udgjorde en omvendt totalisering af det politiske i forhold til loven. Men Schmitts forståelse af det ‘politiske’ var imidlertid reduceret til suverænen almagt ift. både samfundet og loven.¹⁶

¶10 Schmitts totalisering af suverænmagten i og udenfor undtagelsestilstanden er siden blevet videreført af den italienske jurist og filosof Agamben, der har identificeret (og kritiseret) undtagelsestilstanden

som de vestlige liberale demokratiers grundlæggende form og logik.¹⁷ Både Schmitt og Agamben overser imidlertid de underliggende og meget forskelligartede politiske dynamikker, der kan udløse og forme ophævelser af retsordenen og demokratiske procedurer. De ender derfor, paradoksalt nok, med at afpolitisere dem ved at reducere dem til suverænsens beslutning. De reducerer derved både loven og politik til et spørgsmål om tilsyneladende absolut autoritet. Resultatet er, at der ikke længere er tale om en egentlig *politisk* teori om undtagelsestilstande, men snarere en spejling af Kelsens rent formelle juridiske forståelse af den – blot vendt på hovedet. Hvor Kelsen reducerede undtagelsestilstanden til loven, reducerer Schmitt (og Agamben) den til suverænsens ret til at bestemme over det politiske og juridiske system.¹⁸ Det udstiller det fortsatte behov for at udvikle en politisk teori om undtagelsestilstanden – altså en teori, som kan inddrage og forstå undtagelsestilstandenes forskellige politiske dynamikker, der former, begrænser og udfordrer både det juridiske system, demokratiet og statens suveræne magt. Det er netop, hvad jeg vil forsøge at skitsere i resten af teksten.

Undtagelsestilstandens historiske oprindelse og udvikling

¶II SELVOM SCHMITTS INDFLYDELSERIGE TOLKNING AF UNDTAGELSESTILSTANDEN først blev formuleret i *Politisk teologi* fra 1922, gennemgår han den historiske baggrund i sin forudgående bog *Diktaturen* fra 1921. Her sporer han undtagelsestilstandens rødder tilbage til Romerrigets *diktatur*, som dengang betegnede en særligt udpeget funktionær med et omfattende, men klart afgrænset mandat til at tackle en krise og genoprette *status quo ante* inden for et bestemt tidsrum (typisk seks måneder), hvorefter vedkommende blev holdt ansvarlig for deres embedsførelse. Begrebet ‘diktator’ refererede altså

ikke, som i dag, til en tyrann med uindskrænket personlig magt, men til en embedsmand med et ekstraordinært, men klart afgrænset mandat til at tackle en nødsituation og genetablere normaltilstanden, der var udpeget og blev holdt ansvarlig af en højere autoritet. Der var imidlertid en potentiel praktisk affinitet mellem diktaturet og tyranniet. Det illustreres af bl.a. Lucius Cornelius Sulla og Gaius Julius Cæsars diktaturer, der underminerede republikanske normer for diktatur for så vidt at de var ubegrænsede og blev brugt til at gennemføre omfattende reformer. Sulla erobrede Rom med militærmagt og fik derefter udnævnt sig selv til diktator uden nogen tidsmæssig begrænsning. Han forfulgte sine fjender og gennemførte et konservativt reformprogram, der begrænsede de lavere klassers indflydelse. Cæsar etablerede ligeledes kontrol med Rom ved hjælp af sine hære og blev derefter udnævnt til permanent diktator i 44 f.Kr. Dette embede blev imidlertid meget kortvarigt, da han blev myrdet senere samme år. Efterfølgende kollapsede republikken i en borgerkrig, der først sluttede, da Cæsars grandnevø og adopterede arving Octavian (senere kendt som Augustus) besejrede sine modstandere og blev Roms første kejser.¹⁹

- ¶¹² Den romerske institution overlevede imidlertid republikken og blev både brugt og videreudviklet efterfølgende. Schmitt beskrev denne institution som et “kommissarisk diktatur”, som han adskilte fra det moderne “suveræne diktatur”. Den kommissariske diktator er en embedsmand, der udpeges af suverænen (dvs. regeringen) til at løse en specifik krise og får en række klart definerede, men ekstraordinære beføjelser til det formål. Det begyndte imidlertid at ændre sig, hvilket bl.a. kom til udtryk omkring Den Franske Revolution, hvor det konstitutionelle monarki efter 1789 indførte militære undtagelsestilstande for at bekæmpe de oprørske masser. Den revolutionære regering, der overtog magten i 1792, videreførte denne logik i

kampen mod både den interne (franske) og eksterne (europæiske) reaktion. De revolutionære dannede en selvudpeget overgangskomiteé, der skulle sikre og gennemføre revolutionen. De besluttede selv, hvilke midler de fandt relevante og hvornår situationen var stabil nok til at genoptage normal regeringsførelse (det skete aldrig). Schmitt beskrev dette som et suverænt diktatur: det var ikke udpeget af en suveræn, der definerede og afgrænsede dets mandat, men var selvudpeget og definerede selv sit mandat – og var dermed i praksis suveræn.

¶₁₃ Derudover insisterede Schmitt på, at selvom det suveræne diktator ofte var defineret og legitimeret i forhold til en stabil samfundsorden med normal regeringsførelse i overensstemmelse med gældende love, så var det ikke bundet til at genetablere den forudgående samfundsorden. Det kunne også sætte sig ud over den og potentielt selv udgøre en ny. Som sådan var det suveræne diktatur også en slags revolutionær eller konstituerende magt, der kunne grundlægge et helt nyt juridisk og politisk system, som det havde været intentionen under Den Franske Revolution.²⁰ Begrebet konstituerende magt blev formuleret af Abbe Emmanuel Sieyès i en lille pamflet fra 1789 med titlen *Hvad er tredjestanden?*²¹ Det betegner den grundlæggende (revolutionære) magt til at konstituere en ny juridisk og politisk orden, som Sieyès tilskrev det almindelige folk – i kontrast til kongen, kirken og adlen, der sad på magten i samfundet. Han mente imidlertid, at denne magt nødvendigvis måtte repræsenteres af en særlig forsamling. Derfor kunne Schmitt senere insistere på, at denne grundlæggende demokratiske magt altid var investeret i en eller anden form for repræsentation – som han identificerede med suverænen – med magt til at grundlægge og bestemme over retssystemet. På den måde fremhævede han lovens politiske grund-

lag i suverænens beslutning om undtagelsestilstanden – forstået enten som grundlæggelsen af retsordenen eller dens ophævelse.²²

Reduktionen af undtagelsestilstanden til suverænens afgørelse

¶14 SCHMITTS MEST KENDTE VÆRK OM UNDTAGELSESTILSTANDEN, *Politisk teologi*, som har haft enormt stor indflydelse på den senere litteratur, opgiver fuldstændig sondringen mellem kommissarisk og suverænt diktatur. Her definerer Schmitt undtagelsestilstanden i forhold til suverænmagten og skriver: “Suveræn er den, der træffer afgørelsen om undtagelsestilstanden”.²³ Det afgørende ved denne definition er, at der er tale om suverænens *politiske* beslutning om, hvornår en situation eller trussel nødvendiggør tilsidesættelsen af loven og demokratiske procedurer, såvel som hvilke kræfter, der skal aktiveres for at overkomme den og hvor længe. Som sådan er undtagelsestilstand udtryk for suverænens absolutte magt i forhold til alle andre institutioner, inklusive loven. Loven kan ikke begrænse suverænmagten, men er underlagt dens vilje og kan til enhver tid tilsidesættes. Schmitt insisterer på, at suverænmagten udgør lovens nødvendige politiske grundlag. Loven grundlægges nemlig gennem en suveræn beslutning, der tages i et juridisk tomrum og som etablerer de mest grundlæggende juridiske og politiske normer (f.eks. grundloven). Og denne magt forsvinder ikke med etableringen af den juridiske og politiske orden, men fortsætter med at understøtte og garantere den.

¶15 Schmitts politisering af loven gennem undtagelsestilstanden hviler på hans ahiistoriske identifikation af konstituerende magt med en regerings beføjelser i undtagelsestilstanden. Den konstituerende magt er her forstået som den grundlæggende magt, der formulerer en grundlov og former og legitimerer hele det juridiske og politiske

system med en regerings (eller dens delegeredes) beføjelser i undtagelsestilstanden. Denne identifikation etablerer indirekte regeringen eller dens delegerede som almægtig i forhold til loven og alle demokratiske institutioner til enhver tid.²⁴

¶16 Den abrupte opløsning af skellet mellem de to typer undtagelsestilstand var motiveret af samtidige politiske hensyn. Den konservative Schmitt ønskede at understøtte og argumentere for rigspræsidentens suveræne ret til at erklære undtagelsestilstand og bruge statens ubegrænsede magt mod de revolutionære kræfter, der havde væltet kejserdømmet og truede den skrøbelige Weimarrepublik, selvom der kun var begrænset hjemmel i Weimarrepublikkens grundlovs paragraf 48. Ved at iscenesætte suverænens (altså præsidentens) egen autoritet som grundlovens nødvendige grundlag og garanti, kunne Schmitt argumentere for, at præsidentens autoritet var hævet over grundloven og havde ret til at bestemme over og tilsidesætte den på et principielt niveau uanset dens ordlyd.²⁵

¶17 Den 28. februar 1933 erklærede præsident Paul von Hindenburgs undtagelsestilstand i kølvandet på Rigsdagsbranden. Kort efter lykkedes det nazisterne at skaffe flertal i Rigsdagen for Bemyndigelsesloven, der gav Adolf Hitler næsten uindskrænket magt. Tilsammen udgjorde Undtagelsestilstandsforordningen og Bemyndigelsesloven det juridiske grundlag for det nationalsocialistiske diktatur, der afløste Weimarrepublikken. Agamben har påpeget, at Weimarrepublikkens forfatning faktisk aldrig blev sat ud af kraft og som sådan kan det såkaldte 'Tredje Rige' forstås som en tolvårig undtagelsestilstand²⁶ – om end Schmitts ophævelse af skellet mellem undtagelsestilstande og konstituerende magt udhuler betydningen af den karakteristik.²⁷

¶18 Schmitts identifikation af de forskellige slags undtagelsestilstande i *Politisk teologi* var ikke bare dybt problematisk *politisk*, men også

teoretisk problematisk. Den er endt med at hjemsøge efterfølgende generationers forståelse af undtagelsestilstande, heriblandt Agambens indflydelsesrige arbejde. Netop den manglende evne til at skelne mellem forskellige typer undtagelsestilstand arvet fra Schmitt betød, at Agamben ikke kunne skelne mellem diverse europæiske regerings proportionelle og klart afgrænsede forsøg på at inddæmme og begrænse Covid-19-pandemien på den ene side og en autoritær og vedvarende magtovertagelse på den anden.²⁸ Det er også Schmitts ophævelse af skellet mellem undtagelsestilstand og konstituerende magt, der har ledt Agamben til at afvise hele den revolutionære tradition og muligheden for at bryde med den eksisterende samfundsorden som værende lige så autoritær og farlig som det, den kæmper mod. Det har malet ham op i et hjørne, han ikke kan undslippe, hvor al effektiv modstand mod undtagelsestilstandens autoritære og voldelige dynamikker potentielt ender med at understøtte, gentage eller forstærke dem.²⁹

Bidrag til en politisk teori om undtagelsestilstande

¶19 MEN DER ER INGEN GRUND TIL AT ACCEPTERE SCHMITTS opportunistiske ophævelse af disse skel. I resten af teksten vil jeg i stedet forsøge at reintroducere og videreudvikle dem. Jeg starter med den *bemyndigede undtagelsestilstand*, som er synonym for Schmitts kommissariske diktatur. Den henviser til et mandat, som er bemyndiget af en anden, højere instans og giver en række ekstraordinære – men klart definerede, proportionelle og tidsbegrænsede – beføjelser til at tackle en nødsituation eller krise og derved genetablere betingelserne for normal regeringsførsel. Dette mandat er formelt set stadig underlagt den oprindelige bemyndigende instans og derved også under indirekte demokratisk kontrol. På den måde er den bemyndi-

gede undtagelsestilstand ikke identisk men alligevel kompatibel med det liberale demokrati og retsstaten, da der er tale om en midlertidig tilsidesættelse af disse institutioner for at bevare og videreføre dem i en situation, der skønnes at true dem eller samfundet i en sådan udstrækning, at de ikke kan beskyttes på anden vis. Undtagelsestilstanden er ekstraordinær og kan ikke nødvendigvis forudsiges eller sættes på juridisk formel, men den er bemyndiget af demokratisk valgte repræsentanter i overensstemmelse med loven og er som sådan – i hvert fald i princippet – stadig underlagt begge og legitimeret af dem. Et oplagt eksempel er de undtagelsestilstande, der blev erklæret i de europæiske lande ifm. den første bølge af Covid-19-pandemien, som generelt var juridiske afgrænsede og underlagt demokratisk kontrol og eksplicit blev erklæret for at sikre samfundet tilbagevenden til normaltilstanden hurtigst muligt med få undtagelser (særligt Ungarn).³⁰

¶20 Det er imidlertid ikke uden risici at suspendere demokrati og retsstat, da det lige præcis er de instanser, der skal fungere som kontrolmekanismer. Situationen kompliceres yderligere når regeringer bemyndiger sig selv og derved kommer til at udøve ekstraordinær magt uden eksternt eller uafhængigt opsyn (medmindre der allerede eksisterer eller er udpeget andre kontrolinstanser). Der er et klart demokratisk og retsstatsmæssigt underskud i den bemyndigede undtagelsestilstand, der potentielt komplicerer kontrollen med den. Hvis undtagelsestilstanden ikke er klart nok afgrænset, og krisen for eksempel ikke synes at være drevet over, risikerer man, at undtagelsestilstanden bliver forlænget og antager en mere permanent og potentielt diktatorisk form – i ordets moderne betydning.

¶21 Den *suveræne undtagelsestilstand* er en selvstændig afart af den bemyndigede undtagelsestilstand, der har løsrevet sig fra sit oprindelige mandat og den autoritet, der bemyndigede det, for i stedet at

blive selvrefererende og permanent. Det helt centrale ved den suveræne undtagelsestilstand er at den er selvrefererende, selvom den ofte fortsætter med at definere og legitimere sig selv med henvisning til normaltilstanden. Derudover definerer den sit eget mandat – dets omfang, beføjelser og formål – og er som sådan i besiddelse af en potentielt fuldkommen ubegrænset suverænmagt. Den suveræne undtagelsestilstand opstår når den bemyndigede autoritet selv vil beslutte, hvornår opgaven er afsluttet eller hvilke midler, der er relevante, og dermed ikke længere anerkender den bemyndigende autoritet og det oprindelige mandats begrænsninger. Den kan også opstå i en mere selvrefererende proces såsom et kup, hvor en gruppe – ofte fra regeringen eller militæret – hævder en eller anden form for nødret på vegne af regeringen eller folket samtidig med, at de tilside-sætter deres autoritet til fordel for en selvrefererende og -fornyende undtagelsestilstand. De vedvarende undtagelsestilstande, der udgjorde den primære regeringsform i Egypten mellem 1967 og den egyptiske revolution i 2011 er oplagte eksempler.³¹

- ¶²² Den suveræne undtagelsestilstand afbryder og opløser demokrati og retsstat og kommer de facto til at udgøre en anden autoritær regeringsform, selvom den ofte refererer tilbage til førnævnte normaltilstand som sin legitimation og sit grundlag. Den udgør typisk både hjemlen og motivationen for undtagelsestilstanden, selv når det i virkeligheden er denne undtagelsestilstand, der underminerer gene-tableringen af normaltilstanden. Den suveræne undtagelsestilstand legitimerer sig med henvisning til en tilbagevenden til normaltilstanden (*Status quo ante*) en dag og er på den måde ‘permanent midlertidig’ om man vil. Det er blandt andet det, der adskiller den fra den revolutionære, konstituerende magt, som markerer et opgør med et eksisterende politisk og juridisk system og etableringen af et helt nyt.

¶23 Her giver det nemlig mening at bevæge os ud over Schmitts historiske arbejde og differentiere de to førstnævnte undtagelsestilstande – altså den bemyndigede og den suveræne – fra en tredje slags: den *revolutionære, konstituerende magt*, selvom de selvfølgelig ofte har været tæt forbundne, for så vidt at de to førstnævnte er blevet mobiliseret både for og mod revolutioner, som eksemplet fra Den Franske Revolution illustrerer. Konstituerende magt betegner magten til at grundlægge eller konstituere en ny juridisk og politisk orden, der i moderne tider typisk tilskrives folket, men historisk også har været investeret i forskellige klasser, kongen eller Gud. I det følgende bruger jeg først og fremmest begrebet konstituerende magt som en strukturel kategori til at betegne den magt, der opløser en eksisterende juridisk og politisk orden og etablerer en ny.

¶24 Den politiske teoretiker Andreas Kalyvas forklarer, at begrebet er afledt af det latinske ord *constituere*, som er en kombination af præfikset *con-*, hvis primære betydninger er “med” og “sammen”, og udsagnsordet *statuere*, som stammer fra *stātūo*, der betyder “at få til at stå”, “at opstille”, “at konstruere”, “at placere”, “at rejse”, “at etablere”, “at skabe”. Konstituerende magt betegner altså den kollektive handling og autoritet, der grundlægger, skaber eller etablerer et fællesskab og dets politiske og juridiske form.³² Det adskiller sig fra den suveræne magt, der animerer de forudgående typer undtagelsestilstand. Suveræniteten betegner den øverste og koncentrerede magt til at befale inden for rammerne af en bestemt juridisk og politisk orden, mens den konstituerende magt betegner den magt, der grundlægger en sådan orden og suverænmagten.³³

¶25 Den konstituerende magt er grundlæggende revolutionær og ofte også proto-demokratisk. Den er revolutionær, fordi den sprænger det forudgående systems rammer og etablerer sig selv uden hensyn til dets politiske konventioner og juridiske normer. Den anerkender

ingen andre autoritet end sin egen, som investeres i etableringen af en ny juridisk og politisk orden (*qua* konstitution). Konstituerende magt er desuden proto-demokratisk i den helt basale forstand, at så store og grundlæggende forandringer i et samfund forudsætter en grad af folkelig accept, hvis ikke decideret støtte og opbakning. Konstituerende magt legitimerer sig da også typisk med henvisning til folket. Derudover antager den i moderne tider oftest den proto-demokratiske form af en valgt konstituerende forsamling, der understøttes af folkeafstemninger, selvom processen lige så vel kan antage autoritære former. Konstituerende magt kan også udøves af en enevældige hersker, en militærjunta, et parti eller en karismatisk leder (der imidlertid ofte vil hævde at handle på vegne af folket eller, som minimum, i dets interesse). Her er det i øvrigt relevant at huske på, at resultaterne af den konstituerende magt, dvs. den nye juridiske og politiske orden, som den grundlægger, er relativt uafhængige af den forudgående proces' form, og som sådan er den konstituerende magts forhold til demokrati grundlæggende ubestemmeligt.

- ¶26 Den konstituerende magt adskiller sig desuden fra de andre typer undtagelsestilstand for så vidt at den kun udgør en undtagelse set udefra og/eller i retrospekt. Selvom konstituerende magt fra et juridisk perspektiv måske kan fremstå som en undtagelse fra loven, fordi det i sig selv forudsætter loven, er det ikke tilfældet her, for den konstituerende magt opløser den foregående politiske og juridiske orden. Den bemyndigede og den suveræne undtagelsestilstand er hver især ophævelser af loven og normaltilstanden (med reference til selvsamme) og kan kun tænkes i forhold til loven. Den konstituerende magt er derimod den selv-legitimerende (revolutionære) politiske konstitution af et nyt juridisk og politisk system. Den konstituerende magt opererer per definition i et juridisk tomrum – uafhængigt af den forudgående orden – og udgør derfor ikke en undtagelse fra det.

¶27 Den suveræne undtagelsestilstand tenderer selvfølgelig også til en grundlæggende ændring af regeringsformen, men den definerer sig fortsat som en undtagelse i forhold til det forudgående samfundssystem og peger ikke ud over sig selv på samme måde som den revolutionære konstituerende magt, der eksplicit orienterer sig mod etableringen af en helt ny samfundsorden. Det er sammenfattet i følgende skema:

TYPE UNDTAGELSESTILSTAND	POLITISK DYNAMIK	FORHOLD TIL DEMOKRATI	FORHOLD TIL RETSSTAT
BEMYNDIGET	Midlertidig, proportionel og klart afgrænset ophævelse af lov og demokratiske procedurer; mandat delegeret fra højere instans med det formål at genetablere normaltilstand.	Delvist kompatibel; ophæver midlertidigt demokratiske procedurer, men er indirekte underlagt demokratisk kontrol via bemyndigende instans, afgrænsning og mål (som er at genetablere normaltilstand).	Midlertidig ophævelse af loven, men med hjemmel i selvsamme og med det erklærede formål at bevare retsstaten.
SUVERÆN	Løsrevet fra det oprindelige mandat; selvdefinerende og potentielt permanent, men legitimerer sig fortsat med henvisning til normaltilstanden selvom den selv afbryder den.	Uforenelig – opløser eller omgår demokratiske institutioner (typisk autoritær), men henviser stadig til dem.	Ophæver <i>de facto</i> retsstaten; regeringsformen bliver undtagelsen selv, men med reference til normaltilstanden.
KONSTITUERENDE	Selvlegitimerende magt til at grundlægge en ny politisk og juridisk orden.	Ubestemmelig, ofte er den konstitutive proces protodemokratisk (ikke nødvendigvis dog), men resultaterne er imidlertid relativt uafhængige og kan ikke forudbestemmes som sådan.	Overskrider og opløser den eksisterende retsorden for at etablere en helt ny.

- ¶28 Skemaet sammenfatter de tre forskellige former for undtagelsestilstand, som jeg har differentieret gennem min immanente kritik af Schmitts politisering af undtagelsestilstanden, og det fremhæver deres distinkte politiske dynamikker samt divergerende relationer til demokrati og retsstat. Den bemyndigede undtagelsestilstand kan i princippet fungere som et ekstraordinært og midlertidigt krisehåndteringsredskab, der skal beskytte demokrati og retsstat; den suveræne udgør en selvrefererende og autoritær magtform, der underminerer dem; mens den konstituerende bryder radikalt med den eksisterende orden og grundlægger en helt ny. Taksonomien understreger, at undtagelsestilstande ikke udgør et samlet fænomen, men må forstås som forskellige politiske former med vidt forskellige logikker og konsekvenser. Det er afgørende at have de teoretiske redskaber til at skelne mellem dem og forstå deres distinkte dynamikker i en tid præget af konstante kriser og tilbagevendende undtagelsestilstande, der i stigende grad definerer normaltilstanden.
- ¶29 Selvom der er afgørende forskelle på de forskellige politiske former for undtagelsestilstand og deres implikationer for demokrati og retsstat, er de også nært forbundne og kan forandre sig fra en form til en anden. Den bemyndigede undtagelsestilstand er defineret som midlertidig og proportionel, men den rummer alligevel en iboende risiko for at udvikle sig i en suveræn retning, hvis krisen trækker ud eller den delegerede myndighed nægter at opgive sine ekstraordinære beføjelser eller udvider dem, kan en ellers afgrænset suspension af loven udvikle sig til et selvrefererende mandat. Det er særligt farligt for så vidt at den bemyndigede undtagelsestilstand suspenderer netop de kontrolmekanismer, der skulle begrænse den. Grænsen mellem en lovlig og demokratisk sanktioneret suspension af demokrati og retsstat og en autoritær normalisering af selvsamme undtagelsestilstand som en permanent regeringsform er med andre ord skrøbe-

lig, som Weimarrepublikkens skæbne illustrerer. Mekanismer, der er skabt for at sikre demokrati og retsstat, kan således også gå hen og være med til at underminere dem.

¶₃₀ Den suveræne undtagelsestilstand kan afsluttes ved at underlægge sig forudgående demokratiske eller forfatningsmæssige autoriteter eller den kan udvikle sig til et konstituerende øjeblik. De fleste suveræne undtagelser legitimerer sig med henvisning til en (ofte rent hypotetisk) tilbagevenden til normaltilstanden, men nogle kan finde på at bevæge sig endegyldigt ud over den. De gør normaltilstandens (påståede) strukturelle begrænsninger og modsætninger ansvarlige for dens ustabilitet, og dermed legitimerer de en grundlæggende revision af den eller en helt ny grundlov. I så fald bliver den suveræne undtagelsestilstand i stedet konstitutiv. Alternativt kan en suveræn undtagelsestilstand risikere at fremprovokere en folkelig modreaktion, der ender med at styrte diktaturet og enten vender tilbage til normaltilstanden eller leder til en konstituerende undtagelsestilstand.

¶₃₁ Selv en demokratisk, revolutionær og konstituerende magt kan ende med at erklære en delegeret undtagelsestilstand for at forsvare sig mod en intern eller ekstern reaktion, men den er ekstra sårbar ift. suveræne udviklinger for så vidt at den konstitutionelle orden, den skal forsvare, ikke er veletableret. Derudover kan revolutioner potentielt kaptres af en fraktion, et parti eller en karismatisk leder, der alene hævder at repræsentere folkets vilje. Sådanne transformationer af konstituerende bevægelser til autoritære regimer understreger, hvor porøse og ustabile undtagelsestilstande er: I det øjeblik, man suspenderer normale demokratiske procedurer og retsstatsprincipper, kan tingene hurtigt ændre sig og undtagelsestilstande kan glide over i hinanden. Hver undtagelsestilstand kan forandre sig til de andre – såvel som til mere “normale” regeringsformer – og udfaldet

afhænger af de konkrete politiske dynamikker og styrkeforhold i den konkrete situation. Det er netop derfor, der er behov for en politisk teori om undtagelsestilstande, som kan skelne mellem deres forskellige politiske former og analysere deres specifikke dynamikker og konsekvenser i stedet for – som hidtidige teorier – at reducere dem til ét og samme fænomen. At kunne skelne mellem de forskellige politiske former for undtagelsestilstand, deres dynamikker og implikationer for demokrati og retsstat, er afgørende i en tid præget af stadig flere kriser og undtagelsestilstande, der i stigende grad er med til at definere normaltilstanden.

Noter

1. Om krisebegrebet, se bl.a. Mikkel Flohr, "The Politics of 'Crisis' in Historical Perspective", *Age of Revolutions*, 9. juni 2025, <https://ageofrevolutions.com/2025/06/09/the-politics-of-crisis-in-historical-perspective/>; Reinhart Koselleck, "Crisis", *Journal of the History of Ideas* 67, nr. 2 (2006): 357–400; Ville Lähde, "The Polycrisis", *Aeon*, 17. august 2023, <https://aeon.co/essays/the-case-for-polycrisis-as-a-keyword-of-our-interconnected-times>.
2. En nyere undersøgelse viser, at over 90% af gældende forfatninger indeholder bestemmelser om undtagelsestilstande. The Constitute Project giver et godt overblik over deres indhold. Se Tom Ginsburg & Mila Versteeg, "The Bound Executive: Emergency Powers During the Pandemic", *Virginia Public Law and Legal Theory Research Paper* 747 (2020), 14; "Emergency Measures Currently in Effect", *The Constitute Project*, https://constituteproject.org/constitutions?lang=en&key=em&status=in_force.
3. Andrej Zwitter, "The Rule of Law in Times of Crisis: A Legal Theory on the State of Emergency in the Liberal Democracy", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 98, nr. 1 (2012): 96–98; Bryan Rooney, "Emergency Powers in Democratic States: Introducing the Democracy Emergency Powers Dataset", *Research and Politics* 6, nr. 4 (2019): 1–7; Oren Gross & Fionnuala Aoláin, *Law in Times of Crisis: Emergency Powers in Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 5–6; Giorgio Agamben, *Homo sacer. Den suveræne magt og det nøgne liv* (Aarhus: Klim, 2016), 29–80. Se desuden også Mikkel Flohr, "Securitization (Copenhagen School)", *Critical Legal Thinking*, 31. marts 2025, <https://criticallegalthinking.com/2025/03/31/key-concept-securitization-copenhagen-school/>.

4. "Danmarks Riges Grundlov af 5. Juni 1953" i Danske Forfatningslove 1665–1953, red. Jens Himmelstrup and Jens Møller (Schultz Forlag, 1958), 181 (§ 23). At der ikke er eksplicit hjemmel i Grundloven til at ophæve dens bestemmelser er ikke det samme som et forbud, som Rasmus Grønved Nielsen har vist med reference til diskussioner på Den Grundlovgivende Forsamling, såvel som senere juridiske fortolkninger. Se Rasmus Grønved Nielsen, " 'Staten er det blivende': Troels G. Jørgensen og konstitutionel nødret", *Tidskrift for Rettsvitenskap* 136, nr. 2–3 (2023): 265–272.
5. Nielsen, " 'Staten er det blivende,' " 267–272; se desuden Jens Peter Christensen, Jørgen Albæk Jensen & Michael Hansen Jensen, *Danske Statsret* (3. udg.) (København: DJØF, 2020), 34ff.
6. "Lov om forsvarrets formål, opgaver og organisation m.v.", *Retsinformation*, 27 februar 2001, § 17 stk. 1, <https://www.retsinformation.dk/eli/lta/2001/122>; "Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (ETS No. 005)", *Council of Europe* 1. august 2021, 5 (artikel 15), <https://rm.coe.int/1680a2353d> (egen oversættelse).
7. Bemærk imidlertid, at mange liberale demokratier konsekvent benyttede undtagelsestilstande som en almindelig del af deres koloniale administration. Se bl.a. John Reynolds, *Empire, Emergency and International Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003); Achille Mbembe, *Necropolitics* (Durham: Duke University Press, 2019); Noura Erakat, *Justice for Some: Law and the Question of Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2019).
8. Sheila Jasanoff & Stephen Hilgartner, "A Stress Test for Politics: Insights from the Comparative Covid Response Project (CompCoRe) 2020", *Verfassungsblog*, 2020, <https://verfassungsblog.de/a-stress-test-for-politics-insights-from-the-comparative-covid-response-project-compcore-2020/>; Jose Antonio Cheibub, Ji Yeon Hong & Adam Przeworski, "Rights and Deaths: Government Reactions to the Pandemic" (working paper), SSRN, 2020; se også Matthias Lemke, "Demokratie im Ausnahmezustand. Wie Regierungen ihre Macht ausweiten" (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2017).
9. Zachary Basu, "Trump's United States of Emergency", *Axios*, 18. april, 2025, <https://www.axios.com/2025/04/18/trump-national-emergency-declarations>.
10. Carl Schmitt, *Det politiskes begreb* (København: Hans Reitzel, 2002)/Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1979).
11. Se Giorgio Agamben, *Undtagelsestilstand* (Aarhus: Philosophia, 2009), 25.

12. Se f.eks. Jose Antonio Cheibub, Ji Yeon Hong & Adam Przeworski, "Rights and Deaths: Government Reactions to the Pandemic", working paper, SSRN, 2020, <http://ssrn.com/abstract=3645410>; Thomas Hale, Jessica Anania, Noam Angrist, Thomas Boby, Emily Cameron-Blake, Martina Di Folco, Lucy Ellen, Rafael Goldszmidt, Laura Hallas, Beatriz Kira, Maria Luciano, Saptarshi Majumdar, Radhika Nagesh, Anna Petherick, Toby Phillips, Helen Tatlow, Samuel Webster, Andrew Wood & Yuxi Zhang, "Variation in Government Responses to COVID-19 (Version 12.0)", *Blavatnik School of Government Working Paper*, 2021, <http://www.bsg.ox.ac.uk/covidtracker>; Sheila Jasanoff, Stephen Hilgartner, Wilmot James & Lyal White, *Learning from Covid-19: A 23-Nation Comparative Study of COVID-19 Response, with Lessons for the Future of Public Health* (Cambridge, Mass.: John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2021); Amanda Edgell, Jean Lachapelle, Anna Lührmann & Seraphine Maerz, "Pandemic Backsliding: Violations of Democratic Standards during Covid-19", *Social Science & Medicine* 285 (2021): 1–10.
13. Hans Kelsen, "God and the State", i *Essays in Legal and Moral Philosophy*, red. Ota Weinberger (Boston: Reidel, 1973), 70–81; Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (Berkeley: University of California Press, 2005), 279–319, 348–56; Andrej Zwitter, "The Rule of Law in Times of Crisis: A Legal Theory on the State of Emergency in the Liberal Democracy", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 98, nr. 1 (2012): 95–111.
14. F.eks. Kelsen, *Pure Theory of Law*, 302–5.
15. Schmitt anses for at være kontroversiel, fordi han meldte sig ind i det Nationalsocialistiske Arbejderparti i april 1933 og hurtigt steg i graderne og blev "det Tredje Riges kronjuriist" (om end hans personlige indflydelse faldt efter 1936 på grund af interne magtkampe). I efterkrigstiden nægtede han at tage afstand fra det nationalsocialistiske diktatur og hans rolle i det. Se blandt andet Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: A Biography* (Cambridge: Polity Press, 2014); Gopal Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London: Verso, 2000).
16. Carl Schmitt, *Politiisk teologi: Fire kapitler om suverænitetslæren*, i *Politiisk teologi og Romersk katolicisme og politisk form* (København: Informations Forlag, 2009), 25–52/Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 1993), 11–40; Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humblot, 2010); Schmitt, *Det politiske begreb*/Schmitt, *Begriff des Politischen*; se også Mikkel Flohr, "Political Theology: Origins, Concepts, and Contradictions", *Theory, Culture & Society* 42, nr. 4 (2025): 49–50.

17. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Den suveræne magt og det nøgne liv* (Aarhus: Klim, 2016), 29–80; Giorgio Agamben, *Undtagelsestilstand* (Aarhus: Philosophia, 2009); Giorgio Agamben, *Brugen af kroppene* (København: THP, 2019), 386–410. Agamben accepterer Schmitts fortolkning af undtagelsestilstanden som en korrekt udlægning af det dominerende samtidige regeringsparadigme, men forholder sig betydeligt mere kritisk overfor det. Derudover supplerer han Schmitts analyse med en insisteren på, at undtagelsestilstanden opererer gennem suverænmagtens konstante produktion af “nøgent liv”, hvilket er hans betegnelse for mennesker, der udelukkes fra lovens beskyttelse gennem loven og derved står ubeskyttede over for suveræns vold. Sidstnævnte er imidlertid ikke relevante ift. mit overordnede argument i denne artikel og vil derfor blive tilsidesat i det følgende.
18. Benno Teschke, “Fatal Attraction: A Critique of Carl Schmitt’s International Political and Legal Theory”, *International Theory* 3, nr. 2 (2011), 213; Mikkel Flohr, “Stasis: Civil War, Revolution and Destitution in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*-series”, *Parrhesia* 37 (2023): 177–81; Flohr, “Political Theology”, 49–50; se også Flohr, “Securitization”.
19. Carl Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Berlin: Duncker & Humblot, 2023), 1–41; se også Claude Nicolet, “Dictatorship in Rome”, i *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, red. Peter Baehr & Melvin Richter (Cambridge: Cambridge University Press, 2004): 263–78; Wilfried Nippel, “Emergency Powers in the Roman Republic”, i *La théorie politico-constitutionnelle du gouvernement d’exception*, red. Pasquale Pasquino & Bernard Manin (Paris: Les Cahiers du CREA, 2000): 5–23; Ernst Nolte, “Diktatur”, i *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1: A–D*, red. Reinhart Koselleck & Christian Meier (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972): 900–24; Melvin Richter, “A Family of Political Concepts: Tyranny, Despotism, Bonapartism, Caesarism, Dictatorship, 1750–1917”, *European Journal of Political Theory* 4, nr. 3 (2005): 221–248; Andrew Arato, “Conceptual History of Dictatorship (and Its Rivals)”, i *Critical Theory and Democracy: Civil Society, Dictatorship, and Constitutionalism in Andrew Arato’s Democratic Theory*, red. Enrique Peruzzotti & Martín Plot (Abingdon: Routledge, 2013), 208–280; Andreas Kalyvas, “The Tyranny of Dictatorship: When the Greek Tyrant Met the Roman Dictator”, *Political Theory* 35, nr. 4 (2007): 412–442.
20. Schmitt, *Die Diktatur*, 119, 127–67.
21. Se bl.a. Abbé Emmanuel Sieyès, “Hvad er tredjestanden?”, i *Den Franske Revolution*, red. Mikkel Thorup, Bertel Nygaard, Jonas Ross Kjærgaard, Nicolai von Eggers & Mathias Hein Jessen (Aarhus: Slagmark, 2015), 65–69; Nicolai von Eggers, “Towards a Materialist Conception of Constituent Power: Reinterpreting the Constitutional Theory of Sieyès”, *History of Political Thought* 39, nr. 2 (2018): 325–56; Lucia Rubinelli, *Constituent Power: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

22. Schmitt, *Die Diktatur*, 137–49; Schmitt, *Verfassungslehre*, 75–87.
23. Schmitt, *Politišk teologi*, 25/Schmitt, *Politische Theologie*, 13.
24. Schmitt, *Politišk teologi*/Schmitt, *Politische Theologie*; Schmitt, *Verfassungslehre*, 75–87; se også Lucia Rubinelli, *Constituent Power: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 103–40; Richard Wolin, “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, *Theory and Society* 19 (1990), 397, 400; Mark Neocleous, “Carl Schmitt and the State of Emergency”, *Cardozo Law Review* 21 (1996); Hermann Heller, *Sovereignty: A Contribution to the Theory of Public and International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 101–3.
25. Schmitt forsøgte imidlertid også at argumentere for præsidentens ret til at erklære undtagelsestilstand efter forgodtbefindende ifølge grundlovens paragraf 48. Carl Schmitt, “Anhang: Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung”, i *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Berlin: Duncker & Humblot, 2023): 217–261.
26. Agamben, *Undtagelsestilstand*, 26; se også Peter Caldwell, “National Socialism and Constitutional Law: Carl Schmitt, Otto Koellreutter and the Debate over the Nature of the Nazi State, 1933–1937”, *Cardozo Law Review* 16 (1994), 399, 407. Bemærk at flere forudgående regeringer også forsøgte at styre Weimarrepublikken gennem undtagelsestilstande og nødforordninger. Agamben, *Undtagelsestilstand*, 42–43.
27. Schmitt insisterede paradoksalt nok selv på, at der var tale om en helt ny konstitutionel orden senere på året. Se Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigleiderung der politischen Einheit*, i *Gesammelte Schriften 1933–1936 mit ergänzenden Beiträgen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs* (Berlin: Duncker & Humblot, 2021), 76–115.
28. Se Giorgio Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica* (Macerata: Quodlibet, 2020); Mikkel Flohr, “Sovereignty, State of Exception, and the Politics of the Pandemic: Where is Agamben Now?”, *Thesis Eleven* 190, nr. 1 (2025): 106–117.
29. Se bl.a. Flohr, “Stasis”, 173–206; Mikkel Flohr, “Borgerkrig fra Athen til Auschwitz: Et essay om de politiske (u-)muligheder i Agambens tænkning”, *Slagmark – Tidskrift for idéhistorie* 72 (2015): 41–43.
30. Se Maria Diaz Crego & Silvia Kotanidis, *States of Emergency in Response to the Coronavirus Crisis: Normative Response and Parliamentary Oversight in EU Member States During the First Wave of the Pandemic* (Bruxelles: European Parliamentary Research Service, 2020).

31. Se Lucia Ardovini, "Institutionalizing Authoritarianism: Egypt, Al Sisi, and the State of Exception", i *States of Exception or Exceptional States: Law, Politics and Giorgio Agamben in the Middle East*, red. Sanaa Al Sarghali, Adel Ruished & Simon Mabon, 75–94 (I.B. Tauris, 2022); Sadiq Reza, "Endless Emergency: The Case of Egypt", *New Criminal Law Review* 10, nr. 4 (2007): 532–553. Præsident Abdel Fattah al-Sisi erklærede endnu en gang undtagelsestilstand i 2017, som blev forlænget løbende frem til oktober 2021, mens mange af de nødretslige beføjelser blev overført til almindelig lovgivning. Se Ardovini, "Institutionalizing Authoritarianism"; Human Rights Watch, "Egypt: Ending State of Emergency a Start but Insufficient", 26. oktober 2021, <https://www.hrw.org/news/2021/10/26/egypt-ending-state-emergency-start-insufficient>.
32. Andreas Kalyvas, "Democracy, Popular Sovereignty and the Constituent Power", *Constellations* 12, nr. 2 (2005), 235; Andreas Kalyvas, "Constituent Power", i *Political Concepts: A Critical Lexicon*, red. J. M. Bernstein (New York: Fordham University Press, 2018), 90–91.
33. Kalyvas, "Democracy", 226–29; Kalyvas, "Constituent Power", 88–90.

Kong Gulerod

TROELS THORBORG

ANDERSEN

18. FEBRUAR 2026

I EN KRISESTUND SAGDE EN AF MINE KLOGE VENNER engang til mig: Det bedste, du kan gøre, er at læse. Dengang syntes jeg, at hans forslag var idiotisk. I dag har jeg forstået, at han havde så evigt ret. Derfor vil jeg give dette bud videre til alle jer, der begræder breakuppet mellem Europa og USA. Hvis I synes, verden er af lave, fordi den liberale verdensorden er gået under, så læg jer til rette på sofaen og læs på livet løs!

¶₂ I det følgende vil jeg kontemplere lidt over min egen internetudgravning af Kong Gulerods historiske aflejringer. Det viser sig nemlig, at der her findes nogle interessante perspektiver, der måske kan sætte nutidens ideologiske omvæltninger en smule i relief – måske endda bidrage til den åndelige oprustning!?

¶₃ Det hele starter i 1819 med E. T. A. Hoffmanns eventyr *Klein Zacher genannt Zinnober* (Lille Zacher kaldet Zinnober). Vi befinder os i et lille idyllisk fyrstedømme, hvor feer bor side om side med mennesker. Da Fyrst Demetrius overlader tronen til sin søn Paphnutius beslutter denne sig imidlertid for per dekret at indføre Oplysningen (med stort O) i det lille land. Feer og andet tryllefolk skal bortvises, sådan at fornuften endelig kan råde. Under denne udrensning når feen Rosabelverde dog at redde sig i skjul ved at skifte navn til Fräulein von Rosenschön.

¶₄ En dag kommer von Rosenschön forbi en ludfattig kvinde, der er dejset om af træthed i grøftekanten. Med sig har kvinden sit tre-årige drengebarn, der er så grim, at han ligner en ræddike. Rosenschön får medlidenhed med kvinden, men hun når til den konklusion, at det ikke giver mening at give hende penge. Ifølge den oplyste fe har fattige folk det jo med at ødsle penge bort. Til gengæld vælger feen at fortrylle det stygge drengebarn. Fra nu af vil han blive i stand til at

tage æren for alle de gode kvaliteter, som folk omkring ham kan stille op med. Han kan med andre ord blive benådet for sin grimhed, ved at smykke sig med andres meritter.

¶5 Mange år senere rejser det nu voksne barn under navnet Zinnober til universitetsbyen Kerepes for at studere jura. I byen hersker Oplysningen. Under et teselskab hos Professor Mosch Terpin vil den stolte student Balthasar, i håb om at imponere både professoren og dennes datter Candida, fremføre sit seneste digt. Men Zinnober er også til stede denne aften, og just som fortryllelsen har spået, får Zinnober æren for det smukke digt, hvilket bringer Balthasar helt ud af fatning. Det viser sig kort efter, at Zinnober allerede har fået æren for mangt og meget blandt byens intellektuelle elite: På andres bekostning har han fået et godt ry for sine eminente musikalske evner, sin strålende sangkraft og desuden har han bestået sin juridiske statseksamen med bravour. Ene problem: Det hele bygger på en forbandet – eller fortryllet, alt efter øjnene der ser – løgn.

¶6 Som man kan tænke sig til, så opnår Zinnober takket være sin fortryllelse både en ærværdig stilling i fyrstens udenrigsministerium samt – det måtte jo ske! – Candidas hånd. Nu er det bare sådan, at Balthasar i mellemtiden er stødt ind i Doktor Prosper Alpanus, der red forbi ham i sin åbne kare ude i skoven. Vognen fortjener en førstehåndsbeskrivelse:

¶7 Hør engang! – Hans kabriolet har form som en forsølvet musling, mellem hjulene er der anbragt en lirekasse, som spiller af sig selv, når vognen kører. Det, der ved første øjekast ligner en sølvfasan, er i virkeligheden en lille hvidklædt jockey, og det, man tror er en gylden skarnbasses vinger, er i virkeligheden blade, der er spændt ud som solskærm. Vognens to hvide heste har fået skruet horn i panden, sådan at de kan se rigtigt fabelagtige ud. Desuden er det sandt, at Doktor Alpanus bærer et smukt spanskrør med en herligt funkende krystal i knoppen, der har givet

anledning til mange fabuleringer og endnu flere løgne. Det siges, at intet øje kan tåle krystallens lysskær. Men hvis doktoren dækker den over med et tyndt slør og man derefter retter et fast blik på krystallen, så siges det, at en spejling af den person, man har i sine inderste tanker, vil vise sig i krystallen.¹

- ¶8 Der er med andre ord fantasifulde ugler i mosen i det ellers oplyste fyrstedømme, og den knægtede student Balthasar søger hjælp hos Doktor Prosper Alpanus for at få hævn over Zinnober.
- ¶9 For at gøre en lang historie kort, så lykkes det til sidst Balthasar med doktorens hjælp at få afsløret Zinnobers scam. Balthasar får Candida og, for at det ikke skal være løgn, så ender historien også nogenlunde godt for Zinnober og hans fattige mor. Selvom Zinnober i kampens hede dør, så sørger feen Rosabelverde a.k.a. Fräulein von Rosenschön for, at han får en statsbegravelse og således sit gode ry velbevaret. Hans mor bliver kongelig hofleverandør af løg, og hun kan på den måde som en ægte oplyst erhvervskvinde arbejde sig vej ud af fattigdommen.
- ¶10 Tilbage i virkeligheden lod komponisten Jacques Offenbach sig inspirere af E. T. A. Hoffmanns eventyr og satte i 1872 operaen *Le roi Carotte* (Kong Gulerod) op i Paris.
- ¶11 Vi befinder os nu i den fiktive Kong Fridolin den 14.'s rige. På sin vis ånder alt fred og ro. Kongeriget er godt nok gået bankerot på grund af Fridolins eskapader som ung prins, men han har en plan til at opnå genoprejsning: Han vil kurtisere prinsessen i naboriget, der siges at være ved muffen. Planen ser ud til at lykkes, lige indtil den aften, hvor der er fest på hoffet og en vis Kong Gulerod kommer anstigende med sin skare af dansende grøntsager. Kong Gulerod præsenterer sig selv som konge af et underjordisk rige. Ved hjælp af nogle tryllekunster formår Kong Gulerod at vende folkestemningen

mod Kong Fridolin, og Kong Gulerod overtager nu såvel trone som prinsesse.

¶₁₂ Fridolin og hans fire tiloversblivende trofaste følgesvende må nu kæmpe for at komme af med Kong Gulerod igen. Deres vej går over det antikke Pompeii, hvor de lige netop når at få fat en magisk ring, de skal bruge til foretagendet, før de på afstand ser Vesuv gå i udbrud og civilisationen gå under. Derudover må de en tur ned i insektriget, et smut til aberiget og igennem en ørken, før de til sidst kan vende tilbage til kongepaladset. Her har Kong Gulerod i mellemtiden mistet befolkningens tillid, opstand er på vej, og det lykkes slutteligt for Fridolin at tilbagevinde sin trone.

¶₁₃ Hvad har disse fantasifulde historier at gøre med nutidens politiske omvæltninger? Nogen vil mene, at virkelighen næsten formår at overgå fiktionen. Den 20. januar 2025 blev Donald J. Trump igen taget i ed som præsident, og hvad der siden er sket, er næsten lige så vanvittigt som handlingerne i ovenstående eventyr. Bemærkelsesværdigt er det først og fremmest, hvor meget had Trump tilsyneladende har til EU og den europæiske frihandels- og fredsideologi. Men i kølvandet på den betragtning – som jo bliver fremført og diskuteret på daglig basis – gemmer sig måske en anden, slet skjult hemmelighed, der på forunderlig vis danner en rød tråd fra Zinnober over Kong Gulerod til Trump: Den gældende orden i et samfund er i høj grad styret af, hvem der narer hvem. Og vel at mærke er det sådan, at alle kneb gælder i denne kamp om magten. Trump siger godt nok, at han hader EU, men han elsker tilsyneladende de (for en stor del hedengangne) europæiske monarkier, eller i hvert fald den statsform, de repræsenterede.

¶₁₄ Det blev senest understreget ved Trumps rundrejse i Asien. I Sydkorea modtog han en replika af en antik kongekrone. Som værterne i DR's podcast *Stjerner og Striber* kunne analysere sig frem til,

så må man jo gå ud fra, at de sydkoreanske værter har fulgt nøje med i, hvad der kunne gøre deres hoser grønne hos den amerikanske præsident, og det, koreanerne nåede frem til, var altså en kongekrone.² Tilbage i september 2025 inviterede Storbritannien da også Trump på statsbesøg i selveste Windsor Castle. Og endnu et eksempel på Trumps forkærlighed for det monarkiske er hans planlagte ombygning af østfløjen i Det Hvide Hus. At dømme efter de billeder, der viser, hvordan balsalen skal se ud efter ombygningen, så står det klart, at det er europæiske, royale bygninger, der danner forbillede. Også Trumps påhit om at annektere Grønland demonstrerer hans ærefrygt overfor monarkiet: Mette Frederiksen er “nasty”, men når det danske kongehus viser flag på Grønland, bliver der underligt stille fra Trump-lejren. Og sidst men ikke mindst gik modstandere af Trump på gaden d. 18. oktober 2025 til såkaldte “No Kings”-protester, hvortil Det Hvide Hus’ modsvar var en AI-genereret video af Trump med kongekrone på, der flyver rundt i jetjager og bomber demonstranterne med lort.³

¶15 Trump sagde det selv i sin indtrædelsestale: “I was saved by God to make America great again.” Det må siges at være et valgsprog, der ligger bedre i munden og er en konge mere værdigt end danske Kong Frederik 10.’s, “Forbundne, forpligtet, for Kongeriget Danmark”. Trumps valgsprog minder mere om Kong Frederik 3.’s, “Dominus providebit” – “Herren vil råde”, og han var som bekendt Danmarks første enevældige konge. Forskellen ligger i, at Trump på samme måde som Frederik 3. placerer sig selv på et en helt særlig position lige mellem Gud og staten. Trumps ambition er ikke at tjene og forene noget folk, men derimod at lade glansen fra sin egen person beskinne det land, han regerer (no pun intended). Trump forstår i bogstavelig forstand sig selv som særligt udvalgt af Gud, og derfor irriterer det ham så grænseløst, når liberale institutioner så

som EU, Harvard og Nobelkomitéen ikke anerkender ham denne særstatus. Til gengæld finder han en fin forståelse med ligesindede, absolutistisk tænkende statsledere som Putin, Kim Jong Un og Saudi Arabiens Kong Salman. Som leder af Jordens (endnu) eneste supermagt vil Trump nemlig ikke dømmes af andre end Gud.

¶16 Denne iagttagelse rejser spørgsmålet om, hvordan de europæiske lande som individuelle, politiske subjekter og EU som kollektivt, politisk subjekt kan bruge deres historiske og ideologiske arv i det igangværende realpolitiske spil om den globale magtbalance. Er det nok at invitere “daddy” på kaffe i de royale palæer rundt omkring på kontinentet, eller kunne der findes andre muligheder for at bringe erfaringerne med absolutistisk monarkisme i spil for at ophæve den trumpske fortryllelse?

¶17 Der findes næppe nogen bedre politisk tænker at gå til end den græsk-fødte, men tysk-skrivende filosof Panajotis Kondylis (1943–1998), hvis man vil forsøge at forstå, hvordan politisk magt udfolder sig som en kamp mellem antitetiske positioner. Kondylis arbejdede ud fra et metodisk begreb, han kaldte “deskriptiv decisionisme”, der i følge ham selv endelig ikke må forveksles med Carl Schmitts “militante decisionisme”.⁴ Forskellen på de to begreber ligger i, at Kondylis’ decisionisme i modsætning til Schmitts ikke er normativ, dvs. den “deskriptive decisionisme” vil udelukkende beskrive, hvordan politik fungerer. Schmitt peger på, at beslutningsmagt (heraf termen “decisionisme” – magten til at tage en beslutning) kræver en person, der tager magten i egen hånd og afgør kampen i et politisk stridsmål. Modsat forholder Kondylis sig udelukkende til det faktum, at politisk-historisk udvikling er båret frem af konkrete politiske afgørelser, der kun kan træffes gennem magtanvendelser. Hvor Schmitt ser magtanvendelse som en etisk handling, der betragter Kondylis magtanvendelse som uomgængelig del af den historiske,

politiske og sociale logik. Kondylis tillader sig derfor også at forblive svar skyldig, hvis han spørges ind til, hvad der er rigtigt og forkert, godt eller dårligt. Med Kondylis har vi altså først og fremmest at gøre med en ideologikritiker.

¶18 Kondylis' "deskriptive decisionisme" er desuden teoretisk funderet i dialektikken, hvilket betyder, at Kondylis forstår historiens udvikling som et resultat af modstridende positioners magtkamp. Dette kunne foranledige én til at tro, at Kondylis dermed også ser kampen afsluttet, idet den ene part vinder over den anden. Men her giver Kondylis en (måske) overraskende anderledes udlægning: "Det er til enhver tid sådan, at sejrherrens ideologi giver den besejrede en fortolkningsramme til at forstå virkeligheden ud fra, nederlaget bliver på sin vis beseglet ved at de besejrede overtager sejrherrens standpunkt."⁵

¶19 Det betyder altså, at nederlaget i virkeligheden består i de besejredes internalisering af den ideologi, de for lidt siden kæmpede imod. Et skrækeksempel på denne logik kunne være Sovjetunionens fald, der skete som en konsekvens af den gradvise liberalisering af samfundet under Mikhail Gorbatsjov, men som allerede under Boris Jelzin udviklede sig til en hyperkorrupt russisk stat, hvor "vinderne" på det nye frie marked, nemlig oligarkerne, de facto satte sig på magten (for siden at blive udmanøvreret af Putin). Et andet eksempel på internaliseringen af sejrherrens standpunkt kunne være Kinas inkorporering af liberale økonomiske principper i det kommunistiske system og dermed etableringen af en ideologisk statskapitalisme, hvilket i dag må siges at være en succeshistorie i økonomisk og verdensmagtsstrategisk henseende.

¶20 Med henblik på den nye magtbalance efter at den ideologiske kamp er udkæmpet, skriver Kondylis: "Hvis man ikke vil være tale-

rør for magten, så må man heller ikke overtage det billede af magten, som magthaveren fremstiller og påtvinger andre.”⁶

¶²¹ Her ville spørgsmålet om, i hvor høj grad Rusland og Kina i starten af 1990’erne overtog det liberale vestens billede af magten, være en længere overvejelse værd. Desværre nåede Kondylis ikke selv at gå i dybden med det spørgsmål før hans alt for tidlige død i 1998. Om den konkrete historisk-politiske situation i kølvandet på Den Kolde Krig, skriver han derfor primært i et småprofetisk tonefald: “Hvis det 20. århundrede rev tæppet væk under den kommunistiske utopi, så vil det 21. århundrede betyde liberalismens afskaffelse.”⁷

¶²² Og her er vi så tilbage ved tekstens begyndelse. Liberalismens globale hegemoni, der ellers blev fejret som “historiens afslutning”, er gået i opløsning.⁸ Skal vi tro Kondylis, er det en helt naturlig konsekvens af den evigt igangværende kamp mellem ideologiske antiteser. Efter kommunismens nederlag til liberalismen måtte den liberalistiske ideologis fald følge, fordi der ifølge den dialektiske logik altid vil opstå en ny ideologisk og politisk antitese til den gældende magt. De besejredes internalisering af sejrherrens ideologi vil altid skabe et grundlag for nye ideologiske formationer. Vi har set det i Rusland, og vi har set det i Kina. Kondylis blev ikke uden grund kaldt “Anti-Fukuyama”, for ideen om “historiens afslutning” strider mod selve logikken i hans “deskriptive decisionisme”.⁹

¶²³ Nødvendigheden af liberalismens afskaffelse, som Kondylis forudså, kan i dag analyseres retrospektivt. Her i *Tidskriftet Paradoxs* har Alberte Bové Rud eksempelvis peget på, at det særlige ved “den liberale orden” er, at den tilskynder en “regelbaseret struktur, der med juridisk kølighed kan skelne ret fra vrang og tilstræber universalisme.”¹⁰ Hvis vi med Kondylis’ metodiske “deskriptive decisionisme” prøver at forestille os en antitetisk modsætning til en sådan position, så rammer Trumps absolutisme (for slet ikke at tale

om Putin) på mange måder plet. Trumps orden er jo netop alt det modsatte af “regelbaseret struktur”, “jurdisk kølighed” og “universalisme”. Der kan ikke indgås kompromisser med Trump på disse punkter, men hvis vi skal følge Kondylis’ logik, så vil der på et tidspunkt opstå en syntese ud af den dialektiske modsætning mellem EU-liberalismen og Trump-absolutismen. Spørgsmålet er bare, hvordan denne syntese kommer til at se ud. Svaret kræver en grundig selvansagelse af, hvad det er for et billede af magten som vi europæiske, liberale tabere i det globale magtspil gør os.

- ¶24 Hvis vi dykker lidt dybere ned i analysen af den nuværende politiske “uorden” (selvom det jo kun er en “uorden” set med EU-liberalistiske briller), så må vi erkende, at EU og det liberale USA blev taget på sengen af de politiske udviklinger i år 2025, fordi liberalismen aldrig rigtig har villet forstå sig selv som en ideologi. Bové Rud har fuldstændig ret, når hun skriver, at Ursula von der Leyens advarsler om, at en fremtidig verdensorden vil blive defineret af magt, runger hult, fordi “enhver verdensorden til hver en tid altid er rammesat af magthavere.”¹¹ Også Kondylis ser et problem i, at liberalismen har nægtet at stå ved sin egen ideologisk motiverede magt-anvendelse. Han peger fx ofte på normative værdier såsom menneskerettighederne, der er blevet fremført som en universel etik, der gælder for alle mennesker i hele verden. Problemet er bare, mener Kondylis, at det de facto ikke er sandt. Rettigheder kan kun håndhæves som borgerrettigheder, der er sikret af en stat. Da der ikke er nogen verdensstat, som alle verdens mennesker er borgere i, så er det et (selv)bedrag at tro, at menneskerettighederne er universelle.¹² Ifølge Kondylis er universelle etiske principper således blevet brugt som et magtinstrument, fordi de har kunnet tilsløre faktiske politiske konflikter, fx konflikter mellem det globale nord og det globale syd, der først udsprang af kolonitiden og nu ser ud til at intensiveres

på grund af klimaforandringernes negative indvirkning på levevilkårene rundt omkring på kloden.

- ¶25 Liberale politikere i EU og USA kan selvfølgelig “forsøge at holde liberale principper højt” (fx “regelbaseret struktur”, “jurdisk kølighed” og “universalisme”), som Bové Rud skriver, men Trump-absolutismen har tvunget dem til at erkende, at omsætningen af disse principper kun kan ske gennem magtanvendelse. Ingen er hellig, men nogen mener, de er udvalgt af Gud.
- ¶26 Spørgsmålet er derfor, hvad der nu vil ske, i en tid, hvor selv liberale, europæiske politikere, der tror – eller troede – på idealerne demokrati, frihed og menneskerettigheder er begyndt at anerkende, at den liberale verdensorden er gået under. Spørgsmålet trænger sig endnu mere på, når vi på daglig basis kan høre, læse og se Trump udskamme EU samtidig med, at han ikke bare hylder absolutistiske værdier, men ligefrem gennemtrumfer absolutistisk politik, hvis fortilfælde bedst findes i Europa på enevældens tid.
- ¶27 Hvis Kondylis har ret i, at nederlaget består i de besejredes internalisering sejrherrens ideologi, så kan man frygte lidt for, hvilke politiske modsvar EU kunne finde på at diske op med. Der er såmænd allerede klare tegn på, at internaliseringen er gået igang. Bare tag som eksempel, at den højreorienterede og ofte Trump-støttende EPP-gruppe for nyligt fik flertal i Det Europæiske Parlament for første gang nogensinde.¹³
- ¶28 Det er umuligt at spå om fremtiden, men i litteraturens og eventyrernes verden kan det nogle gange lade sig gøre at finde perspektiver, der åbner for nye fortolkninger. Som en anden Kong Gulerod synes Trump at være kommet anstigende i det gode selskab og have stjålet tronen, og som en anden Zinnober er han flintrende ligeglad med, om de meritter, han forsøger at få tilskrevet sig, er velfortjente eller ej. Tricket er nu, at vi ikke må lade os forblænde af hans narre-

streger, men derimod køligt analysere den magtdynamik, der udspiller sig i det antitetiske forhold mellem liberalismen og absolutismen, eller mere præcist: mellem, på den ene side, “regelbaseret struktur”, “juridisk kølighed” og “universalisme”, og, på den anden side, magtfuldkommenhed, idiosynkrasi og egomani.

- ¶29 Det er ingen let opgave, men første skridt til at løse den, er at finde det rigtige sted at kigge hen. Måske er det ikke så meget Den Kolde Krigs bipolære verdensorden, der spøger, måske er det fra et europæisk perspektiv snarere det 17. århundredes absolutismes fremkomst og undergang, vi bliver nødt til at studere igen – vel at mærke ikke for at genrejse de europæiske monarkier, men for at forstå, hvad der kommer til at ske efter Trump.

Noter

1. E. T. A. Hoffmann, *Klein Zaches genannt Zinnober* (Berlin: Holzinger, 2013 [1819]), 40 (egen oversættelse).
2. Stjerner og striber, “Trump 2028?”, *DR*, 31. oktober 2025, <https://www.dr.dk/lyd/p1/stjerner-og-striber/stjerner-og-striber-2025/trump-2028-11802533043>.
3. The Independent, “Trump mocks ‘No Kings’ protests with shocking AI videos”, *YouTube*, 19. oktober 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=nWHDKDwnJZs>.
4. Panajotis Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 22.
5. Panajotis Kondylis, *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung* (Heidelberg: Manutius Verlag, 2001), 7–8 (egen oversættelse).
6. Kondylis, *Das Politische im 20. Jahrhundert*, 11.
7. Kondylis, *Das Politische im 20. Jahrhundert*, 12 (Kondylis skrev dette i 1998).
8. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).
9. Falk Horst, *Panajotis Kondylis und die Metamorphosen der Gesellschaft. Ohne Macht lässt sich nichts machen* (Berlin: Dunker & Humblot, 2019), 44.
10. Alberte Bové Rud, “Et værre roderi: Hvordan struktureres verden efter den liberale ordens fald?”, *Tidskriftet Paradoks*, 9. oktober 2025.
11. Bové Rud, “Et værre roderi”.
12. Se fx bogen *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg* (Berlin: Akademie Verlag 1992).

13. Max Grier, Jordyn Dahl, Ellen O'Regan & Bartosz Brzeziński, "The EU's far right has tasted power. Now it wants action on migrants, cars and red tape", *Politico*, 20. november 2025, <https://www.politico.eu/article/eu-far-right-tasted-power-now-action-migrants-car-red-tape-epp-patriots-parliament/>.

At tænke det politiskes grænse: En marxistisk analyse af kapitalens strukturelle magt

MARTIN KARLSSON

PEDERSEN

6. MARTS 2026

HVORDAN SKAL VI TÆNKE GRÆNSERNE FOR POLITISK handling og magt? Denne artikel er et forsøg på politisk grænsetænkning under den kapitalistiske klassestruktur. Kapitalens strukturelle magt sætter grænser for det politiskes magt og staten som “instrument” for radikal transformation af samfundet ved at presse den politiske og bureaukratiske elite til med god grund at fravælge antikapitalistiske politikker og tilvælge prokapitalistiske.¹ En regering, som derfor kommer til magten med et radikalt reformprogram og en postkapitalistisk vision for en social og økologisk transformation af samfundet, vil møde kapitalens disciplinerende effekter i form af kapitalflugt og kapitalstrejke. Det betyder dog ikke, at der ikke består et politisk valg, men det kræver politisk forberedelse, massemobilisering og organisering. En pointe, som jeg vender tilbage til i artiklens afslutning.

2 Omend strukturel magtanalyse har fået en fornyet interesse siden finanskrisen i 2007/8, er der i den variant, som jeg vil fremhæve i artiklen, noget godt gammeldags over den.² Det kan derfor måske virke utidssvarende, for eksempel hvis man spørger Lars Tønder. Han er i bogen *Om magt i den antropocæne tidsalder* fortaler for en nymaterialistisk magtteori. Han påpeger, at alle hidtidige magtteorier er mangelfulde, da “den måde, som samfundsvidenskaberne normalt har grebet magtanalysen an på, ikke længere passer på den virkelighed, som udøvelsen af magt i dag opererer inden for”.³ Denne virkelighed er den antropocæne tidsalder, hvor menneske og natur

er blevet så sammenviklet, at vi ikke længere analytisk kun kan tilgode menneskelig magt.

¶3 Tønders teori er eksplicit et opgør med den “sociocentriske bias” i samfundsvidenskabernes magtforståelse og ikke mindst det økonomiskes forrang: “I stedet for at antage, at økonomiske interesser altid er de vigtigste, må vi først undersøge, hvilke ‘sammenfiltringer’ af menneskeligt og ikke-menneskeligt liv disse interesser er udtryk for”.⁴ Han kritiserer (øko-)marxismen for sin økonomiske reduktionisme, hvor den giver ensidig forrang til økonomiske forhold: “En sådan rangordning [det økonomiskes forrang] er ikke bare analytisk reduktionistisk, men virker også selvmodsigende, især fordi økonomiske forhold ikke er den eneste kraft, der er på spil, når vi skal forstå og modvirke konsekvenserne af klimakrisen og andre vigtige samfundsudfordringer”.⁵ Marxister reducerer altså, ifølge Tønder, “den materielle virkelighed til økonomiske forhold.”⁶

¶4 Men behøver det, at marxismen med Ralph Milibands ord ser “‘den økonomiske base’ som et *udgangspunkt*, som noget der kommer i første instans”, at være ensbetydende med en analytisk reduktionisme? Ideen om forrang, for at forblive hos Miliband, “konstituerer en vigtig og oplysende rettesnor; ikke en analytisk spændetrøje”.⁷ Men hvordan og hvor denne forrang determinerer og betinger det politiske og hvor den ikke gør, er det, som vi må undersøge. Herved siges netop ikke, at økonomiske forhold er den eneste kraft på spil – det politiske kan og yder naturligvis også sin indflydelse på det økonomiske – men kun, at det er en central faktor i at forstå politik. Alt dette kan lyde rimelig lige til og selvfølgelig, men det er nødvendigt at fremhæve, fordi én konsekvens af Tønders kritik er, at han lidt for nemt abstraherer fra den faktiske kapitalistiske produktionsmåde, når han taler om magt. Jeg vil derfor vove den påstand, at der er noget paradoksalt over Tønders magtteori: I det

punkt, hvor den vil overskride den “sociocentriske bias”, tenderer den mod at blive “social vægtløs”.⁸

¶5 En nymaterialistisk teori som Tønders går for langt i sin udgrænsning af det økonomiske, og dermed klasseforhold, og mister en alt for central del af vores virkelighed af syne: den måde, som store multinationale selskaber og finansielle aktører hver dag indirekte udøver deres magt over regerings- og statspolitik, og derved sikrer de sociale betingelser for deres egen fortsatte reproduktion og ekspansion – på bekostning af mennesker, natur og klima. Eller sagt på en anden måde: Hvis en magtteori ikke også kan forklare, hvordan økonomiske aktører udøver magt i samfundet, hvor stor en forklaringskraft har den så? Jeg vil i resten af teksten modsat Tønder ikke “gå et skridt eller to videre” i magtanalysen, som han ynder at sige, for at inddrage det ikke-menneskelige, men derimod træde et kun alt for menneskeligt skridt tilbage og fastholde, at fordi vi stadig lever under en kapitalistisk klassestruktur, må vi aldrig tage blikket fra kapitalens strukturelle magt og den måde, som den udøver en grænsebestemmende funktion i forhold til politisk og statslig handling.

Strukturel magt og kapitalstrejke

¶6 STRUKTUREL MAGT BETEGNER IFØLGE KALAITZAKE “ERHVERVSLIVETS kapacitet til at udøve indirekte indflydelse over offentlig politik i kraft af, at investeringsbeslutninger overvejende træffes af private kapitalejere inden for et kapitalistisk system”.⁹ Fordi private virksomheder har monopol over investeringer i en kapitalistisk økonomi, må regeringspolitikere og embedsmænd hele tiden forhandle tilstrømningen af privat kapital i økonomien. Denne form for betingelse og begrænsning “gælder for alle politikere – uanset hvem deres vælger er, hvor de får deres kampagnefinansiering fra, eller hvad deres politiske filosofi er”.¹⁰

- ¶7 Den mest basale form for udøvelse af strukturel magt er “kapitalflugt” eller afinvestering, hvor store multinationale selskaber kan vælge at flytte produktive investeringer til andre lande. Dette kan ske helt automatisk, hvis markedsvurderingen fra virksomheder eller finansielle aktører er sådan, at de ikke længere ser en stor nok fortjeneste (profit) ved at producere eller investere i et givent markedsområde, som når efterspørgslen efter et produkt falder.¹¹ Afinvestering baserer sig her på markedsbetingelser.¹²
- ¶8 Kapitalflugt kan dog også tage andre former, såsom en mindre efterspørgsel efter statsobligationer, dvs. hvor investorer er mindre villige til at låne til det pågældende land og renterne på statslån stiger. Eller finansielle institutioner som banker kan gøre det sværere at optage lån eller helt undlade at låne til virksomheder og forbrugere i det pågældende land eller flytte aktiver til andre lande.¹³ Alt sammen har det betydning for et lands økonomiske aktivitet og beskæftigelsestal og dermed sociale (u)orden. Man kan derfor sige, at den politiske opmærksomhed overfor afinvestering er blevet “quasi-institutionaliseret” i form af en vedvarende forpligtelse til at sikre “erhvervstillid” eller et gunstigt investeringsklima. Det relaterer sig ikke bare til virksomheders forventninger om fremtidig profit igennem et givent marked, men dækker også mere bredt over “virksomheders forventninger til regeringers fremtidige handlinger på tværs af mange forskellige politikområder”.¹⁴
- ¶9 Som indikeret i Kalaitzakes definition, virker denne magt og sikringen af erhvervstillid primært indirekte ved at udelukke visse anti-kapitalistiske politikker på forhånd. Visse politikker bliver slet ikke overvejet og diskuteret i kraft af visheden om, at erhvervslivet vil yde stor modstand.¹⁵ Det vender jeg tilbage til senere i artiklen. Først skal vi dog se på et eksempel, hvor denne magt blev udtrykt mere direkte og bevidst i form af en kapitalstrejke, hvor afinvestering bru-

ges som et magtredskab i en bevidst politisk strategi for at tvinge en regering til at ændre dens politik ved specifikt at gøre reinvestering betinget af politikker, der i højere grad tilgodeser erhvervslivet.¹⁶

¶10 I 2009, da Obama-administrationen diskuterede forskellige reformpolitiske tiltag for regulering af finanssektoren efter finanskrisen i 2007/8, som eksempelvis gjaldt en ændring af kapitalratioen – altså hvor meget kapital en bank må udlåne relativt til den kapital, som den har til at dække disse – blev de mødt med en eksplicit kapitalstrejke fra finanskapitalen. På trods af Ben Bernankes og den amerikanske centralbanks redningsprogram (TARP, Troubled Asset Relief Program), hvis hensigt eksplicit var at genetablere erhvervstillid ved i en retrinsstrategi først at yde lån til bankerne for at sikre deres finansielle sundhed, som dernæst ville genskabe bankernes og andre investorerers tillid til økonomien, hvilket tilslut ville betyde, at bankerne ville forny deres kapitalstrømme til private forbrugere og virksomheder. Denne strategi brød sammen allerede efter første trin, da afinvesteringen, som i første omgang var affødt af subprime-krisen (den høje tvangsaktionsrate), fortsatte efter redningen af bankerne. Dette skete ifølge Young og kollegaer fordi finanskapitalen så en mulighed for at bruge krisen til at “afkræve flere indrømmelser fra regeringen før den ville lette sin kapitalstrejke mod det lokale erhvervsliv og almindelige borgere”. I en art klassesolidarisk handling udøvede industri- og finanskapitalen en massiv kapitalstrejke ved kollektivt at tilbageholde over én trillion dollars (over 6.300 milliarder kroner) i investeringskapital. Det handlede eksplicit for investorer, de store industrielle virksomheder og finansinstitutioner om erhvervstillid: hvorvidt man kunne være sikker på, at de af Obama-administrationen diskuterede skatte-, finans-, miljø- og sundhedsreformer ikke ville mindske virksomhedernes profitindtjening.¹⁷

¶¹¹ Obama-administrationen tilbød forskellige indrømmelser for at sikre en tilbagevenden af kapitalstrømme: fortsættelse af den tidligere administrations skattelettelse til de rigeste; udnævnelse af embedsmænd, som var mere lydhøre over for erhvervslivets interesser; fortsat deregulering; aggressiv promovering af eksportsektoren og oversøiske investeringer. Samtidig, og endnu mere vigtigt, blev spørgsmålet om nationalisering af og offentlig kontrol med banker samt bankers størrelse helt taget af bordet som en politisk mulighed. Og det af gode grunde, da den form for politisk handling de facto ville have gjort indhug i kapitalens egen kontrol med kapitalstrømme i form af indskrænkning af brugen af investeringskapital og investeringsbeslutninger.¹⁸ Modstanden var derfor forventelig, da det netop er kapitalens selvsamme kontrol med kapitalstrømme (investeringer), som sikrer dens strukturelle magt. En indskrænkning i kapitalens ret til at flytte kapital rundt, dens ejendomsret, ville være et de facto angreb på denne magt. Eksemplet viser derfor, hvordan kapitalens “kontrol over investeringer giver kontrol over politik”, som Young og kollegaer præcist beskriver det.¹⁹

¶¹² Vi er nu gået direkte ind i hjertet af problemet med kapitalens magt, nemlig hvordan den sætter grænser for politiske reformer. Det, som jeg gerne vil bruge resten af artiklen på, er mere tydeligt at eksplicitere de strukturelle betingelser for udøvelsen af denne magt. Det vil i første omgang betyde en lille omvej omkring mulighedsbetingelserne for denne magt: det kapitalistiske samfunds klassestruktur og hvordan denne påvirker private virksomheder til at indtage en bestemt holdning (normativ orientering) og en bestemt adfærd (profitmaksimering). Strukturel magt er med andre ord bestemt af klassestrukturen. Pointen med en strukturel analyse af klasse og videre af kapitalens strukturelle magt er at lokalisere de strukturelle mekanismer, hvis kausalitet udøver en afgørende indflydelse på

aktørernes bevidste valg ved at give dem gode grunde til at handle som de gør og ikke på andre måder. Heraf følger det, at uden at fjerne klassestrukturen, fjerner vi ikke betingelsen for kapitalens magt, og uden den direkte neutralisering af denne magt, kan vi ikke gøre os forhåbninger om at føre større antikapitalistiske politikker ud i livet.

Klassestruktur, determinisme og agens

- ¶¹³ EN AF FLERE MERITTER VED VIVEK CHIBBERS *THE CLASS Matrix* er hans (gen)fremsættelse af en ikke-reduktionistisk klasseteori, som forsøger at trække en grænse op for, hvor de økonomiske og materielle interesser netop har forrang. Tager vi udgangspunkt i kapitalisten, er argumentet i sin generelle form simpelt: I kraft af kapitalistens placering i klassestrukturen som ejer af produktionsmidlerne eller privat kapital (produktiv, finansiel, kommerciel etc.), har denne kontrol med strømmen af kapital, som har betydning for skabelse af arbejdspladser, adgang til kredit, priser etc.
- ¶¹⁴ Denne placering i klassestrukturen er præget af markedskonkurrence. Kapitalisten er markedsafhængig på minimum to måder: han må købe sine input i stedet for at skabe dem selv (f.eks. arbejdskraft, naturressourcer, produktionsmidler) samtidig med, at han gennem salg af varer må tjene nok penge, så han kan forsætte sin forretning.²⁰ Levedygtigheden på længere sigt afhænger af, hvorvidt han er i stand til at udkonkurrere sine konkurrenter. I den forstand udøver markedet en konstant disciplinerende effekt på kapitalisten i kraft af dennes strukturelle placering, som betyder, at han hele tiden må finde måder at reducere omkostninger og dermed prisen på hans varer på uden at det påvirker hans profitmargin.
- ¶¹⁵ Den profitmaksimerende drivkraft betyder, at de enkelte kapitalister “mærker et enormt pres for at tilpasse deres normative oriente-

ring – deres værdier, etikker, mål osv. – til den sociale struktur, som de er indlejret i og ikke omvendt, som ved så mange andre sociale relationer”.²¹ Det er altså kapitalistens klasseposition, som udøver en afgørende determinerende effekt på dennes adfærd (profitmaksimering) og normative indstilling, hvor værdier og moralske koder, der understøtter profitmaksimering og bundlinjen, trumfer andre værdier, som står i modstrid hermed.

¶16 Vi kan formulere dette lidt mere bredt og sige, at en strukturel klasseteori postulerer, at det er strukturen selv og dens kausale effekter, som er med til at påvirke den økonomiske aktør på den måde, at den giver ham rationelle grunde til at handle, som han gør.²² Strukturer som klasse kan derfor være “kausalt relevante, ikke fordi de transformerer aktører om til automater, men fordi de har en indflydelse på aktørens grunde til at intervenere i verden”.²³ Klassestruktur kan udøve dette pres, fordi den udgør de begrænsninger eller betingelser, som aktører må tage højde for, når de engagerer sig i verden omkring dem og “gør det attraktivt at handle på en måde snare end på en anden, på grund af de konsekvenser, som de er med til at pålægge individerne, som er indlejret i strukturen”.²⁴ I den forstand kan en strukturel teori gives os “en mere fyldestgørende beskrivelse af, hvordan agens udfolder sig i en verden af begrænsninger”.²⁵

¶17 Ser vi igen på kapitalisten, kan vi formulere det i følgende kausale sprog: Hvis kapitalisten fejler i at indtage en holdning, som er konsistent med strukturens krav, vil markedet fravælge ham, dvs. skubbe ham ud og erstatte ham med en anden. Der er derfor grænser for, hvad der er rationelt at gøre og hvilke normative holdninger, som det giver mening at forfægte, hvis man skal overleve på markedet.²⁶ Denne individuelle handling på mikroniveau får samlet set makroøkonomiske effekter.

¶18 Ved at formulere den strukturelle klasseteori i et kausalt sprog, bliver det tydeligt, at den på den ene side, ikke behøver at være funktionalistisk: den behøver ikke at behandle aktører som om, at de var automater, men kan forstå dem som havende agens, som dog på afgørende vis er påvirket af den position i klassestrukturen, som aktøren er placeret i. Ifølge Chibber udvisker en strukturel teori derfor ikke agens, men hjælper os derimod til at forstå denne. På den anden side bliver forholdet mellem determinisme, kontingens og agens også genforhandlet: I stedet for at forstå determinisme som noget, der udelukker aktører, der træffer bevidste valg (intention og (for)mål), kan vi se, hvordan processer, som i hård forstand er deterministiske, er et produkt af “fuldt ud aktiverede sociale aktører”.²⁷ Strukturer fungerer som en “baggrundsbetingung” for aktørernes bevidste valg og handlinger og udgør derfor en nødvendig del af forklaringen på, hvorfor aktører er tilskyndet til at handle på en måde frem for en anden. I den forstand er deterministiske argumenter kompatible med bevidste aktører.²⁸

Strukturel magt, erhvervstillid og statsteori

¶19 DENNE ABSTRAKTE FORMULERING AF EN STRUKTUREL TEORI om klasse og forsvaret for deterministiske argumenter kan vi nu sætte i spil i relation til strukturel magt og staten, altså dynamikken mellem det økonomiske og politiske, og hvordan den første har særlig kausal forrang i forhold til den sidste. Det er her, at grænserne for det politiske kan tydeliggøres som en konsekvens af klassestrukturen. Det er en analyse af makrostrukturer, dvs. hvordan kapitalismens produktionsmåde og de magtforhold, som kommer fra klassestrukturen, er med til at forme det politiske udkomme på makroniveau.²⁹ Som Manolias Kalaizake understreger: “[I] den

nutidige verdensøkonomi er beslutningstagere, uanset hvad de ønsker at opnå, grundlæggende begrænset af nødvendigheden af at sikre, at den finansielle sektor – bredt forstået – ikke lider alvorlig skade eller bliver væsentligt svækket”.³⁰ Den strukturelle magtteori giver os altså en indgang til at begribe den kapitalistiske stat og det borgerlige demokratis politiske begrænsninger i en verden, som er domineret af store multinationale selskaber og finansielle aktører.

¶20 Som vi allerede så med Young og kollegaers analyse, er det denne magt, som giver kapitalen et særligt veto over statslige politikker, da fraværet af investeringer kan skabe store sociale og politiske problemer for den politiske og bureaukratiske elite.³¹ Det kan den af flere grunde ifølge Fred Block, der leverede et centralt bidrag til en strukturel teori om staten i 1970’erne. Han påpeger to hovedgrunde. For det første og helt åbenlyst vil statens kapacitet til at finansiere sig selv gennem beskatning eller lån afhænge af den økonomiske situation i landet. Hvis landets økonomiske aktiviteter er nedadgående, vil staten have sværere ved at fastholde dens indtægter på et passende niveau. Staten er altså nødsaget til at opretholde et rimeligt niveau af økonomisk aktivitet. Det relaterer sig, som det andet, til en social og politisk side: Den folkelige opbakning til en regering og staten vil falde markant, hvis den står i spidsen for et alvorligt fald i niveauet af økonomisk aktivitet, som ledsages af en tilsvarende stigning i arbejdsløshed og mangel på vigtige varer. Det vil øge sandsynligheden for, at regeringen og topembedsmænd bliver fjernet fra magten på den ene eller anden måde.³²

¶21 Som Young og kollegaer konkluderede om Obamas genvalg i 2012: “En kilde til kapitalstrejkens magt er dens potentiale til at påvirke valgresultater. Virksomhedsledere og erhvervspressen forstod, at afinvestering ville påvirke præsidentvalget i 2012”.³³ Begge disse forhold betyder, at den politiske og bureaukratiske elite har

gode grunde til ikke at føre politikker, som vil få investeringsraten til at falde markant, og samtidig har den en direkte interesse i at bruge deres magt til at understøtte investeringer, da deres egen politiske magt afhænger af et sundt økonomisk klima. Den strukturelle mekanisme, hvis kausale effekter presser staten mod prokapitalistiske politikker, betegner Block netop som det allerede nævnte “erhvervstillid”: kapitalens tillid til, at de politikker der føres, grundlæggende vil understøtte dennes aktivitet.

¶22 Dette billede er selvfølgelig en meget simpel skitsering. En vigtig uddybning, ifølge Block, ligger derfor i at forstå yderligere, hvad erhvervstillid som strukturel mekanisme indbefatter. Begrebet forsøger at indfange en mere “uhåndgribelig variabel” ved privatkapitalens investeringsbeslutning: kapitalistens evaluering af det generelle politiske og økonomiske klima. Det centrale ved erhvervstillid er, at det er baseret på markedets evaluering af politiske beslutninger, dvs. baseret på den enkelte kapitalists snævre egeninteresse og det strukturelt funderede profitmotiv. Det relaterer sig selvfølgelig til spørgsmålet om, hvorvidt man som virksomhed kan generere den indtjening på ens investeringer over tid som forventet, men har samtidig bredere betydning, som vi også så med Young og kollegas analyse, og kan formuleres igennem følgende overvejelser: er samfundet stabilt; er arbejderklassen under kontrol; er der udsigter til, at skatter vil stige; griber staten ind i erhvervsfriheden; vil økonomien vokse og lignende.

¶23 Disse overvejelser er ifølge Block kritiske for enhver virksomhed, og det er således summen af disse og lignende overvejelser på tværs af den nationale økonomi, som kan betegnes som niveauet af erhvervstillid: når dette niveau falder, falder også investeringsraten. Erhvervstillid har naturligvis også en international dimension, når stater er integreret i den kapitalistiske verdensøkonomi og verdensmarked:

multinationale selskaber, finansielle aktører (banker, hedgefonde, pensionsselskaber og lignende) og valutaspekulanter foretager også lignende vurderinger om et lands økonomiske og politiske klima, som er medbestemmende for deres investering (eller afinvestering) i et land. Effekten heraf vil omvendt også påvirke et lands interne niveau af erhvervstillid samt graden af investeringer i produktionen.³⁴

¶24 Jeg beskrev indledningsvis, at kapitalflugt er den mest velkendte og udbredte form for udøvelse af strukturel magt. Sammen med kapitalstrejke skal den forstås som en mere direkte måde, hvorpå kapitalen udøver sin magt. Den ene, kapitalstrejken, er dog, som vi har set, en mere politisk bevidst strategi end den rent markedsautomatiske kapitalflugt. Men en afgørende forståelse af denne magt ligger i den mere indirekte og skjulte måde, hvorpå den påvirker politiske beslutninger. Begrebet erhvervstillid søger også at beskrive det forhold, at truslen om kapitalflugt er blevet en internaliseret del af den positive politikformulering, hvor politiske beslutningstagere er optaget af at sikre erhvervstillid og dermed forhindre kapitalflugt. På den måde udtrykker de to forhold en særlig kausal forrang i form af et “funktionelt feedback loop”,³⁵ forstået på den måde, at beslutningstagere både diskuterer og i praksis formulerer konkrete politikker, som har den positive effekt, at de skaber erhvervstillid og samtidig forhindrer kapitalflugt. I den forstand har kapitalflugt en kausal effekt forud for sin egen historiske og empiriske manifestation. Eller sagt på en anden måde: Politikken påvirkes uanset om der finder kapitalflugt sted eller ej. Som Kalaitzake formulerer det i relation til finanssektorens strukturelle magt: “Således tvinger truslen om kapitalflugt beslutningstagere til at tage højde for farerne ved at ignorere sådanne trusler og [...] [det] medfører et generelt mønster af *pro-finans-bias* i deres politikudformning”.³⁶

¶25 Heri ligger det mere “uhåndgribelige”, som Block påpegede, ved denne del af det økonomiskes determination af det politiske: den måde, som en pro-kapital-bias vil komme til udtryk på, vil primært være ved begrænsninger af det politiske, dvs. den sætter agendaen for, hvad der er politisk rationelt og meningsfuldt forud for de mere specifikke og positive valg af politiske tiltag. Herved fungerer erhvervstillid og frygten for kapitalflugt som en form for a priori eksklusionsmekanisme, da politiske beslutningstagere ønsker at sikre, at de førte politikker ikke fører til kapitalflugt ved “at etablere klare og strenge parametre for politik og ved accepten af en snæver politikagenda, der filtrerer de mest radikale og uansvarlige politiske muligheder fra. Det er på denne måde, at man kan iagttage et fordomsmønster [*pattern of bias*] i analysen på systemniveau”.³⁷ Det er samtidig det pres for at sikre erhvervstillid, som sørger for, “at virksomhedsledere har en privilegeret adgang til den politiske beslutningsproces, eftersom fornuftige offentlige embedsmænd vil bestræbe sig på at sikre erhvervslivets tillid allerede i de tidligste faser af politikudformningen”.³⁸ Samtidig opfattes politikker, som er forankret i neoliberal økonomisk ortodoksi, af den politiske og bureaukratiske elite som måder at øge en regerings troværdighed på i forhold til eksempelvis finansielle markedsaktører for dermed at skabe erhvervstillid.³⁹

¶26 Det er i denne forstand, at det økonomiske har en forrang og udøver en særlig magt over det politiske: Kapitalens strukturelle magt agerer som en “grænsebestemmelse” af det politiske, da denne magt kausalt bestemmer den måde, hvorpå alternative politikker filtreres fra og dermed indsnævrer det politiskes mulighedsfelt. En dagsordensættende handling, hvorudfra man så kan vælge, hvilke former for politiske tiltag, man ønsker, og som der er gode grunde til at forfølge. Som med Chibbers analyse er pointen her, at politiske

beslutningstageres og statslige bureaukraters ideer eller normative orientering påvirkes på afgørende vis af deres klasseposition på samme måde som kapitalisten. De har altså gode grunde til at fravælge anti-kapitalistiske politikker, tilpasse sig deres normative orientering til den "kapitalistiske realisme" og føre politikker, som understøtter det generelle erhvervslivs investeringsklima. Det betyder, som allerede indikeret, også statens direkte angreb på arbejderklassen. Som Charles Greer og Charles Umney understreger, er klassesdisciplin blevet et mål i sig selv for vestlige stater i forsøget på at skabe erhvervstillid og dermed tiltrække internationale investeringer i konkurrence med andre stater. Det sker typisk gennem en øget markedsføring af den offentlige sektor, og de ekkoer således Block, når de understreger, at en fjælig arbejdsstyrke, med lavere forventninger til arbejds kvalitet og svagere fagforeninger, bliver politiske mål, som skal signalere til finanskapitalen, at der er et godt investeringsklima, dvs. ingen åben klassekamp og "social uro".⁴⁰ Det er den vedvarende klassekrig fra oven, som Ralph Miliband fremhæver, hvor hovedmodstanderen for staten og kapitalen stadig forbliver "den organiserede arbejderbevægelse og den socialistiske venstrefløj: det er dem, der frem for alt skal inddæmmes, slås tilbage og om nødvendigt knuses".⁴¹

Tankeeksperiment og politisk forberedelse

¶²⁷ HVAD SKAL VI GØRE MED KAPITALENS MAGT? ET FØRSTE SKRIDT må være at anerkende problemet. Selvsamme Miliband påpegede et problem for venstrefløjen tilbage i 90'erne, som stadig forekommer relevant: "Som en generel regel er det ganske sikkert, at enhver venstreorienteret regering i et kapitalistisk demokrati fra begyndelsen ville være involveret i en kamp med en række konservative kræfter om de fleste aspekter af sin politik. Det er, set i dette perspektiv,

bemærkelsesværdigt, at så meget socialistisk litteratur skrevet af forfattere på venstrefløjen tager ringe eller slet ingen højde for denne kamp, og for hvilke konsekvenser den må have for den måde, regeringen handler på”.⁴² Vi kan udtænke nok så vigtige alternative økonomiske konstruktioner, men uden en samtidig analyse af, hvilke former for modstand som en regering, der reelt ville have en intention om ændre samfundet i en social og økologisk retning, vil møde, “mangler disse konstruktioner, uagtet hvor attraktive de er, ethvert grundlag i virkeligheden”.⁴³ Med andre ord: Vi må forbinde visioner med realiteter.

¶28 Lad os her til slut derfor lege med et tankeeksperiment: Hvad vil der kunne ske, hvis et parti vinder regeringsmagten og vil gennemføre større anti-kapitalistiske reformer? Som Miliband påpegede med reference til Allende i Chile i 1973 og Mitterand i Frankrig i 1981, der begge nationaliserede dele af industrien og banksektoren, er “de virkelige problemer for venstrefløjen inden for det kapitalistiske demokratis forfatningsmæssige ramme ikke så meget [...] magtovertagelsen gennem forfatningsmæssige midler, men snarere hvad der sker efter den er nået dertil”.⁴⁴ Her kan vi igen vende tilbage til Block for at reflektere over et sådant scenarie. Det første, som en nyligt valgt venstreorienteret regering med et reelt antikapitalistisk eller socialistisk reformprogram – der i lyset af klimakrisens alvor og en grøn omstilling eksempelvis valgte at ekspropriere fossilkapitalen uden kompensation,⁴⁵ at opsplitte de store finansielle koncerner eller nationalisere finanssektoren,⁴⁶ at gennemføre gennemgribende jordreformer,⁴⁷ at beskatte formuer,⁴⁸ at lave politiske reformer som vil fremme en demokratisering af økonomien gennem øget kollektiv og demokratisk ejerskab⁴⁹ samt re-nationalisere kritisk infrastruktur og styrke demokratisk offentligt ejerskab⁵⁰ – vil møde, er et prompte fald i erhvervstillid. Alle disse reformpolitiske tiltag vil være

et angreb på kapitalens økonomiske magt i samfundet. Manifestationen af dette fald i tillid til regeringens økonomiske politik vil være en øget spekulation mod den pågældende nations valuta, som alt andet lige vil øge risikoen for inflation. Samtidig vil en mindsket tillid til et lands valuta betyde både indenlandsk og udenlandsk kapitalflugt, som vil søge at finde investeringstryghed andre steder.⁵¹ Ydermere vil man se en øget uvilje fra de internationale finansmarkeder til at låne penge til den pågældende nation (køb af statsobligationer), ligesom renter på lån vil stige i takt med nedvurdering af kreditværdighed.

- ¶29 Denne økonomiske disciplinering fra kapitalen kan betyde, at en regering kan se sig nødsaget til at opgive sin reformisme eller overgive magten til en mere “ansvarlig” administration. En regering, som er fast besluttet på at fortsætte, må derimod tage drastiske midler i brug såsom priskontrol, importkontrol og valutakontrol. Men dette forsøg på at kontrollere markedet – for eksempel ved at kontrollere den mængde penge, som kan forlade landet (kapitalflugt) via valutakontrol – betyder reelle trusler for hjemlige kapitalister, hvis aktiver ikke frit kan flyttes ud af landet, men derimod er bundet til den hjemlige valuta, hvis værdi er under pres. Alt dette betyder et endnu skarpere fald i erhvervstillid. Som Block fremhæver: “Hvorfor skulle kapitalister fortsætte med at investere, hvis de må operere i et miljø, hvor regeringen overtræder de fundamentale markedsøkonomiske regler”.⁵² Denne kapitalflugt fører nu til en økonomisk nedtur og krise: høj arbejdsløshed eksisterer nu side om side med en mangel på kritiske varer og øget inflation. Det afføder potentielt en folkelig modstand mod den siddende regering, hvis popularitet i stigende grad kommer under pres. For Block er det eneste alternativ til ren kapitulation at presse mod en reel socialisering af økonomien for på den måde at gå direkte i kødet på kapitalens magt. Som Young og

kollegaer påpeger: "At neutralisere erhvervslivets magt kræver derfor, at man afskaffer dets monopol på kapitalstrømme. Betydningsfulde reformer kan opnås inden for det nuværende system, men de vil forblive udsatte for konstant udhuling, indtil der opnås et demokratisk system for kontrol over kapital".⁵³

¶₃₀ Med det scenarie in mente står ét svar i hvert fald klart på spørgsmålet om, "hvad der må gøres": Vi må genoptage en grundtanke i den revolutionære socialistiske tradition hos Marx og Lenin: den politiske forberedelse på kapitalens modstand.⁵⁴ Vi er med andre ord nødt til at forberede hinanden på denne modstand fra kapitalens side og den sociale krise, som et brud hermed vil indstifte i en overgangsperiode. Block ender sit scenarie med at understrege, at

¶₃₁ [d]en eneste alternative mulighed til kapitulation [afskaffe reformerne], er en kraftig fremadrettet bevægelse mod socialisering af økonomien. Regeringen kunne få folk tilbage i arbejde og afhjælpe mangelsituationen ved at overtage virksomheder. Imidlertid findes der ikke et politisk grundlag for denne form for handling, selv når regeringslederne retorisk har forpligtet sig til socialismens mål. Generelt har den reformistiske regering ikke forberedt sine vælgere på ekstreme tiltag; hele dens program har været baseret på løftet om en gradvis overgang.⁵⁵

¶₃₂ Flere ting er her vigtige. Som citatet indikerer, vil en regering inden for de første måneder stå over for et afgørende politisk valg i mødet med kapitalens magtudøvelse: enten at opgive, hvorved presset på regeringen vil aftage, eller fortsætte og øge konfrontationen med magtfulde interesser. I kontrast til den foregående analyse af, hvordan kapitalens strukturelle magt presser på for en antikapitalistisk politik, er det nu valget om at presse videre, som jeg vil fremhæve. Som Miliband, der netop også tænker i politisk forberedelse, understreger, er "forestillingen om, at omstændighederne uundgåeligt

påtvang modvillige regeringer et bestemt sæt politikker og handlinger, og at der ikke fandtes noget valg, [...] falsk. Der er altid et valg at træffe”.⁵⁶ Valget om at bryde ud af grænsen for det politiske er til stede. At holde fast og fortsætte fører til en radikaliserings af det politiske. Men det kan kun lade sig gøre, hvis venstrefløjen er politisk forberedt, dvs. “hvis den vedtog gennemgribende tiltag, udarbejdet længe før den tiltrådte regeringsmagt, for at beskytte valutaen og økonomien fra finansmarkedernes destabiliserende aktiviteter og fjendtlige regeringer og institutioner”.⁵⁷ Valget står altså mellem “radikaliserings eller tilbageslag”.⁵⁸

¶33 Politisk vilje gør det, naturligvis, ikke alene. For på den anden side gælder politisk forberedelse ikke kun den regering og de politikere, som er blevet valgt på baggrund af et radikalt reformprogram, og som vælger at presse på, men også den brede sociale massebevægelse, som er en betingelse for, at en antikapitalistisk regering ikke blot kommer til magten, men også har en chance for at overleve på sigt. Eller sagt på en anden måde: Det afhænger af, hvor meget et antikapitalistisk parti har forberedt sit politiske grundlag på, hvad radikale reformer vil indebære, dvs. hvilken situation, som man vil kunne komme til at stå i. Der er en form for ærlighed på spil her:⁵⁹ at man forbinder den åbne dialog om, hvilken situation man kommer til at stå i – hvilke valg man må træffe, hvad det kan have af konsekvenser osv. – sammenholdt med, hvilken verden man gerne vil skabe, hvorfor man netop vil presse på og bryde med kapitalens herredømme, selvom det vil gøre ondt og kræve ofre. Som Block påpeger, er det netop fraværet af en sådan forberedelse, som kendetegner den form for reformisme, som tror på, at brugen af den forfatningsmæssige eller parlamentariske vej mod et postkapitalistisk samfund kan ske gradvist.

¶34 Det ovenfor skitserede scenarie må derfor få os også til at reflektere over, om forsøget på at bryde med kapitalismen, skabelsen af et radikalt andet samfund, i det hele taget “kan gennemføres gradvist, uden brud, inden for de eksisterende institutioner, udelukkende med parlamentariske midler, uden folkets aktive deltagelse på deres arbejdspladser og kontorer, og uden den åbne forestilling om en anden verden, som er uundværlig for at skabe en sådan mobilisering”.⁶⁰ Den politiske forberedelse går forud for det givne parlamentariske valg og kan ses som en mulighedsbetingelse for projektets politiske overlevelse. I den forstand afgøres skæbnen for et sådant eksperiment “længe før valget og afhænger i høj grad af venstrefløjens evne til at mobilisere og af måden, hvorpå den griber dette an”.⁶¹

¶35 Skabelsen af en sådan massebevægelse med en udviklet politisk bevidsthed, hvor interesser, midler og mål står klart, er altså betingelsen for, at denne regering vil kunne overleve på sigt, da den både vil få brug for bevægelsens opbakning til den vedvarende og langsigtede kamp, samt ikke mindst bevægelsens egen radikalitet og organiserede modmagt i “partnerskab” med stats- og regeringsmagten. I den forstand vil det, hvis vi igen følger Miliband, være en anden slags “dobbeltmagt”: ikke en antagonisme mellem en borgerlig regering og statsmagt på den ene side og et revolutionært parti og en selvorganiseret arbejdermagt (“arbejderråd”, “sovjetter” og lignende) på den anden, som kæmper om magten i samfundet, men derimod et partnerskab mellem en antikapitalistisk regering og de sociale bevægelser, herunder den organiserede arbejderklasse og fagforeninger.⁶² Et partnerskab, der vil stå i kontrast til statens partnerskab med kapitalen.⁶³

¶36 Uden en relation til og samtidig opbygning og understøttelse af denne folkelige modmagt – herunder også arbejdermagten – vil

regeringen og partiet ikke have et materielt grundlag for at kæmpe imod kapitalens strukturelle magt. Det kræver i første omgang politisk forberedelse og organisering forud for magtovertagelsen. Men samtidig forudsætter det også en dybere forståelse af og et opgør med den kapitalistiske stat og det, der gør den til et instrument for kapitalens klasseherredømme. Her har analysen af den strukturelle magt kun været et første skridt i den retning.

Noter

1. Hvordan kapitalen konkret sætter grænser for det politiske i en given historisk konjunktion er i sagens natur et empirisk spørgsmål. Mit primære ærinde i denne artikel er dog at fremsætte en mere generel marxistisk teori om kapitalens strukturelle magt som en vej til at forstå grænserne for staten og regeringens antikapitalistiske politik. Det er altså en grænseteori på et relativt højt abstraktionsniveau, fordi det i sagens natur handler om strukturer på makroniveau, hvis mekanismer og kausale effekter medfører en tendens til, at antikapitalistiske politikker fravælges.
2. Manolis Kalaitzake skelner mellem den gamle og den nye strukturelle magtanalyse, hvor den første ofte er forankret i en marxistisk teoretisk ramme og er på et relativt højt abstraktionsniveau, da den analytisk foregår på makroniveau. Se “Structural Power without the Structure: A Class-Centered Challenge to New Structural Power Formulations”, *Politics and Society*, Vol. 50, nr. 4 (2022): 655–687.
3. Lars Tønder, *Om magt i den antropocene tidsalder* (Djøf Forlag, 2020), 16.
4. Tønder, *Om magt*, 17.
5. Tønder, *Om magt*, 170.
6. Tønder, *Om magt*, 170–71.
7. Ralph Miliband, *Marxism and Politics* (Oxford University Press, 1977), 8.
8. Lois McNay, *The Misguided Search for the Political* (Polity, 2014). Det burde dog være muligt at forene en mere økologisk bevidst og centreret magtanalyse med den strukturelle og økonomiske, men det er ikke mit ærinde her.
9. Kalaitzake, “Structural Power without the Structure”, 655.
10. Kevin A. Young, Tarun Banerjee og Michael Schwartz, “Capital Strike as a Corporate Political Strategy: The Structural Power of Business in the Obama Era”, *Politics and Society*, Vol. 46, nr. 1 (2018): 3–28.
11. Kalaitzake, “Structural Power without the Structure”, 664–665.
12. Kevin A. Young, Tarun Banerjee og Michael Schwartz, *Levers of Power* (Verso, 2020), 3.
13. Kalaitzake, “Structural Power without the Structure”, 683.
14. Young et al., “Capital Strike as a Corporate Political Strategy”, 8.

15. Young et al., *Levers of Power*, 4.
16. Young et al., "Capital Strike as a Corporate Political Strategy", 6.
17. Young et al., "Capital Strike as a Corporate Political Strategy", 10.
18. Young et al., "Capital Strike as a Corporate Political Strategy", 12–15.
19. Young et al., "Capital Strike as a Corporate Political Strategy", 20.
20. Vivek Chibber, *The Class Matrix* (Harvard University Press, 2022), 35.
21. Chibber, *The Class Matrix*, 36.
22. Tønder ville indvende her, at agens forstås alt for antropocentrisk, når Chibber definerer det som "et begreb til at beskrive en måde, mennesker intervenserer i verden omkring dem. Det er kendetegnet ved det faktum, at det er en intervention, som er motiveret af grunde – i modsætning til dyriske instinkter eller rene vaner". Se Chibber, *The Class Matrix*, 122. For en velkendt kritik af nymaterialismens agensbegreb, som flygter med Chibbers antropocentriske fortolkning, se Andreas Malm, *The Progress of this Storm* (Verso, 2018).
23. Chibber, *The Class Matrix*, 122–123.
24. Chibber, *The Class Matrix*, 123.
25. Chibber, *The Class Matrix*, 123.
26. Det har mikropolitiske konsekvenser på arbejdspladsen, hvor retten til at lede og fordele arbejdet sjældent er noget, som kapitalister giver fra sig frivilligt, fordi det netop kan udfordre friheden til at restrukturere og effektivisere produktion, dvs. øge produktiviteten, eller med marxistiske termer: øge den relative udbytning.
27. Chibber, *The Class Matrix*, 125.
28. Chibber, *The Class Matrix*, 126–27. Pointen er også her, som i den strukturelle magtanalyse, at spørgsmålet om determinisme dermed bliver et empirisk spørgsmål: Hvordan og i hvor høj grad er de sociale processer, som vi analyserer, deterministiske eller ej?
29. Kalaitzake, "Structural Power without the Structure", 685, note 51.
30. Kalaitzake, "Structural Power without the Structure", 672.
31. Fred Block, *Revising State Theory – Essays in Politics and Postindustrialism* (Temple University Press, 1987), 58.
32. Block, *Revising State Theory*, 58.
33. Young et al., "Capital Strike as a Corporate Political Strategy", 12.
34. Block, *Revising State Theory*, 59–60. Især i kraft af den generelle tendens mod "finansialiseringen" af nationale økonomier samt betydningen af den globale finansielle sektor under den nutidige kapitalisme, har nyere strukturelle magtteori især fokuseret på den sektorsmagt. Se Kalaitzake, "Structural Power without the Structure".
35. Kalaitzake, "Structural Power without the Structure", 675.
36. Kalaitzake, "Structural Power without the Structure", 676.
37. Kalaitzake, "Structural Power without the Structure", 677.
38. Young et al., "Capital Strike as a Corporate Political Strategy", 20.
39. Kalaitzake, "Structural Power without the Structure", 671.

40. Ian Greer og Charles Umney, *Marketization – How Capitalist Exchange Disciplines Workers and Subverts Democracy* (Bloomsbury Academic, 2022), 71.
41. Ralph Miliband, *Divided Societies – Class Struggle in Contemporary Capitalism* (Oxford, 1991), 114.
42. Ralph Miliband, *Socialism for a Sceptical Age* (Polity Press, 1994), 163.
43. Miliband, *Socialism for a Sceptical Age*, 163.
44. Miliband, *Socialism for a Sceptical Age*, 160.
45. Andreas Malm og Wim Carton, *Overshoot* (Verso, 2024), 141. De ser ekspropriation som én mulig måde at løse problemet med strandede aktiver. Det ville være den “politiske destruktion af fossilkapitalen” (III) og et direkte angreb på den private ejendomsrets ukrænkelighed og dermed kapitalens magt.
46. Pelle Dragsted, *Nordisk Socialisme* (Gyldendal, 2021), 309. Dragsted gestikulerer også mod, at nationalisering og demokratisk ejerskab og kontrol med finanssektoren kan blive aktuelt, når han understreger diskussionen om “hvorvidt en ikke-demokratisk forankret finanssektor over en periode helt skal afvikles” (309).
47. Rune Møller Stahl, Christoph Houman Ellersgaard og Andreas Møller Mulvad, *Klima og Klasse* (Information, 2025), 256–260. Uden at forfatterne siger det direkte, kan opgøret med “koncentrationen af jordejendom” og kravet om at “vi finder en model for at flytte ejerskab af jorden over på fællesskabets hænder” reelt også betyde ekspropriation uden kompensation.
48. Stahl mf., *Klima og Klasse*, 260–262. Formuebeskatning vil også her være et direkte angreb på kapitalens magt, som når forfatterne påpeger, at “[j]o større koncentration af kapital hos enkelte individer og firmaer er, jo større magt overlades der til disse aktører”, og at “[e]n reduktion af den magt, som ligger i de koncentrerede formuer, vil give fællesskabet bedre muligheder for en rationel planlægning af fremtidens produktion”.
49. Stahl mf., *Klima og Klasse*, 250–252 samt Dragsted, *Nordisk Socialisme*, 291–294.
50. Dragsted, *Nordisk Socialisme*, 300–304.
51. Det så man blandt andet i tilfældet Mitterand regeringen i 1981–83. Se Daniel Singer, *Is Socialism Doomed* (Oxford University Press, 1988), 104.
52. Block, *Revisiting State Theory*, 61.
53. Young et al., “Capital Strike as a Corporate Political Strategy”, 21.
54. Se eksempelvis Vladimir Lenin, “The Immediate Task of the Soviet Government”, i *V.I Lenin Collected Works*, volume 27 (Progress Publishers, 1965), 237–277.
55. Block, *Revisiting State Theory*, 61.
56. Miliband, *Socialism for a Sceptical Age*, 167.
57. Miliband, *Divided Societies*, 230.
58. Miliband, *Divided Societies*, s. 230. Et aspekt, som jeg ikke har taget fat i, men som er af helt afgørende betydning, er spørgsmålet om tid og hastighed: en regering opsat op radikal forandring må skulle handle meget hurtigt i en meget radikal retning.

59. Denne form for politisk ærlighed har igen også sine rødder i den revolutionære socialistiske tradition. Se Lenin, "The Immediate Task of the Soviet Government", 249.
60. Singer, *Is Socialism Doomed*, 275–76.
61. Singer, *Is Socialism Doomed*, 286.
62. Miliband, *Socialism for a Sceptical Age*, s. 184; Miliband, *Divided Societies*, 228–229 og 233.
63. Ralph Miliband, *Class Power and State Power* (Verso, 1983), 72–73.

& FILLOSOFI

Don Juan og kunsten at lade sig forføre

ANNA CORNELIA

PLOUG

10. MARTS 2026

HVAD ER DET, DER GØR DON JUAN SÅ NEDERDRÆGTIG som mand og så uimodståelig som opera? Hvad kan Mozarts to-akters musikdrama fra 1787 fortælle os om forførelsens kunst? Ifølge filosofen Søren Kierkegaard, der selv var selverklæret fan af Mozart, er Don Juan indbegrebet af det sanselige liv. Han er ikke en person så meget som en idé, og en idé, der kun kan udtrykkes ved musikken – den ypperste forførelse af dem alle!

¶₂ En standardudlægning af den gamle historie om skørtejægeren Don Juan ville lyde, at han er en fandens karl, som vi både beundrer og frygter, og som i sin ustoppelige erobring af kvinder i bund og grund er udtryk for et forbrugerisk menneskesyn og en fattig moral. Et dumt svin af en mand, kort sagt, en forbandet fuckboi, der også nok skal få sin straf. Men er der andet og mere at hente i Mozarts fortolkning af denne lumske hr. Giovanni? Hvad er det, der får damerne til at dåne på stribe – ikke bare de tusinder af kvindfolk, Don Juan har forført i Italien, Tyrkiet, Tyskland og Frankrig, men alle os, der sukker efter kontrabassernes dybe favntag, og ikke kan stå imod cembaloets taktfulde tilnærmelser, kurtiserende klarinetkoreografier og oboer, der gør trutmund?

¶₃ I sit berømte værk *Enten – Eller* fra 1843 skriver Kierkegaard, under dække af et af sine pseudonymer, en hel lille afhandling om “det Musikalsk-Erotiske” ud fra Mozarts operaer.¹ Godt nok er alle klassiske værker udødelige, skriver han, men *Don Juan* er lige én tak mere udødelig end de andre – det er dét værk, der sikrer Mozart sin plads i kunstens skønne himmel og bekræfter hans uovertrufne genialitet.

¶₄ Nu kan man jo godt gå helt bogstaveligt til værks og forestille sig Don Juan som en rigtig mand. Så bliver det bare hurtigt komisk

(hvad der vel sådan set også er meningen): Se ham springe som en skægget svindlerloppe fra det ene bedrageri til det andet. Hvad er det egentlig taget for et skvat af en mandsperson? Hvorfor er det lige præcis 1003 kvinder i Spanien? Der er noget latterligt over de tilfældige og meget store tal, der må have krævet et møjsommeligt bogholderi.

- ¶5 Man kan også – og med rette – læse historien om Don Juan, Den Store Befamler, som et portræt af en traditionstung maskulin kultur, som giver mænd carte blanche til at gøre med kvinder som de vil, som om, deres kroppe var mandens retmæssige råderum; da vil man ikke grine, men væmmes.
- ¶6 Kierkegaard foreslår os dog at forstå “Don Juan” som idé snarere end som et konkret individ. Hvilken idé er Don Juan da navnet på? Selveste kødets og vellystens idé: Don Juan er sanselig attrå, den kristne åndeligheds modstykke, en attrå, der er “absolut sund, seierrig, triumpherende, uimodstaaelig og dæmonisk”, som Kierkegaard skriver.² Han er med andre ord ikke nogen person, denne vores allesammens Don, han er ren drift, “kødets inkarnation”. Og det er netop denne ublu og ufortyndede lyst til livet, der drager os.
- ¶7 Det, som vi betages af i Don Juan, er ikke ham som person (hvem han end er), men det begær, han besidder; hans indifferente, umættelige libido. Seksuelt, ja, men langt mere end det, selve trangen til livet og den udadvendte kraft, der følger med. Kierkegaard bekender bedåret: “jeg er som en ung Pige forelsket i Mozart”.³ En måde at sige det på er, at Don Juan gør godtfolk til kvinder. Vi bliver kvinder af at blive forført, og “kvinde” forstået som den, der formår at nyde, der kan lade sig fængsle, forføre, nedlægge – af musikken.
- ¶8 Hvem falder for disse tricks? Kierkegaard gør, i al fald. Han skriver: “og skjøndt jeg ellers takker Guderne for at jeg er bleven en

Mand og ikke en Qvinde, saa har *Mozarts* Musik lært mig, at det er skjønt og vederqvægende og rigt at elske som en Qvinde.”⁴

¶⁹ I modsætning til grækernes Herkules eller Middelalderens ridde-
re, der også er store forførelsesfigurer, fremhæver Kierkegaard, at
Don Juan er “absolut troløs” og ligeglad med hvem han involverer
sig med, han “elsker ikke Een, men Alle”.⁵

¶¹⁰ Don Juan har ingen selvrefleksion, og derfor har han ingen
samvittighed. Den ene kvinde kan være lige så god som den næste,
han husker ikke deres navne; det gør alligevel ingen forskel, det
handler slet ikke om dem. Det er tværtimod Don Juan, der er vores
seksuelle objekt, som lysten overhovedet, viljen til livet.

¶¹¹ Den tid, Don Juan lever i, er en ensformig serie af uforbundne
nu’er, den æstetiske eksistens’ livsførelse buldrer fra det ene til det
andet, frem og frem og atter videre uden nogen samling eller helhed.
Det er derfor også præcist, når Kierkegaard beder os lægge mærke til,
at det eneste, der kan overmande denne virile fremadskriden, er gen-
færd, en gentagelsens gestus, en fortid der spøger, og som kræver
svar.

¶¹² Don Juan forfører ikke med snilde eller flotte ord, men med selve
sit begær. Åh, hvilken libido! skriger vi og river os i håret af længsel.
Don Juan er den rene lidenskab, lidenskabelighed som sådan. Findes
noget af dette i os alle, en ubestemt lyst til livet, til nydelse, til sanse-
lighed? Det er måske det, der skræmmer os, mere end det er Don
Juans troløshed, der om ikke andet er lige så søvndyssende trofast
som amen i kirken.

¶¹³ Ifølge Kierkegaard er passionen forbundet til en substantiel
angst: “Der er en Angst i ham, men denne Angst er hans Energi.”⁶
Nogle gange viser det sig, at det, der gør os angste, ikke så meget er
udefrakommende farer, som det er vores egne intime ønsker, vores

begærs ængstelige banken i brystet. “Don Juan selv er denne Angst, men denne Angst er netop den dæmoniske Livslyst.”⁷

¶14 Det betyder underligt nok også, at Don Juan i en vis forstand faktisk *ikke* kan siges at være en rigtig forfører. En forfører udser sig sit bytte, lægger en plan, manipulerer og interesserer. Kierkegaard skriver: “En Forfører bør derfor være i Besiddelse af en Magt, som *Don Juan* ikke har, hvor vel udrustet han forøvrigt er – Ordets Magt.”⁸ Don Juan kender slet ikke dette refleksive lag – ligesom han ikke får nogen arie, hvor han kan gøre tanker og synge om sig selv i Mozarts opera. “Don Juans Væsen er Musik”, han er ren, ureflekteret sanselighed.⁹

¶15 Denne idé om “den sandselige Genialitet”¹⁰ kan netop kun formidles gennem musikken, som Kierkegaard skriver, for musikken er den mest abstrakte kunstform af dem alle. Og med Don Juan er musikken altså gjort til menneske. Når filosofen Kierkegaard selv går i teatret, sidder han af samme grund helst bagerst i salen, hvor udsynet er begrænset, men lyden er god, eller han sparer helt pengene på billetten og stiller sig uden for med øret klinet op af døren til øverste balkon, når de spiller Don Juan: “thi han skal ikke sees, [...] men høres”, som han skriver.¹¹

¶16 Og musikken er alt nok til at falde for Don Juan. At forføre (*seducere*) vil sige at lede et andet sted hen; en vellykket forførelse er samtidig en bortførelse af verden, som man kender den, et på én gang besnærende og hovedløst afkald på kontrol.

¶17 Hvad *Don Juan* i virkeligheden lærer os, er måske ikke bare at mænds opfattede ret til kvinders kroppe ingenlunde er en ny ting, eller at dumme svin nok skal komme ned med nakken til sidst, men at forførelsens sande kunst er kunsten at lade sig forføre – af musikken og af livet!¹²

Noter

1. Søren Kierkegaard, *Enten – Eller. Første Deel*, i *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 2 [SKS 2] (Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997), 53–136.
2. SKS 2, 90.
3. SKS 2, 56.
4. SKS 2, 130.
5. SKS 2, 98.
6. SKS, 2, 131.
7. SKS, 2, 131.
8. SKS, 2, 103.
9. SKS, 2, 136.
10. SKS, 2, 64.
11. SKS, 2, 123 og 106.
12. Teksten er oprindeligt skrevet som programtekst til Den Jyske Operas opsætning af *Don Juan* i foråret 2026.

“Sonate, hvad vil du mig?” Om affektlærens fald og tonekunstens møde med tysk idealisme

SØREN SCHAUSER

31. MARTS 2026

ARTIKLEN HER HANDLER OM ET PAR AFGØRENDE ØJEBlikke i instrumentalmusikkens historie. Det første vendepunkt er krisen fra affektlærens afvikling midt i 1700-tallet til nogle tyske idealisters interesse for sagen. Det andet vendepunkt er musiklivets negative respons på idealisternes fortsatte indblanding midt i 1800-tallet efterfulgt af autonomiæstetikens sejr. Møderne mellem den bløde kunstart og hård metafysik blev afsæt for debatter om musiks mening og derefter årsag til et ensidigt fokus på formalisme i musikalsk analyse.

Fra affekt til symbol

- ¶₂ AFFEKT LÆREN VAR EN RÆKKE DOKTRINER OM FØLELSE I DET 17. århundredes kunst. Inspirationen kom fra antikkens retorik og fra den almindelige vurdering af følelseslivet som mekanistisk. Bestemte figurer i et værk kunne påvirke kropsvæskerne direkte og sende følelser i retning af væmmelse eller vellyst. En langsomt faldende melodi ville i princippet smitte den opmærksomme tilhører med tristesse helt af sig selv. Når kunstnere endnu i dag taler om en “virkning” på lærredet, er det rester af affektlærens opfattede kausalitet mellem værket selv og modtagerens stemning.
- ¶₃ Vores følelser havde et bestemt antal og et navn. René Descartes nævner i svanesangen *Les passions de l'âme* (*Sjælens følelser*) fra 1649 vores seks *passions primitives*. Spinozas etik fra 1677 opregner menneskets tre *affectus primarii* i form af begær, glæde og sorg plus et halvt hundrede afledninger. Charles le Brun giver i *Méthode pour*

apprendre à dessiner les passions (*Metode til at lære at tegne følelserne*) fra 1698 gode råd om fremstillingen af omkring 20 affekter inden for billedkunst. Johann Matthesons omfattende *Der vollkommene Capellmeister* fra 1739 troner som musikkens bibel på området med 32 forskellige “Hauptaffekte” samt en endeløs række overgange. “Tristhed er en sammentrækning af kroppens subtilere dele,” skriver Mattheson uden antydning af tvivl på den gamle mekanisme, “så den passion vil indlysende nok egne sig bedst til mindre intervaller”.¹ Bemærk inflationen i affekter. Vores følelser blev åbenbart flere og mere detaljerede med årene. Eftertiden kan få den tanke, at teorien skulle tilpasses en virkelighed, der allerede havde vist sig betragtelig mere trinløs.

¶4 Musikken var affektlærens superstjerne. Barokkens pompøse musikdramaer i 1600-tallet og begyndelsen af 1700-tallet var fænomenets storhedstid. Operakomponister lod deres heltinder synge ordet “død” på en meget lang liggetone i familie med stavepladen. Den lydlige side af operaer og musik i almindelighed virkede som skabt til affekternes doktrinære tankegang: Hvor billeder kunne manipulere os næsten én-til-én (“smil, det smitter!”), da måtte de mere abstrakte lyde først passere et lag af koder, en art ordbog.

¶5 Succesen fik derfor også en ende. Oplysningstiden i 1700-tallets anden halvdel blev affekternes stille død. Musikelskerne kunne ikke længere mærke kontraktionerne i kroppens ædlere dele sådan rigtigt. Komponisterne med deres pragmatiske indstilling til faget måtte arbejde videre ud fra et andet rationale. De engang så effektive figurer blev nu reduceret til intellektuelt inspirerende “symboler” af tonemalerisk art. Navne som Bach og Händel kastede sig over en visuelt-symbolistisk version i form af den såkaldte “Augen-Musik” sommetider. Udtrykket dækker over en musikalsk notation, der alene kunne gouteres med synet og altså med passende kendskab til

noder. Georg Philipp Telemanns mærkværdige *Gulliver Suite* fra 1729 for to violiner er “Augen-Musik” ude på overdrevet: Komponisten lader Jonathan Swifts små Lilliputter repræsentere af ulæseligt korte nodeværdier og de gigantiske Brobdingnager af håbløst lange nodeværdier. Et mere regulært eksempel på post-affektivt tonemaleri findes i ouverturen til Mozarts komisk-tragiske *Don Giovanni* fra 1787 med strygernes bølgende bevægelser – symboler på den slikkende skærsild, der venter titelrollen.

GEORG PHILIPP TELEMANN'S *GULLIVER SUITE* (1729)



WOLFGANG AMADEUS MOZART'S *DON GIOVANNI* (1787)



¶6 Affekternes nedtur bragte især de *instrumentale* værker i klemme. Bortfaldet af den fysiologiske kausalitet var en bombe under musik uden ord. Lydens tab af magt over kroppen i egen ret ramte den

abstrakte orkestermusik og kammermusikken på hele dens legitimitet. Den udbredte distinktion mellem “sang og musik” eller “opera og klassisk musik” antyder endnu i dag ord og visuelle udtryk som mere direkte afkodelige end strengeleg. En bemærkning af Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) er det første varsel om instrumenternes krise. Den schweiziske oplysningsmand langer i leksikonartiklen “Sonate” fra 1767 ud efter instrumentalmusik generelt: Instrumenterne ejer hverken “energien” i et godt vokalværk eller det “umiddelbart forståelige” i lyrik og malerkunst. Artiklen slutter uden yderligere kommentarer med en anekdote: Han hørte engang lyrikeren Bernard de Fontenelle udbryde “Sonate, que me veux-tu?” ved en koncert.² “Sonate, hvad vil du mig?” peger på de gamle affekter som virkningsløse og på kammermusik som grumme kedelig. Instrumentalmusik virker her i 1760’erne og 1770’erne som en tabt sag. Man aner ligefrem en vis desperation i de to årtiers instrumentaltværker. Generationens opskruede *Sturm und Drang* fremstår som rastløse bevægelser uden hoved og hale. Kendte klassikere som Haydns “afskedssymfoni” fra 1772 og Mozarts “lille” g-mol-symfoni fra 1773 dyrker det eksplosive udtryk næsten som i en afledningsmanøvre.

- ¶7 Men stykker uden ord eller handling forsvinder ikke. Stærke kræfter i tysk åndsliv redder instrumenterne på målstregen. Verden har få år senere fået en helt ny slags musik og endda en ny æstetik.

Weimarklassicisme og Jenaromantik

- ¶8 DEN STORE VENDING I MUSIK OMKRING ÅR 1800 SKYLDES IKKE kun akademikere fra øverste hylde. Aktørerne kommer lige så tit fra Tysklands hastigt voksende og stadig mere indflydelsesrige handelsborgerskab. Skribenterne her er optaget af personlig dannelse, af nøjsomhed og arbejdsomhed, af national samling i kølvandet på Napoleonskrigenes splittelse. Man har til overflod – hvad der bliver

udslagsgivende i musiklivet kort efter århundredskiftet – haft personlige fordele af markedsøkonomiens sociale mobilitet og derfor fået hjerte for helten, for solisten, for enegængerens. Forlæggeren og hattemageren Karl Philipp Moritz (1756–1793) står som en særlig tidlig eksponent for borgerskabets idealer: Hans beskrivelser fra 1785 af *både* videnskab og kunst som “det i sig selv fuldendte” er en slags Kant tilsat borgerlig entusiasme. Overvejelserne hos Moritz fortsætter tre år senere med en lovprisning af den “sande” kunstners fuldkomne hengivelse til skønheden og med en tilsvarende nedgøring af dilettantens overfladiske jagt på effektivitet.³

¶9 Akademiske kapaciteter tager så hul på en opvurdering af musikken lige op til århundredskiftet. Skribenter fra de ellers så divergerende kredse af *Weimarklassici* og *Jenaromantikere* gør fælles sag. Weimarklassicierne havde plæderet for jegets forædling som et værn mod Johann Gottlieb Fichtes truende opløsning af forskellen på subjekt og objekt. Jenaromantikerne havde lige omvendt oplevet det nye subjekt som vældig kreativt og omgivelserne med deres “selvskabte” mening lige for øjnene af os som desto mere levende.

¶10 Dramatikeren og weimarklassiciisten Friedrich Schiller (1759–1805) tager det første skridt. Han dyrker rent kunstnerisk det stiliserede udtryk med klassisk balance i formen og klarhed i indholdet. “Selve følelserne er naturligvis umulige at repræsentere,” skriver han i 1794 som et farvel til fordums affekter. “Men man kan repræsentere følelserne i henseende til deres form. [...] En højt elsket kunstart har netop de følelsesformer som materiale. Den kunstart kaldes musik.”⁴ Øjeblikket kan altså blive konserveret i et musikværk og dermed få længde og fylde. Hans tekster fra den tid gør ikke meget ud af en eventuel forskel på værker med og uden ord endnu. Schiller kan sagtens have delt Kants holdning til instrumentalmusik som “tapet for øret” i *Kritik af dømmekraften* fire år før. Men altså:

Oplysningstiden har først flyttet følelseslivet fra sansebetinget kausalitet til en autonom rørelse. Weimarklassicismen har derefter fremhævet musikken som et særlig rent medium for de nye fornemmelser. Tonekunst generelt er på kun godt fem årtier forvandlet fra spekulatation i motoriske reflekser til en ikke nærmere defineret “oplevelse” af noget.

¶¹¹ Den dannede tilhørers sind er nu blevet aktivt, inspireret, medskabende. Musikken er på vej i centrum hos både det stadig mere selvbevidste handelsborgerskab og Tysklands kommende romantikere. En embedsmand som juristen Gottfried Körner (1756–1831) – kendt som Schillers uvurderlige støtte i trange tider – kan i 1795 slet ikke få nok af det spændende fænomen. “Fantasien må trække på sit eget skatkammer,” hedder det begejstret. “Hvad vi opfatter lige nu og her, giver os aldrig det hele billede. Der vil altid være huller, vi selv må fylde ud med slutninger og anelser.”⁵ Romantikeren bag ord som “sit eget skatkammer” og “vi selv” er en ny slags kulturbruger med orden i økonomien og styr på selvværdet.

¶¹² Tekster fra 1796 går allerede længere: Wilhelm Wackenroder (1773–1798) og Ludwig Tieck (1773–1853) fra den Jenaromantiske kreds hylder nu musik for instrumenter alene. Strømningens eksponenter skuer som drømmende vandringsmænd ud over naturens tågehav og ind i det stadig mere flygtige jeg. “Ingen genre skildrer følelser mere kunstfuldt,” hedder det rørstrømsk om instrumenterne. “Hvor virkelighedens følelser hvirvler rundt uden mål og med, da fortættes de her til en fast masse af mangfoldighed. Instrumentalmusikken er den formløse essens af farver, af bevægelse, af følelser med tusindfoldige overgange.”⁶ Man har altså vendt tingene på hovedet. Affektlærens snævre båse har tabt til de “tusindfoldige overgange” her. Den ordløse musiks manglende kontaktflade til virkeligheden er blevet omvurderet fra et minus til et plus. Hvor man

midt i 1700-tallet stadig havde oplevet fraværet af ord som et problem, da oplever man nu nøjagtig samme fravær som en ubetinget kvalitet.

¶¹³ Den hurtige opvurdering af instrumentalmusikken bliver en milepæl i idealismen selv. Musik forfremmes fra studieobjekt i æstetisk teori til sanselig manifestation af det absolutte og til model for idealistisk erkendelse. Hvor klassisk deduktion skilte jeget fra verden, subjektet fra objektet, den tænkende fra emnet, da kan sonaten i et uendeligt øjeblik slå bro. En hel del idealister skifter endda hest lige i vadestedet. Skribenterne kan latterliggøre instrumenter i det ene årti og skifte holdning i det næste.⁷ Christian Friedrich Michaelis (1770–1834) fra Leipzig er et skønt eksempel på de sidste dages hellige: Instrumentalmusikkens virkning “består mere i nydelse end i kultur,” havde han skrevet i 1795. “Den tilfredsstillende måde og mest for fornøjelsens skyld.”⁸ Fast forward så til samme æstetiker et årti senere. Instrumentalmusikken bibringer os nu “helt og fuldt kunstens ånd,” skriver han i 1808. Den er så meget sin egen herre, at vi “aldrig kunne finde en original uden for kunstens verden” – underforstået at den ligger behageligt langt fra nogen form for virkelighed.⁹

¶¹⁴ Friedrich Schelling (1775–1854) arbejder frem til århundredskiftet med kunstoplevelsen som platform for erkendelse. Natur er synlig ånd, ånden er usynlig natur, kunsten er naturen og åndens enhed i anskuelig form.¹⁰ En samtidig forbindelse mellem ånden i naturen og det lydlige etableres med Ernst Chladni (1756–1827) og hans kuriøse klangplader. Chladni havde gentaget et britisk forsøg fra 1600-tallet og fået udgivet sine *Entdeckungen über die Theorie des Klanges* (*Opdagelser om klangteorien*) i 1787 med alle resultaterne: Man kan strø fint sand hen over en tynd plade, stryge på pladens kant med en violinbue og derefter se nogle helt uforklarlige mønstre

manifestere sig som ved et trylleslag. Den tyske fysiker bliver efter århundredskiftet lidt af en stjerne hos Schelling og i 1809 gæst ved Napoleons hof medbringende sin plade og violinbuen – hvor kejseren endda høfligt spørger, om han selv må få lov!¹¹

- ¶15 Forandringerne indflydelse på Friedrich Schlegel (1772–1829) er lige så markant. Schlegel havde op gennem 1790'erne delt Kants syn på *det sublime* som en halvt negativ ting. Det sublime havde været oplevelser, der principielt kunne udløse følelsen af skræk, men som ad fornuftens vej “sublimerede” sig til en grebthed i stedet for. Begrebet hos Schlegel skifter så karakter helt tæt på det nye århundrede. Han tolker efter 1798 det sublime positivt som en glimtvis erkendelse af uendelighedens nærvær. Ånden kan i korte øjeblikke komme over subjektet og føre til en svævende fornemmelse af sammensmeltning med omgivelserne. Selv det mindste fragment af kunstværket skal for Schlegel være fuldendt og dermed et lille kunstaværk i egen ret.¹² *Mesterværket* er altså kendetegnet ved et fuldstændigt fravær af knap så vigtige detaljer.

Beethoven

- ¶16 MAN KAN IKKE SÅ NEMT SKILLE ÅRSAGER FRA VIRKNINGER NU. Æstetikken fra 1800-tallets begyndelse og et par årtier frem kan føles som ét stort kontinuum. Teori og praksis, æstetik og klingende kunstaværk, introvert idealisme og udadvendt romantik flyder sammen. Og alt flyder sammen med Ludwig van Beethoven (1770–1827) i sidste ende. Intet slører det samlede billede mere end Beethovens entré på scenen. Tidens tanker og tidens musik møder hans liv og værker i en stadig mere uoverskuelig interferens.
- ¶17 Stjernens tilsynekomst var som udgangspunkt forudsigelig. Lovprisningen af den “sande” kunstner hos hattemageren Moritz midt i 1780'erne havde vidnet om borgerskabets behov for helte. Folks kær-

lighed til *the selfmade man* var et udtryk for deres egen mobilitet og et kommende ekkokammer for både idealisternes uendelige jeg og æstetikernes jagt på det sublime. Begejstringen for Shakespeare i det britiske proletariat (“bardolatri”) og sagkundskabens efterfølgende revurdering af hans dramatik er et beslægtet fænomen fra helt samme tid. Men dyrkelsen af Beethoven får meget anderledes konsekvenser end Shakespeare på Londons biblioteker. Valget af en *levende* komponist som forbillede udløser den helt store kædereaktion af selvforstærkende virkninger. Romantikkens tænkning på den ene side og Beethovens personlige og kunstneriske udvikling på den anden trives i årene efter helt parallelt. Hans personlige issues, hans politiske holdninger, hans prioritering af instrumentaltværker med eller uden handling har inden længe farvet hele epoken til ukendelighed.

¶18 Et slående eksempel på konkrete idealers samklang med abstrakt instrumentalmusik i tiden er Goethes skelsættende *Wilhelm Meisters Lehrjahre* og Beethovens koncert for violin og orkester: Goethes udviklingsroman fra 1796 handler om en ung mands vej fra handelsborgerskabets snævre idealer til kunsten og kærligheden. Vejen går gennem hans *gradvise* erkendelse af ansvarsfølelse og det personligt-praktiske engagement som et ufravigeligt krav i voksenlivet. “Det er ikke nok at vide; man må også bruge sin viden. Det er ikke nok at ville; man må også handle,” lyder Goethes opsummering af heltens erfaringer.”¹³ Solisten i Beethovens violinkoncert fra 1806 er på samme rejse. Violinvirtuosen gør sin entré med skalaer og teknisk orienterede figurer som i en etude. Den romantiske helt foran orkestret befinder sig ligesom stadig i øvelokalet under sine indledende bidrag. Heltens gradvise dedikation til den tematiske udvikling får derefter positiv feedback i form af stadig mere samling på tingene og stadig større entusiasme for koncerten som et fælles projekt.

Opgør med idealismen

- ¶19 INSTRUMENTERNES PARLØB MED IDEALISTERNE FÅR SENFØLGER midt i århundredet og konsekvenser for musiklivet helt frem til nu. Tyske komponister efter Beethovens død i 1827 forvalter hans arv på to måder: Komponister som Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847) og Johannes Brahms (1833–1897) arbejder videre med forædling af musik uden handling. Komponister som Franz Liszt (1811–1886) og svigersønnen Richard Wagner (1813–1883) kaster sig over en fremtidskunst med ekstramusikalske dimensioner. Forskellen på de to strømninger er i begyndelsen mest udtryk for markedets faciliteter og uden større klangbund rent filosofisk. Det intense orkester i Wagners dramaer havde nu engang været helt utænkeligt uden en vis accept af instrumentalmusik som åndens bærer.
- ¶20 Tidens komponister forsvinder bare ikke fra tænkernes radar. Deres respektive udtryk optræder stadig i idealisternes projekt af og til. Forskelle rent musikalsk veksles af kommentatorer til forskelle i verdensbilleder. Stille klassiciister og frembrusende fremtidsmusikere ender derfor lige midt i posthegelianernes voksende konflikt. Højrehegelianerne kan lide klassicisten Brahms' abstrakte udtryk på grund af dets kontinuitet, dets plads til ånden, dets garanti for organisk udvikling. Venstrehegelianerne kan lide "ny-tyskeren" Wagners handlingsmættede udtryk på grund af dets normbrud i alle værker og dets potentiale for individets frisættelse.¹⁴
- ¶21 Men udtrykt helt naivt: Folk kan *hverken* høre affekterne eller ideerne til sidst. Affektlærens musik og idealismens musik møder samme endeligt. Begge slags hegelianere har i virkeligheden gjort regning uden vært. Idealismen som musikalsk legitimering glider helt ud næsten fra den ene dag til den anden. Arthur Schopenhauers ansatser til metafysisk revitalisering – "musik taler mere forståeligt til os end noget sprog" – bliver modtaget med indifferens af

teoretikerne.¹⁵ Store dele af tysk tonekunst siger midt i århundredet ja til den såkaldte *autonomiæstetik* helt uden metafysisk overbygning og dermed farvel til en fremtid som akademisk sammenlignelig og “samfundsrelevant” udtryksform.

¶²² Musikfilosoffen og kritikeren Eduard Hanslick (1825–1904) lægger med første udgave af hovedværket *Vom Musikalisch-Schönen* (*Om det Skønne i musikken*) fra 1854 en økse under træet: Et musikstykke har slet ingen betydninger. En sonate har ingen lag af metafysiske dimensioner. Stykket kan efter autonomiæstetikernes opfattelse ikke “tolkes” i nogen retning. Værkets mening findes ene og alene i dets former, dets strukturer, dets materiale af motiver og melodier. “Musik er et sprog, vi kan tale og forstå, men aldrig oversætte,” lyder en karakteristisk formulering fra hans bog.¹⁶ Musik kan altså ikke afbilde følelser. Musik kan til gengæld godt *fremkalde* følelser. Hanslick skelner her mellem “Inhalt” og “Wirkung” i musik: Tonerne, rytmerne, harmonierne er det eneste “Inhalt” i et stykke. Eventuelle følelser er alene forbundet med dets “Wirkung” og dermed af *musikoplevelsen*. Komponistens brug af bestemte midler i stykket faciliterer ganske enkelt bestemte virkninger hos tilhøreren. Hanslicks teori ses både af mange iagttagere og ham selv som en form for opdatering af affektlæren – bare med en procesorienteret følelse af opslugthed i stedet for de gamle figurer.¹⁷

¶²³ Eftertiden har især forbundet autonomiæstetikken med klassicismen *Brahms’* musik. Fraværet af metafysisk overbygning passer utrolig godt ind i Brahms’ handlingsfrie tankegang. Stolpehullerne efter idealismens nedtagning bliver fyldt så utrolig effektivt af hans gravitet og dybe forbundethed med de store mestre fra gamle dage. Inspirationen er bare kun gået den ene vej. Brahms er ikke kendt som komponist i 1850’erne og derfor heller ikke nævnt i Hanslicks bog. Hanslick gør først og fremmest op med ny-tyskernes følelsesæ-

stetik og især med Wagners velkendte “valkyriestil” og “tågede” begrebsverden.

¶24 Eduard Hanslick fremstår som konservativ i dag. Gode ting for ham er stabiliteten, systemerne, historiens nærhed. Han ville selv have benægtet enhver inspiration fra højrehegelianerne med henvisning til uoversætteligheden af musik. Den østrigske kritiker har under alle omstændigheder haft helt uoverskuelig indflydelse på Brahms’ kreds og grebet mere ind i sin samtid end mangan venstrehegelianer. Hanslick selv *strammer* sin anti-idealisme i forbindelse med en revision af bogen. Første udgave havde lige akkurat holdt eventuelle mistanker om autonomiæstetik fra døren: “En musikalsk idé er skøn i sig selv og ikke bare et middel til fremstilling af følelser og tanker – om end den i høj grad kan besidde en symbolsk betydning og afspejle de store verdenslove,” hed det. Samme passage i tredje udgave smækker sig ude med et brag. Korrektionerne her i 1865 inkluderer en slettet sætning og en tilføjelse: “En musikalsk idé er skøn i sig selv og ikke bare et middel til fremstilling af følelser og tanker. *Musik består af klangligt bevægede former.*”¹⁸ Punktum. Musik renses for ånd her. Almindelige fag som *Musikteori* og *Musikalsk analyse* i skoling af udøvende musikere har lige siden været introduktioner til formalisme alene. Tiltag af mere hermeneutisk karakter er nu om dage forbeholdt beændede taler på kongresser og godt gemte fodnoter i historiske fremstillinger. Reetableringen af et sprog for hermeneutik, for ekstramusikalsk projektion, for “tolkning” af den musikalske analyse ville efter undertegnede opfattelse berige både hermeneutikken og musikken selv.

Noter

1. Johann Mattheson, *Der vollkommene Capellmeister* (Hamburg, 1739), 1. del, kap 3, paragraf 57 (egen oversættelse).

2. Jean-Jacques Rousseau, *Dictionnaire de musique* (Paris, 1767), 459–460. Mange af bogens artikler blev nægtet optagelse i Diderots encyklopædi og derefter udgivet af ham selv med en mere polemisk tone som konsekvens.
3. Karl Philipp Moritz, *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten* (Berlin, 1785) og *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (Berlin, 1788). Et sammendrag: Achim Geisenhanslücke, “Allegorie und Schönheit bei Moritz” (*Das Goethezeitportal*, 2006), http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/moritz/geisenhansluecke_allegorie.pdf, 2.
4. Friedrich Schiller, *Über Mathisons Gedichte* (Tübingen, 1794 / Friedrich Schiller Archiv), <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/theoretische-schriften/ueber-mathissons-gedichte/>, omkring en fjerdedel inde, egen oversættelse.
5. Gottfried Körner, *Über Charakterdarstellung in der Musik* (Tübingen, 1795 / Friedrich Schiller Archiv), <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-5/vi-ueber-charakterdarstellung-in-musik/>, egen oversættelse.
6. Ludwig Tieck, *Phantasien über die Kunst* (Hamburg, 1799), egen oversættelse, citeret efter Mark Evan Bonds, “Idealism and the Aesthetics of Instrumental Music at the Turn of the Nineteenth Century”, *Journal of the American Musicological Society* 50, nr. 2/3 (1997): 387–420. Wilhelm Wackenroder og Ludwig Tieck, *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (Berlin, 1796), har smukke overvejelser om æstetik. Om teksten skyldes den ene eller den anden, er aldrig afgjort. Man ser traditionelt Wackenroder som forfatteren og Tieck som hans aktivistiske redaktør.
7. Find adskillige eksempler i Bonds, “Idealism and the Aesthetics of Instrumental Music”, især side 410ff.
8. Christian Friedrich Michaelis, *Ueber den Geist der Tonkunst. Mit Rücksicht auf Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft* (1795), 25.
9. Christian Friedrich Michaelis, *Ueber das Idealische der Tonkunst* (1808), citeret efter Bonds, “Idealism and the Aesthetics of Instrumental Music”, 410.
10. Tankegangen kommer op flere steder i Friedrich Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (Tübingen, 1800). Se interessante perspektiver fra dansk forskning i *Refleks* #41 (SDU Odense, 2008), 9ff.
11. Schelling gennemførte forsøget med Chladni selv til stede. Han er udpræget naturfilosofisk i sin afvisning af mønstrene som udtryk for den mekaniske påvirkning alene. Læs særligt hans formuleringer i brevet dateret München, 29. marts 1811 (*F.W.J. Schelling: Münchener und Berliner Nachlass (1811–1854)*), <https://schelling.badw.de/text/8433/?ref=person/1480>), cirka midtvejs.
12. Friedrich Schlegel, *Athenäums-Fragmente* (Berlin, 1798), fragment 206.
13. Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Berliner Ausgabe, 2014), 584 (egen oversættelse).

14. Skribenter i dag hæfter ret tit termen “absolut musik” på klassicisternes abstrakte former. Begrebet har siden 1800-tallets midte været veldefineret som instrumentalmusik uden program af nogen art. “Absolut musik” bør ikke desto mindre benyttes med varsomhed: Man associerer lidt for nemt ordet “absolut” med det absolutte i tidlig idealisme. Klassicisternes præference for instrumentalmusik uden program var jo ikke i udgangspunktet stærkt forbundet med idealisternes totalitet. Termens senere udbredelse faldt desuden sammen med venstrehegelianernes etablering af alternativer til det klassisk-teologiske kosmos og altså med begyndelsen på en mere “antropologiseret” verden. Roger Scruton debatterer spørgsmålet i flere skifter. Den britiske idealismekspert fik kritik for ahistorisk omgang med begrebet i sin *The Aesthetics of Music* (Oxford University Press, 1999). Emnet kom så op igen med succes i artiklen “German Idealism and the Philosophy of Music”, *RogerScruton.com* (2018), <https://www.rogerscruton.com/articles/31-understanding-music/184-german-idealism-and-the-philosophy-of-music>, efter passende korrektioner.
15. Arthur Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass, Cholerabuch* (1832), 140, citeret efter “Arthur Schopenhauer und die Musik” (*Arthur Schopenhauer Studienkreis*), <https://www.arthur-schopenhauer-studienkreis.de/Schopenhauer-Musik/schopenhauer-musik.html>.
16. Eduard Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen* (Leipzig, 1854), egen oversættelse. Ordene står i seneſte oplag (1922) på side 63.
17. For en meget interessant debat om Hanslick som affektlærens tilbagekomst se Alexander Wilfing, “Eduard Hanslick (1825–1904)”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, https://iep.utm.edu/hanslick/?utm_source=copilot.com.
18. Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen*, 59. Den præcise betydning og bedste oversættelse af “tönend bewegte Formen” er omdiskuteret.

Musikken, vi ikke hører

SIMON HØFFDING

6. MAJ 2026

DET MESTE AF MIT LIV HAR JEG – UDEN NÆRMERE overvejelse – ment, at musik var noget, man lyttede til, spillede, eller sang. Jeg kommer fra en familie af musikere og komponister, sang som barn i Københavns Drengekor, senere i et Stevie Wonder-coverband (med det catchy navn “No Wonder”) og har spillet cello det meste af mit liv. Min forskning har fokuseret på den musikalske fordybelses beskaffenhed, og her har jeg fulgt musikere, især i *Den Danske Strygekvartet*, rundt på turneer, alt imens jeg kombinerede mine empiriske fund fra etnografiske observationer og kvalitative interviews med min teoretiske viden fra fænomenologien, bevidsthedsfilosofien og musikpsykologien.

¶₂ Når disse skønne musikere spillede, havde de nogle ganske usædvanlige oplevelser af intens musikalsk fordybelse blandt andet som følge af deres ekstremt høje niveau, mange års indlæring og musikens unikke natur som flydende, fremadskridende, rytmisk og auditivt medium: Fordi musikken har disse kvaliteter som hørt eller fremført, kan den lede til disse oplevelser, hvor selvet (hvad end det er) synes transformeret på forskellige måder. Det kan for eksempel synes at forsvinde i og med, at man bliver så henført af musikken, at man vitterligt mister al fornemmelse for tid og sted og bagefter oplever at være “vågnet op” uden at kunne genkalde sig, hvad der egentlig er foregået. Eller det kan omvendt være, at man synes at forlade sit kropsligt forankrede perspektiv og ex-statisk se sig selv og sin optræden udefra, som om man registrerede en anden person spille.¹

¶₃ Men nu er jeg ikke længere så sikker på, at musik primært er et auditivt, æstetisk medium. Jeg er ved at komme frem til den overbevisning, at noget af det vigtigste ved musikkens væsen ikke kan høres overhovedet. I dette essay vil jeg give tre eksempler på musikkens

ikke-hørbare dimensioner og til sidst diskutere, hvilke implikationer det kunne have for vores generelle forståelse af musikkens væsen samt dens udbredelse i vores samfund og sundhedssystem.

Musikken som kommunikationsform

¶ 4 FOR NOGLE ÅR SIDEN VAR JEG SÅ HELDIG AT KOMME I KONTAKT med Torben Snekkestad, en fantastisk dygtig saxofonist. Han spillede en slags musik kaldet “fri improvisation” og ville gerne diskutere, hvordan man kunne forstå og/eller måle den fordybelse, der finder sted i denne praksis. Selvom jeg har en bred smag fra klassisk over jazz til progressiv metal, var jeg alligevel ganske overrasket over den musik, jeg mødte her. Jeg turnerede med Snekkestad i Tyskland og så folk, der aldrig før havde spillet sammen, gå op på scenen og spille uden noder og uden nogen som helst synlig aftale om toneart, tempo eller melodi. Fra mine interviews med Torben lærte jeg, at selvom det æstetiske udtryk er væsentligt, så handler den fri improvisation i endnu højere grad om at forsøge at kommunikere og udforske mentale og musikalske landskaber sammen. Man står der med sit instrument og forsøger gennem sit spil at finde en måde at nå ud til og interagere med den eller de andre musikere. Altså er musikken, som man spiller eller hører den i denne praksis, i høj grad et middel til at nå et mål om interaktion. Dette kan bestemt også være målet i mindre eksplicit improviseret musik (al levende fremført musik er i nogen grad improviseret!), men slet ikke så centralt som her. Nogle gange lykkes samtalen ikke særligt godt, og som tilskuer kan det være svært at vurdere, om det var tilfældet eller ej. Selvsagt findes der også mindre impromptu improvisationsformater, hvor man danner en mere fast duo, trio eller gruppe med folk, hvis udtryk og stil man finder interessant.

¶5 Mit møde med den fri improvisationsmusik var begyndelsen på min rejse mod at forstå vigtigheden af den musik, vi *ikke* hører. For her var det tydeligt, at der var noget andet end det æstetiske udtryk på spil. Musikken kan bruges til at forstå og udforske hinanden, til at opøve en lynhurtig og intens opmærksomhed på den andens vaner, ønsker og behov, samtidig med at man i en ret kompleks sindstilstand vurderer, om man skal spille med eller imod, om man skal gå videre eller holde fast, om man skal ty til tradition, sprænge det hele i luften eller ligefrem overraske sig selv.² Musikken her er altså primært en kommunikationsform, en praksis i at sætte og opløse sine grænser. En praksis, som musiker og teoretiker Michael Golden kalder “økologisk” (*ecological*) eller “forbindende” (*connecting*) opførsel.³

Musikken i maven

¶6 MENS MUSIKKEN KAN VÆRE EN SÆRLIG SLAGS BEVIDST OG MÅLrettet opførsel, snarere end et hørbart udtryk, kan dens vibrationer også ganske ubevidst og på sin helt unikke måde gå lige i mellemgulvet. På Holbæk Hospital har lægen Peter Michael Nielsen igennem mange år udviklet en eksperimentel lydbaseret smertebehandling. Den aktiverer nogle små sanseorganer kaldet Pacini-receptorer, der findes i huden og de indre organer. Disse receptorer registrerer lavfrekvente lyde, eller snarere vibrationer, under grænsen for hvad vi kan høre. Ifølge Nielsen er disse receptorer evolutionært betragtet muligvis udviklet som et slags advarselssystem, der ville kunne sanse et tordenvejr eller en flok store dyr på lang afstand. Selvom vi ikke kan høre det, aktiverer musik med et lavfrekvent spektrum som for eksempel fra orgler, trommer eller basser også disse receptorer. “Pacini receptor”-aktivering kan have forskellige effekter, men den mest fascinerende er nok den smertestillende. For de neurale baner,

der sender smertesignaler til hjernen, ender samme sted som Pacini-receptorernes. Således bliver hjernens smertereceptorer “fyldt” af Pacini-signaler med den effekt, at en målrettet stimulus i nogen grad kan nedsætte eller fjerne kronisk smerte og endda formindske depressive symptomer.⁴ Som en del af sin behandling har Nielsen produceret musik, der i særdeleshed aktiverer Pacini-systemet, og det lytter man til under sin behandling. Jeg antager, at man kunne opnå lignende effekt med en mere enkel lydterapi, hvilket leder til spørgsmålet om grænsen mellem, hvad der er lyd, og hvad der er musik. Det er et metafysisk spørgsmål, som jeg ikke vil kloger mig for meget på her, men blot anføre følgende pragmatiske overvejelse: Jeg antager, at Nielsen har forsøgt sig frem med mange forskellige kombinationer af lyde, musik og stimuli. Og givet, at man kan pakke lige så meget Pacini-stimulus ind i musik, som man kan i forskellige lyde, er det vel alt andet end lige mere behageligt at lade sig behandle med velkomponeret musik end med mere tilfældigt klingende lyde.

¶7 Denne specialiserede behandling trækker altså på en af musikens skjulte, uhørlige, men samtidig iboende karakteristika. Gad vide om vores brug af musik, for eksempel i musikterapi, uvidende udnytter denne smertestillende og depressionsdæmpende egenskab? Pointen her er blot endnu engang at vise, hvorledes elementer af musikken, vi slet ikke kan høre, stærkt påvirker vores krop og sind.

Musikken som synkroniseringsagent

¶8 JEG ER SÅ HELDIG OGSÅ AT ARBEJDE PÅ ET STORT, INTERDISCIPLINært forskningscenter i Oslo sammen med en masse eksperimentelle psykologer. Deres udstyr og eksperimenter gør det muligt at få en anderledes indsigt i, hvordan musik påvirker os som gruppe og kan synkronisere vores fysiologi og bevægelser.

¶9 For eksempel satte vi to strygekvartetter til at spille det samme repertoire under forhold, der i varierende grad udfordrede deres sammenhængskraft. Det kunne være at sidde med ryggen til hinanden eller med en skærm imellem dem. Under disse forhold målte vi bevægelsesmængde, åndedræt, hjerterytme og pupilstørrelse. Et af de mest signifikante resultater kom fra en analyse kaldet hjerterytmevariabilitetssynkronisering (HRVS) – ikke et direkte mål for, om hjerterne slår i præcis samme takt, men for hvor meget de forskellige pulskurver kan siges at ligne hinanden. Andre studier har peget på en sammenhæng mellem HRVS og empati.⁵ Den ene kvartet kom fra konservatoriet i Oslo og dets medlemmer havde spillet sammen i ca. 6 måneder. Den anden var vores verdenskendte “Danske Strygekvartet” (DSK), hvis medlemmer har kendt hinanden det meste af livet og har spillet titusindvis af timer sammen.

¶10 Det var en statistisk signifikant højere HRVS hos DSK end hos de studerende. Endvidere var det tydeligt, at jo mere sammenhængskraften blev udfordret, for eksempel når musikerne sad med ryggen til hinanden, desto lavere var HRVS hos de studerende. Omvendt havde disse udfordringer slet ingen indflydelse på HRVS hos DSK.⁶

¶11 Man bør ikke overromantisere sådanne resultater. Studiet handler ikke om, at musik får vores hjerter til at slå i takt, ej heller bør vi normativt acceptere, at en højere grad af synkronisering i sig selv nødvendigvis er godt eller efterstræbelsesværdigt. Men resultaterne viser, at en fælles indlevelse i musikken, samt varigheden af sådan indlevelse i mængden af år, bliver afspejlet i vores fælles fysiologi. Muligvis afspejler det også, at vi gennem mange års samspil opbygger en slags fælles kropslig bevidsthed, der kan kompensere for eller er modstandsdygtig over for forstyrrelser. Jeg vil ikke udfolde denne ide her, men blot påpege, at kropsbevidstheden som beskrevet i fænomenologien hos Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty og vide-

reudviklet af for eksempel Shaun Gallagher og vores danske Dan Zahavi ikke begrænser sig til den fysiske krop, men kan udstrækkes til vedhåndenværende brugsting og endnu videre til andre mennesker. Denne betragtning giver en teoretisk åbning for at tænke, at fælles musiceren beror på og udvikler en sådan flerkropslig bevidsthed – eller med et fint ord: en interkineestetisk affektivitet.

¶₁₂ Under alle omstændigheder er det tilfældet for musikere (man kan altid diskutere, hvor generaliserbare resultaterne er), at deres fælles engagement leder til en form for synkronisering på pulskurveniveau. Dette niveau er ganske ubevidst eller præ-refleksivt og afspejler endnu et vigtigt aspekt ved musikken, vi ikke kan høre. Men er det også tilfældet for dem, der blot lytter til musikken?

¶₁₃ For at eftersætte dette spørgsmål og undersøge, om der kan findes en kvantificerbar dimension af oplevelsen af fællesskab mellem musikere, musik og publikum, analyserede musikpsykologen Finn Upham et helt publikums mikrobevægelser under en koncert på DSK's musikfestival. Upham sammenholdt så denne analyse med en musikvidenskabelig partituranalyse med fokus på musikkens dynamik, altså hvornår der var pauser, hvornår den blev langsommere (*ritardando*), eller svagere (*diminuendo*). Ganske overraskende viste denne komparative analyse, at det meste af publikum som regel under dynamik med pauser, ritardandoer og diminuendoer frøs i deres bevægelser.⁷ Et almindeligt klassisk publikum sidder jo som regel temmelig stille, så effekten her kan næsten ikke ses, men måles kan den. Igennem interviews med DSK blev det klart, at musikerne ofte i pauser bedre kan se ud og finde ud af eller "føle", om publikum er "med". Når det er tilfældet, nyder de stilheden i pauser endnu mere. Således etablerer musikken og især dens pauser et slags kommunikationssystem mellem musikere og publikum, der kan registreres i sidstnævntes mikrobevægelser, der ligesom med HRVS

sikkert udfolder sig i et ubevidst eller præ-refleksivt register. I respekten for musikken stræber musikere og publikum sammen efter den intense og stemningsfulde stilhed, og her er musikken, vi ikke kan høre, således igen ganske definerende for vores æstetiske oplevelser og fællesskabsfølelse.

- ¶¹⁴ I strengeste forstand kan vi vel aldrig høre stilheden eller pausen, men jeg tror ikke, at nogen vil bestride, at vi kan mærke dens stemning i koncertsalen. Men i dette partikulære tilfælde af musik, vi ikke kan høre, refererer jeg måske paradoksalt nok ikke til selve stilheden. Nej, jeg refererer til den synkroniserede fryseeffekt, som musikken så at sige orkestrerer. Bagved eller udenom den musik, der udfolder sig, findes et helt register af forskellige synkroniseringspotentialer, og det er nogle af disse, hvis aktualisering jeg netop har beskrevet. Og de findes i musikkens uhørlige register.

Effekt eller væsen

- ¶¹⁵ EFTER DISSE TRE EMPIRISKE EKSEMPLER PÅ VIGTIGE OG DOG uhørlige dimensioner af musikken, kunne man passende spørge: Er disse eksempler på mere eller mindre utilsigtede effekter af musikken, eller er de snarere en del af musikkens eget væsen, altså dimensioner af selve musikken, der simpelthen ikke kan høres? Dette spørgsmål kan nok ved første øjekast virke fornuftigt, men det skjuler en uheldig essentialisme, der definerer nogets væsen som adskilt fra den måde, dette væsen virker og påvirker os på. Allerede det kanoniske arbejde af Christopher Small tilbage fra 90'erne påpeger, at musik ikke er en ting, der for eksempel kan reduceres til et partitur eller til lydbølger for den sags skyld. Det er snarere en klasse af handlingsmåder: at komponere, at danse eller at lytte er alle eksempler på "musicking", ⁸ og musikken er hverken mere eller mindre end helheden af disse handlemåder. Denne position resonerer godt med

føromtalte Golden's definition af musik som forbindende opførsel. Mine egne fysiologisk-empiriske nedslag ligger i forlængelse af, men dog en del ud over dette rammeværk.

¶16 Selvfølgelig er det vigtigt, hvordan musikken lyder. En dårlig indspilning frembringer slet ikke de samme følelsesmæssige nuancer som en god. Og når forsangeren slet ikke synger så godt live som på pladen, bliver vi skuffede. Men ifølge dette lille essay, er musikken meget mere, end hvordan den lyder. Lyden er det indsmigrende flødeskum på toppen, der motiverer os til at synge, lytte og spille med temmelig voldsom indvirken på vores krop og sind. Lagene under flødeskummet – lag, vi ikke kan høre, er muligvis de vigtigste. Her finder vi, som vi så i den fri improvisation, nye måder at kommunikere sammen, nye måder at huske, udforske og drømme sammen. Vi bliver berørt kropsligt eller neurologisk på måder der hæmmer smerte eller dæmper depression, som vi så med Pacini-receptor-systemet. Og vi bliver bundet ind i fysiologiske fællesskaber og indgår i fælles rytmer i den måde, vores hjerter slår på, og den måde, vi bevæger os eller sidder musestille på, som vi så i koncertforskningsstudierne.

¶17 Hvis vi betragter disse tre lag ikke som tilfældigheder, men som nødvendigt sammenbundne, begynder vi at ane en anden og ganske anderledes *gestalt*, end den vi forbinder med musikken som hørt. Visselig giver dette essay kun tre begrænsede vinkler på denne gestalt, og skulle ideen gennemføres systematisk, ville det kræve evidens og argumenter fra mange forskellige discipliner. Men bare fra de tre eksempler synes musikkens ikke-hørbare gestalt at bestå i helende, interaktive og sociale strukturer, der hjælper mennesker igennem diverse lidelser og bringer dem i større harmoni med hinanden. Som antydnet, udnytter musikterapeuter mere eller mindre overlagt disse lag i musikken i deres daglige virke med meget større

effekt, end hvad vores sundhedsvæsen anerkender.⁹ Det burde vi rette op på.

¶18 Hvis disse tanker er på rette spor, er det nylige slag for morgensang i skolerne, glædeligt.¹⁰ Men der må endnu mere til. Vi må simpelthen æde så meget musikflødeskum som muligt i vores dagligdag og dermed drage fordel af musikkens uhørlige gestalt. Flødeskummet skal være friskt og ikke fra spraydåse: at gå til koncert med levende musik giver mere end at streame eller lytte til en optagelse.¹¹ Endelig må vi selvsagt forske og tænke både bredere og mere systematisk for at blive klogere på, hvordan, hvornår og hvorfor musik er så godt for os mennesker.

Noter

1. Simon Høffding, *A Phenomenology of Musical Absorption* (Cham Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).
2. Susanne Ravn & Simon Høffding, "Improvisation and thinking in movement: an enactivist analysis of agency in artistic practices", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 21 (2022): 515–537, <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09756-9>.
3. Michael Golden, "Musicking as education for social and ecological peace: a new synthesis" *Journal of Peace Education* 13, nr. 3 (2016), 266–282, <https://doi.org/10.1080/17400201.2016.1234612>.
4. Peter Michael Nielsen & Suraiya Luecke, "The Pacini System & HALF-MIS Treatment: Sub-sonic Music, Consciousness, and Health", *Journal of Consciousness Studies*. In press.
5. Ivana Konvalinka, Dimitris Xygalatas, Joseph Bulbulia, Uffe Schjødt, Else-Marie Jegindø, Sebastian Wallot, Guy Van Orden & Andreas Roepstorff, "Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108, nr. 20 (2011): 8514–8519, <https://doi.org/10.1073/pnas.1016955108>.
6. Simon Høffding, Wenbo Yi, Eigil Lippert, Victor Gonzales Sanchez, Laura Bishop, Bruno Laeng, Anne Danielsen, Alexander Jensenius Refsum & Sebastian Wallot, "Into the Hive-Mind: Shared Absorption and Cardiac Interrelations in Expert and Student String Quartets," *Music & Science* 6 (2023), <https://doi.org/10.1177/20592043231168597>.

7. Finn Upham, Simon Høffding & Fernando Rosas, “The Stilling Response: From Musical Silence to Audience Stillness”, *Music & Science*, 7 (2024), <https://doi.org/10.1177/20592043241233422>.
8. Christopher Small, *Musicking: The meanings of Performing and Listening* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1998).
9. Lars Ole Bonde, “Music and health promotion in Danish/Nordic hospitals -who and how? An essay”, i *Music in Paediatric Hospitals. Nordic Perspectives*, red. Johansson & Bonde (Norwegian Academy of Music: Oslo, 2020), 149–70.
10. “Pressemeddelelse: Mere end halvdelen af alle skoler synger nu morgensang”, *Kulturministeriet*, 11. august 2025, <https://kum.dk/aktuelt/nyheder/mere-end-halvdelen-af-alle-skoler-synger-nu-morgensang>.
11. Dana Swarbrick & Jonna Vuoskoski, “Collectively Classical: Connectedness, Awe, Feeling Moved, and Motion at a Live and Live-streamed Concert”, *Music & Science*, 6 (2023), <https://doi.org/10.1177/20592043231207595>.

Om filosofi og musik hos Schopenhauer

MARTIN PASGAARD-
WESTERMAN
13. MAJ 2026

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788–1860) VAR EN AF DE mest indflydelsesrige filosoffer i anden halvdel af det 19. århundrede. Med sin lære om den blindt stræbende viljes primat i forhold til fornuften og et sigte på en æstetisk, etisk og religiøs fornægtelse af selvsamme vilje udformede Schopenhauer en tolkning af selvet og verden i skarp kontrast til fornuftens selvforherligelse og fremskridtstro i det moderne. Mennesket henvises hos Schopenhauer i stedet til æstetisk fordybelse og åndelig karakterdannelse og af samme grund kunne utallige forfattere, kunstnere og komponister finde inspiration i Schopenhauers filosofi, der ikke bare ophøjer det kunstneriske og filosofiske geni, men samtidig udfolder en filosofisk tolkning af eksistensen, hvor modsætningen mellem vilje og intellekt både finder en adækvat beskrivelse og en forløsning i kunstens forskellige udtryk. Særligt fik Schopenhauers opfattelse af musikken en stor og direkte indflydelse på en række komponister, der delvist blev inspireret af og omsatte grundideer fra Schopenhauers filosofi og æstetik i deres musik. Af disse drejer det sig især om tanken om viljesfornægtelse gennem næstekærlighed og medlidenhed (Wagner); den melankolske, pessimistiske livsopfattelse, der forløses gennem resignation og religiøs antydning (Brahms); musikkens tonesprog som billede på menneskets oprindeligt ufornuftige eksistens og universets kolossale naturkræfter (Mahler); ophøjelsen af den geniale kunstners særlige erkendeevne og musikens universelt forståelige, begrebsløse tonesprog (Schönberg). I det følgende skal det imidlertid ikke handle om, hvordan forskellige kunstnere, forfattere og komponister har fortolket Schopenhauers

filosofi. For én ting er, hvordan forskellige musikere og komponister har forstået Schopenhauer, en anden ting er, hvad Schopenhauer selv sagde. For Schopenhauer har det aldrig drejet sig om at omsætte filosofiske ideer til kunst, men om at forstå kunstens væsen. Når æstetikken og herunder musikken tildeles en så central plads i Schopenhauers filosofi, skyldes det først og fremmest hans opgør med en bestemt herskende grundtanke i den vestlige filosofi, nemlig fornuftens suverænitet og forrang hos mennesket. Dertil det forhold, at selve den filosofiske tænkning i sit væsen ligner den æstetiske erkendelse, hvorfor kunsten – og herunder især musikken – tildeles en særlig filosofisk betydning.

Æstetik og rationalitetskritik

¶₂ KUNSTEN HAR VÆRET ET CENTRALT TEMA I FILOSOFIEN, SIDEN Platon i sin digterkritik fremhævede kunstens mangel på sandhedsindhold og dens karakterfordærvende virkning. Som bekendt drog allerede Aristoteles den omvendte konklusion ved at argumentere for kunstens sandhed i form af dens evne til at fremstille det almene, samt have en positiv dannende og rensende effekt (*katharsis*) af problematiske lidenskaber (frygt og medlidenhed). For Aristoteles er kunsten netop derfor mere filosofisk end historievidenskaben, der blot erkender det partikulære, og et værdifuldt dannelsesredskab. Den gamle diskussion om kunsten fik efter en lang periode, hvor den primært blev forstået som formidler af religiøs indsigt, på ny en særlig filosofisk opmærksomhed fra omkring midten af 1700-tallet som korrektur og begyndende kritik af oplysningens forståelse af den menneskelige erkendelse som primært diskursiv, begrebslig erkendelse. Med A.G. Baumgartens sene navngivning af æstetikken som en videnskab om den sanselige erkendelse¹ – der netop må supplere den logisk-rationelle erkendelse ved at inddrage den sanselige

erkendelses egenart – får spørgsmålet om kunstens væsen, altså dens aktivitet, dens erkendepotentiale og dens virkning på modtageren, et decideret rationalitetskritisk sigte.

¶₃ Baumgarten gjorde op med nedvurderingen af den sanselige erkendelse som en lavere erkendelsesform, der i modsætning til fornufterkendelsen skulle være præget af uklarhed og ufuldstændighed. Den sanselige erkendelse blev i stedet fremhævet som en særlig evne til at erkende orden, indhold og udtryk som en samlet helhed, og kunstens værdi findes dermed ikke blot i det enkelte kunstværks indholdsmæssige relevans og dets virkning på modtageren, men i det forhold, at den på eksemplarisk vis udgør en særlig ikke-diskursiv erkendelse, dvs. en erkendelsesform som ikke lader sig reducere til begreber og propositioner. Den moderne filosofiske æstetik begrundes således gennem en forskel mellem fornufterkendelse og sanselig erkendelse, der både fremhæver begrænsningerne ved den rent diskursive erkendelse og den sanselige erkendelses egenart. Mens den æstetiske erkendelse hos Baumgarten på denne måde udfordrede den logisk-rationelle erkendelses suverænitet, forblev opfattelsen af menneskets erkendelse imidlertid inden for en religiøs metafysik. Dette er tydeligt dels ved det forhold, at de to erkendeformer er garanteret en forbindelse gennem en overordnet guddommelig rationalitet, dels ved det forhold, at den æstetiske anskuelse er gudlignende, da den *samtidig* anskuer en helhed og alle helhedens enkelte dele. Dertil ved det forhold, at kunstneren er aktivt frembringende og ikke blot passivt modtagende, hvormed kunstnerens aktivitet sammenlignes med den skabende Gud. Eksemplarisk udtrykkes dette sidste, når det hos Shaftesbury om den ægte poet hedder:

¶₄ Such a real poet is indeed a second creator; a just Prometheus under Jove. Like that sovereign artist [...], he forms a whole, coherent and pro-

portioned in itself, with due subjection and subordination of constituent parts.²

¶ Kunstneren som en sådan *anden skaber* af en velproportioneret helhed er velkendt fra filosofiens historie og findes som arketype vel særligt i Platons beskrivelse af digterens entusiastiske, dvs. guddommelige inspiration, og får sin nok reneste udformning i romantikkens opfattelse af både kunstneren som guddommeligt inspireret geni og kunsten som indblik i og formidler af det guddommelige. Den rationalitetskritiske impuls hos Baumgarten og forståelsen af både kunstner og kunsten under en religiøs metafysik blev da også særligt udfoldet i romantikken, der overordnet kan siges at være en fortsættelse af religionen med æstetiske midler i protest mod oplysningens, videnskabens og teknikkens i stigende grad fremmedgørende virkning og traditionsnedbrydende tendens. Den religion, der gennem fornuftens kritik var blevet utroværdig, undveg kritikken ved at flygte ind i følelsernes, inderlighedens og den eksistentielle afgørelses sfære. Det uendelige, hellige, ophøjede og åndeligt bevægende blev henlagt til områder udenfor den diskursive erkendelses strenge logik, hvorfor netop den æstetiske anskuelse og kunsten på en og samme tid blev anset som ypperste formidler af sandhed, indsigt, religiøs følelse og forløsende trøst. Og ingen kunst syntes at indeholde alt dette så inderligt, gribende og umiddelbart som musikken, der af E.T.A. Hoffmann blev udnævnt til den “mest romantiske af alle kunstformer”, der som “hjertets sprog” fremkalder ubestemte, dunkle følelser, der unddrager sig enhver fiksering i sprog og begreb og derfor udgør et “tonernes åndelige rige”, som alene er tilgængeligt for åndens øje.³ Musikken åbner en drømmeverden af herlighed og uudsigelig himmelsk smerte og glæde, der henrykker sjælen. Des mere grebet man er af musikken, jo mere stille bliver man, siger Hoffmann. Den musikalske erfaring findes i den

sprogløse, stumme ensomhed, hvor tilhøreren rykkes ud af verden og nærmer sig en anden (religiøs). Musikeren eller komponisten blev dertil forstået som en mesters (Guds) lærling (kunstner), der skaber herlige fremtrædelser gennem en ekstatiske åbenbaring i sit indre, hvis inspiration fastholdes og formes til et værk, hvorved kunstneren på en og samme tid er ubevidst inspireret og besindigt klarttænkende. I romantikken blev musikken på denne måde gjort til religiøs kult og Kants nøgternt nuancerede opfattelse af musikken som en leg med følelser blev erstattet med en sværmerisk tydning af musikken som religiøs erfaring. Hos Kant er musikken den kunstform, der har størst umiddelbar indvirkning på mennesket. Men den forbliver alligevel mere nydelse end kultur, da den ikke formidler noget begrebsligt eller nogen bestemt æstetisk idé, men i stedet blot flygtige følelser og ubestemte, vage idéer.⁴ Hos Hoffmann er musikken ikke af denne verden, men formidler og taler om herlige, fjerne vidundere i et guddommeligt sprog, der river tilhøreren uimodståeligt med sig ind i et uendeligt åndeligt rige.

Skuespillet i skuespillet – kunsten og filosofien

- ¶6 MENS ROMANTIKERNE I DERES RATIONALITETSKRITIK TILDELER kunsten og særligt musikken en sværmerisk religiøs betydning, radikaliserer Schopenhauer det rationalitetskritiske sigte, hvor han peger på det æstetiske som en særlig erkendelseform, men uden at forstå den som decideret religiøs, og tildeler musikken den højeste rang blandt alle kunstformer på grund af dens særlige indhold. Den æstetiske erkendelse er for Schopenhauer derudover af særlig interesse, fordi den et stykke hen ad vejen er sammenfaldende med den filosofiske erkendelse, der netop ikke er udtømt med den logisk-rationelle, begrebslige erkendelse af kausale forhold, men tillige er en betragt-

ning af verden uafhængigt af “den tilstrækkelige grunds princip”, altså som en tydning og udlægning af verden i et helhedsblik, der på en og samme tid betragter de enkelte dele og helheden og netop har dette anskuende helhedsblik til fælles med kunsten.

¶7 Den rationalitetskritiske tendens, som Baumgarten tildelte det æstetiske ved at pege på den logisk-diskursive erkendelses begrænsninger, radikaliseres hos Schopenhauer i to skridt: (1) gennem en omvending af forholdet mellem fornuft og begær, dvs. mellem rationalitet og irrationalitet, eller med Schopenhauers begreber: intellekt og vilje; (2) ved at underordne den begrebslige erkendelse en mere oprindelig billedmæssig erkendelse, dvs. *intuitiv* erkendelse i ordets oprindelige betydning: *intueri*: at forestille, at beskue, at betragte.

¶8 Ad (1): Den menneskelige erkendelse er i udgangspunktet bundet til den kropsligt forankrede livsvilje. Med et træffende billede udtrykker Schopenhauer forholdet mellem vilje og erkendelse som “den stærke, men blinde, der bærer den lamme, men seende, på sine skuldre.”⁵ Den blinde stræben finder sin retning og sin genstand gennem intellektet, hvis forestillinger (abstrakte, dvs. tanker, og konkrete, dvs. sanseindtryk og følelser) virker som motiver. Intellektet er som sådan blot et medium, hvorigennem den blinde vilje ser og forholder sig til en verden. Verden er på denne måde forestilling i et intellekt, et objekt for et subjekt, noget erkendt for noget erkendende. Uafhængigt af et intellekt og i sig selv er verden blot vilje. Dette er grundtanken i Schopenhauers hovedværk *Verden som vilje og forestilling* fra 1818.

¶9 Ad (2): Menneskets intellekt står i udgangspunktet i viljens tjeneste, som et instrument til livets opretholdelse, og mennesket adskiller sig kun fra dyret ved den større grad af intellekt, ikke i sit væsen. Mennesket er altså forskellig fra dyret dels ved en mere fuldstændig anskuende forestillingskraft, dels ved den abstrakte tænkning, der

endda kan nå en grad af egentlig besindighed (*Besonnenheit*). Det er gennem denne naturgivne intensivering af intellektet, at mennesket står så meget højere end alle andre dyr, men Schopenhauer påpeger også, at denne forskel samtidig er anledning til en vedholdende filosofisk grundfejltagelse, nemlig dén at forstå fornuften, tænkningen, "sjælen" eller det "åndelige liv" som det væsentlige og primære i mennesket og dets vilje som et resultat heraf, som noget sekundært, der blot følger efter.⁶ Ifølge Schopenhauer er det netop det omvendte, der er tilfældet. Intellektet selv opererer imidlertid ud fra sine iboende former, som er anskuelsesformerne rum og tid, samt den tilstrækkelige grunds princip, der igen har fire former, nemlig (1) årsagvirkning; (2) grund-følge; (3) værensgrund (dvs. *principium individuationis*, altså dét, hvorved alt får sin væren som et objekt for et subjekt) og (4) motiv-handling, der gør, at alt nødvendigvis forstås og ses i og gennem en af disse fire relationer. Den verden, som fremtræder for intellektet som en rumlig og tidslig forestilling, fremstår altså som en kompleks sammenhæng af relationer mellem enkelte fænomener og er i denne fundamentale forstand virkelighed (*virken*). Alt, hvad vi erfarer og erkender, fremtræder nødvendigvis rumligt og tidsligt og indgår i relationer som objekter for et subjekt. Denne rumtidslige verden fremtræder nu primært *konkret* i det forestillende intellekt, dvs. i et *intuitivt*, betragtende blik. Den begrebslige tænkning (i Schopenhauers vokabular: abstrakte forestillinger) er i forhold til denne konkrete forestillede verden en sent tilkommet abstraktion, hvor enkelte kendetegn ved tingene fremhæves til fordel for andre og fikseres i ord. Erkendelse er for Schopenhauer i denne forstand først billedlig, sidenhen abstrakt begrebslig, og han siger i denne forstand, at "al oprindelig tænkning foregår i billeder".⁷ Ikke i betydningen af en billedlig erkendelse, der *endnu ikke* er blevet rationel, og derfor heller ikke i betydningen af en i forhold til den

diskursive erkendelse *underordnet og ufuldstændig* erkendelse. Snare-
re er den billedlige, anskuelige erkendelse overordnet den begrebsli-
ge både med hensyn til klarhed og indhold. Det sete står klarere end
det fortalte, metaforen mere sigende end forklaringen, billedet rigere
end begrebet.

¶10 Med disse to skridt, altså dels ved at underordne intellektet en
irrationel vilje, dels ved at underordne den begrebslige tænkning en
mere oprindelig intuitiv erkendelse, problematiserer og kritiserer
Schopenhauer rationaliteten og den begrebslige erkendelses suveræ-
nitet med en hidtil uhørt radikalitet. Mennesket som kropsligt vil-
jesvæsen lever i en rumtidsligt fremtrædende verden af kausalt for-
bundne ting, der først og fremmest opleves i relation til ens egen vil-
je, og som først i et sekundært skridt til dels (altid mangelfuldt) kan
fikseres i abstrakte begreber. Jeg erfarer verden kropsligt og med
udgangspunkt i min vilje. Verden er på denne måde *min forestilling*
eller som en scene i et skuespil, hvor jeg også selv spiller med, hand-
ler og tænker på baggrund af motiver, der virker på min vilje, dvs.
som en dukke, der styres af snore. Men med denne karakteristik af
mennesket og erkendelsen drages umiddelbart også filosofiens egen
mulighed i tvivl. For hvis al erkendelse i sidste instans er erkendelse
af relationer mellem ting ud fra den tilstrækkelige grunds princip og
disse relationer yderligere står i relation til min vilje, så er enhver
objektiv erkendelse og ligeledes en egentlig filosofisk udlægning af
verden tilsyneladende umuliggjort, da alt blot vil være et begrænset,
subjektivt og viljesbundet perspektiv. For Schopenhauer må filosofi-
ens mulighed derfor findes i en erkendelseform, der bryder forbindel-
sen til viljen og altså foregår uafhængigt af den tilstrækkelige grunds
princip. En sådan erkendelse er ifølge Schopenhauer kun mulig, idet
erkendelsen intensiveres i en grad, så den helt løsriver sig fra viljen og
dermed bliver selvberoende og objektiv, dvs. ren viljesuafhængig

erkendelse. Betingelsen herfor er en abnorm intensivering af intellektet ud over dets naturlige formål som livsopretholdende. Og udfoldelsen af denne intensivering findes nu dels i det æstetiske, dels i det filosofiske blik på verden, der altså kun findes hos det menneske, der for et øjeblik forlader skuespillet for at sætte sig på tilskuerpladserne og nu blot betragter skuespillet udefra uden selv at spille med. Snorene er kappet, og intellektet har frigjort sig fra viljen og dens motiver. Den egentlige kunst og den egentlige filosofi træder ud af livet og væk fra verden for at betragte den udefra. Af samme grund er både kunst og filosofi set fra verdens og viljens perspektiv nyttesløs og ubrugelig.

¶II Er nu intellektet intensiveret i abnorm grad, og er det efterhånden nået til egentlig besindighed (*Besonnenheit*), så kan det, om end sjældent og i meget forskellige grader af tydelighed, komme dertil, at et spørgsmål “går som et lyn gennem hovedet”, nemlig “hvad er det alt sammen?” eller “hvordan er det egentlig beskaffent?”.⁸ Det første spørgsmål stiller filosofien, det andet stiller kunsten. Hvor viden- skab forbliver en beskrivelse og forklaring af, hvordan noget forhol- der sig til noget andet ud fra den tilstrækkelige grunds princip, så er filosofien og kunsten begge rettet mod “eksistensens problem”⁹ og svarer på hver deres måde på spørgsmålet “hvad er livet?”¹⁰ uafhæn- gigt af den tilstrækkelige grunds princip. Forskellen mellem filosofi- en og kunsten ligger derfor ikke i deres udgangspunkt og spørgsmål, som for begge er den rent erkendende, viljesuafhængige betragtning af livet og verdens “hvad”, men i måden de svarer på. Filosofien er et forsøg på en dechifrering og tydning af verden og livet, som anskuet i et helhedsblik, og derpå et forsøg på en fuldstændig oversættelse af dette til abstrakte begreber. Kunsten derimod er en ren anskuende opfattelse af verdens og livets forskellige dele i et intensiveret, ansku- ende blik, der indfanger nogets væsen, dets platoniske idé, som

Schopenhauer kalder det. De forskellige kunstformer fremstiller netop forskellige idéer, og Schopenhauer opstiller et helt system, der ordner de forskellige kunstformers bestemte indhold i forhold til hinanden og i et hierarki af stigende kompleksitet, der afspejler en klassisk *scala natura*-tanke: Arkitektur og vandkunst fremstiller naturens grundkræfter, havekunsten spejler planteriget, skulpturen afbilder dyreriget inklusiv mennesket, maleriet behandler planterige, dyrerige og mennesket helt op til dets inderlige følelser og tanker i portrættet, mens endelig litteraturen fremstiller og beskriver mennesket som handlende, tænkende og følende i forskellige underformer fra den simple sang, idyl eller digt, over mere komplekse former som epos og roman og frem til dramaet, som det mest komplekse udtryk, hvor hele menneskets adfærd, handlingsliv, tankeliv og følelsesliv gengives. Kunsten fremstiller således nogets idé (dets væsen) og tydeliggør derfor verden, som i et kameraobjektiv. I kunsten fremstilles verden på denne måde renere, tydeligere, mere overskueligt og sammenfattet eller – som i Shakespeares *Hamlet* – som et skuespil i skuespillet.¹¹

- ¶¹² Både den æstetiske og den filosofiske erkendelse er altså primært anskuende. Forskellen mellem filosofi og kunst beror derfor i sidste instans på forskellen mellem idé og begreb. Idéen er den rumtidslige mangfoldighed anskuet som enhed i et intensivt blik. Begrebet er fornuftens abstraktion, der sammenfatter det, der fremtræder adskilt i vores sanselige erkendelse, og fikserer det gennem refleksion i en enhed. Filosofien har altså den tilføjelse, at den oversætter den anskuede enhed, hvori det mangfoldige ses i det enkelte og det enkelte i det mangfoldige, til begreber. Filosofi kan derfor for Schopenhauer heller ikke nøjes med det abstrakte begrebsarbejde og sproglige analyser, da begreberne forholder sig refleksivt til det anskuede og dertil blot indeholder det, som er lagt ind i dem. Et

begreb er som sådan at sammenligne med en død beholder, hvor man gennem analyse kan hive det ud igen, som der til at begynde med blev lagt ind i det. Idéen udvikler derimod hos den, der opfatter den, nye forestillinger, og går altså ud over det, som findes i det tilsvarende begreb, hvormed der tilføjes noget nyt. Idéerne er anskuelige og som sådanne uudtømmelige. Meddelelsen af idéer kan derfor også kun ske gennem anskuelsen, der samtidig forbliver ubestemt og åben. På denne måde er det den anskuende forestilling, der er skabende, kreativ og udviklende; den begrebslige tænkning er blot en efterlignende opsummering, der forholder sig som en grov mosaik af kantede sten til den anskuede verdens rigdom og nuancer. Ifølge Schopenhauer er al god og ægte kunst derfor også anskuelig, og en intellektualiseret og begrebslig tilgang, hvor et kunstværk konciperes med udgangspunkt i et begreb, er en bagvendt fremgangsmåde, ødelæggende for kunsten og fjernt fra dens egentlige væsen. Den kunst, der vil gengive et begreb eller en tanke i et kunstnerisk, anskueligt udtryk forsøger egentlig at udtrykke noget begrebsligt i et fremmed medie og forbliver derfor en ydre og tilfældig forbindelse. Det materielle formede værk vil her fremstå som en tom skal, der ikke i sig selv siger noget, men netop må *forklares*. Den slags kunst fremkalder ifølge Schopenhauer blot irritation, kedsomhed eller ligefrem uvilje, og han kan med Goethe sige: "Man fornemmer hensigt og er forstemt".¹² Schopenhauer ophøjer på denne måde den æstetiske erkendelse og nedvurderer samtidig den diskursive, begrebslige erkendelse, da den risikerer blot at jonglere rundt med abstrakte begreber uden nødvendigvis at være knyttet til nogen anskuelse. I litteraturen, hvor begrebet er det medium, hvorigennem menneskets idé udtrykkes, altså det almenmenneskelige i dets mest komplekse fremtrædelsesformer som både viljessubjekt og erkendesubjekt, er det vellykkede værk netop også det værk, hvor de abstrakte

begreber gennem mere og mere bestemte definitioner leder til opfattelsen af anskuelige billeder.

¶₁₃ Intellektets løsrivelse fra viljen og det rent erkendende blik er imidlertid ikke blot udgangspunkt for æstetisk fremstilling og en filosofisk tykning af verden og livet, men også årsagen til, at vi overhovedet kan opfatte noget som skønt og i videre forstand, at det kontemplative, teoretiske liv, må anses som det lykkeligste (med den tilføjelse, at for Schopenhauer er et egentligt lykkeligt liv en *contradictio in adjecto*). I den æstetiske betragtning fremtræder tingene i et rent erkendende perspektiv, i en interesseløs betragtning, som Kant kaldte det. I Schopenhauers æstetik gælder netop det forhold, at ting kun er skønne for så vidt og så længe de ikke angår os. Månen er skøn, fordi den ikke angår mig, dvs. så længe den ikke angår min vilje. Så snart noget bliver genstand for min vilje, opfattes det ikke længere som skønt i streng forstand, men som mere eller mindre tiltrækkende eller frastødende. Skønheden forsvinder m.a.o., i samme øjeblik min vilje påvirkes, og jeg på den ene eller anden måde er interesseret (herunder politisk). Men hvor den interesseløse betragtning hos Kant medfører en særlig form for lystfølelse på grund af erkendelseskrafternes frie leg, skyldes lysten eller glæden ved det skønne hos Schopenhauer, at jeg for et øjeblik ikke er viljesvæsen, at jeg altså får en pause fra min vilje og mit viljesliv, der ellers fylder alt. Det skønne er på denne måde subjektivt forårsaget af en pause fra viljeslivet, objektivt af erkendelsen af nogets idé (væsen). Pointen er da, at tingene i den æstetiske betragtning er skønne og det des mere, jo mere kompleks den repræsenterede idé er, men netop kun så længe jeg ikke er viljesmæssigt påvirket. Hertil hører også, at en sådan æstetisk indstilling eller betragtning kun indfinder sig i ganske korte øjeblikke og hverken kan vælges aktivt eller fremprovokeres – i stedet overkommer den en. For som Schopenhauer pointerer, så er livet

ikke nogen kukkasse. Naturen er måske af og til skøn *at se på*, men den er ikke skøn *at være*. Dens væren er netop kendetegnet ved mangel, kamp og smerte. Og det gælder for alt, der er til. For *at være* er for Schopenhauer *at ville* og at ville er *at mangle* og at mangle er *at lide*. At være til, at leve som kropsligt behovsvæsen, er for Schopenhauer derfor primært lidelse. En lidelse der kun glemmes eller overdøves i få øjeblikke af enten kortvarig lystfølelse, æstetisk glæde eller i den kontemplative tilstands selvforglemmelse. Skønheden og glæden findes, også ud over den banale tilfredsstillelse, men kun for så vidt og så længe viljen er tavs.

“Som en ånde verden, uden materie” – musik som gengivelse af verdens inderste væsen

¶¹⁴ NYDELSEN AF ALT SKØNT, TRØSTEN SOM KUNSTEN GIVER OG kunstnerens entusiasme skyldes, at livet godt nok i sig selv er en stadig lidelse, dels jammerlig, dels skrækkelig, men i den rene anskuelse, som ren forestilling gengivet som et betydningsfuldt skuespil i en eller anden kunstform, er fri for al kval. Dette gælder også for den højeste af alle kunstformer, musikken, der adskiller sig fra alle de andre ved ikke at gengive en eller anden fremtrædelses idé, men derimod verdens væsen selv. I musikken udtrykkes og gengives m.a.o. vores væsens dybeste indre, hvilket også er grunden til, at musikken har så mægtig en virkning på os, bliver forstået så umiddelbart og dybt og taler et så tydeligt sprog, der overgår selv den anskuelige verdens klarhed. Musikkens væsen kan alene af denne grund ikke reduceres til aritmetisk øvelse, der ifølge Leibniz skulle foregå i ånden som en ubevidst tællen. Talforholdene, som musikken kan opløses i, udgør ikke det egentligt betegnede, som musikken skulle udtrykke, men er i stedet netop selv tegn, altså afbillede af et forbillede. Musik-

ken er et afbillede af verdens inderste væsen, dvs. vilje. Schopenhauer indrømmer imidlertid, at denne forbindelse egentlig aldrig kan bevises, da dette ville bestå i at fastslå et forhold mellem musikken, som er en forestilling, til det, som i det væsentlige aldrig kan være forestilling, nemlig viljen. Udlægningen af musikken som et afbillede af viljen, altså af verdens inderste væsen, er derfor kun mulig gennem en refleksion, hvor det indtryk, som musikken giver i sine mange forskellige former ses i analogi til en efterligning. At tyde musikken som et billede af verdens inderste væsen forstået som vilje er således kun mulig gennem en vedholdende refleksion over musikkens virkning. Som i tilfældet med den æstetiske betragtning og den filosofiske tydning af verden og livet kræves der et desinteresseret, viljesuafhængigt blik, hvilket, da musikken har så umiddelbar og mægtig indvirkning på os, er desto sværere.

- ¶₁₅ Musikken er billede på verdens inderste væsen som vilje og gengiver ikke som de andre kunstformer fremtrædelsens idé. Musikken er derfor også helt uafhængig af verden (der som min forestilling er fremtrædelsen af idéerne gennem *principium individuationis*, altså som enkelte ting) og musikken kunne, som Schopenhauer udtrykker det, i en vis forstand også bestå, hvis verden (som forestilling) ikke var til. Af samme grund siger Schopenhauer også, at man lige så godt kan kalde verden “legemliggjort musik som legemliggjort vilje”.¹³ Musikken fremfører så at sige verdens inderste væsen for mig som et skuespil af toner. Jeg kan berøres og forbinde mig med det og iklæde musikken kød og blod eller forbinde den med mine egne inderste følelser eller konkrete fænomener, forløb og scener. Men det er ikke *mine* følelser, der kommer til udtryk, men følelser *in abstracto*; ikke denne eller hin glæde eller sorg, ikke min glæde eller sorg, men glæde *som sådan* og sorg *som sådan*. Musikken er altså ikke udtryk for konkrete følelser, da den slet ikke har et direkte for-

hold til nogen fremtrædelser *i* verden. Musikken udtrykker ikke denne og hin bestemte glæde, sorg, smerte, jubel, lystighed eller ophøjede ro, men glæde som sådan, smerte som sådan, jubel som sådan, lystighed som sådan eller ro som sådan, dvs. abstrakt og i det væsentlige uden forbindelse til konkrete motiver. Musikken griber mig altså ikke, fordi den udtrykker en bestemt følelse, men fordi den løber parallelt til mit eget inderste væsen som vilje i alle dens aspekter og derfor *kan* passe til tilstande som potentielt findes i mig. Alle viljens forskellige tilstande, dens op og ned, dens stræben, tilfredsstillelse, frustration, håb, sorg, kamp, smerte og glæde spejles i musikkens harmonier og disharmonier, i dens lette eller tunge rytmer, bassens smidige gang eller baštante, tunge skridt, melodiernes sorgen, fortvivlelse og længsel eller deres fryd, befrielse og håb, mens den forunderlige virkning af dur og mol gennem den forbløffende lille forskel på en halv tone afspejler pludselige skift i individets grundstemning. Hele naturens inderste stræben fra de enorme naturkræfter til menneskets delikate følelsesliv og klare besindighed, der i alt er spændt ud mellem nød og tilfredsstillelse, mellem stræben, ønsker, opfyldelse og brist, spejles i musikken. Og også nødens ophør og livets anden modpol, der overmander mennesket, så snart det ikke kæmper for opretholdelsen, nemlig kedsomheden, dvs. intellektets frustrerende tilstand af at være uden arbejde, udtrykkes i musikken, nu som trivial kling-klang, monotone rytmer og fade, ligegyldige melodier eller repeterende harmonier og tonestumper. De uendeligt mange melodilinjer repræsenterer de uendeligt mange individers mangfoldighed og rigdom, viljens utallige bestræbelser, bevægelser og ytringer, den enkeltes personlighed og livsløb, mens et skifte i toneart markerer en overgang og et brud med det foregående, parallelt til individets død. Musikken er som sådan et alment sprog, forståeligt for enhver, og dog sært uforklarligt. Som alment sprog er

musikken netop ikke som begrebernes abstraktion en tom almenhed, men af en hel anden slags almenhed. Musikken er godt nok en abstraktion ligesom begreberne er en abstraktion. I begge tilfælde er den anskueligt givne virkelighed af fremtrædende ting i rum og tid dét, som det abstrakte, almene sprog (begreberne eller musikken) forholder sig til. Men hvor begreberne forholder sig til tingene som *universalia post rem* (det almene efter tingen) så forholder musikken sig til tingene som *universalia ante rem* (det almene før tingen). Det almene som indeholdes i musikken kan af denne grund ledsages eller *illustreres* af utallige forskellige scener, ting og eksempler (hvilket begrebet ikke kan). Det *samme* stykke musik kan altså ledsage og udtrykke utallige forskellige følelser, scener, begivenheder eller handlinger, dvs. forskellige ting i den konkret fremtrædende verden. Musikken vækker vores fantasi til live, netop fordi dens udtryk er abstrakt og vi så at sige efterfølgende beklæder den med kød og blod, sætter ord og billeder på. Ord og billeder vil derfor også altid være noget fremmed, noget påklistret og sekundært, der begrænser musikken og spærre den inde og forbinder den med et vilkårligt tillæg – en bestemt scene fra livet. Det vellykkede musikalske udtryk, altså den musik vi rammende kalder “udtryksfuld”, kendetegnes nu netop ved det forhold, at musikkens almene sprog udtrykker almene viljesytringer, dvs. verdens inderste væsen som vilje. At mestre dette udspringer af en umiddelbar, billedlig og ubevidst (dvs. uden fornuftens begreber) erkendelse og efterligning af verdens væsen, viljen selv, altså ikke med bevidst hensigt ud fra en efterligning af viljens enkelte fremtrædelser, konkrete ting og begivenheder. Da nu musikken som sådan er en gengivelse af verden, som den er i sig selv, men i det væsentlige er begrebsløs og også i udførelsen foregår uden fornuftens begreber, så kan Schopenhauer parodiere Leibniz’ førømtal-

te udsagn og sige, at “musikken er en ubevidst øvelse i metafysikken, hvor ånden ikke ved at den filosoferer.”¹⁴

¶16 Som både Kant og Hoffmann fremhævede, så er musikken altså også for Schopenhauer reneft som instrumentalmusik. Overalt udtrykker musikken nemlig kvintessensen af alle livets processer, ikke disse selv. Ifølge Schopenhauer viser fx Beethovens instrumentalmusik os derfor:

¶17 den største forvirring, der dog har den mest fuldkomne orden som sin grund, den heftigste kamp, der i det næste øjeblik formes til den skønneste enighed [...] et tro og fuldkomment billede af verdens væsen, som glider afsted i en uoverskuelig vrimmel af utallige skikkelser og som oprettholder sig selv gennem en stadig ødelæggelse. Ud af denne symfoni taler samtidig alle menneskelige lidenskaber og affekter: glæden, sorgen, kærligheden, hadet, skrækken, håbet osv. i utallige nuancer, dog allesammen så at sige kun *in abstracto* og uden enhver særegenhed: det er deres blotte form, uden stof, som en ren ånde verden, uden materie.¹⁵

¶18 Tilføjes der ord til musikken, så begynder musikken at tale et for den fremmed sprog. Sangens oprindelse findes deri, at følelser forsøges eksemplificeret. Men ord, begreber og tekst står under det rent musiske udtryk og må stå under det. Det er i denne forstand, at Schopenhauer beklager, at den nyere musik og særligt operaen underordnes teksten mere og mere. Det samme gælder for den rene programmusik, mens det i dag ses i populærmusikkens digteriske ambitioner, hvorved det musikalske bliver vedhæng til en begrebslig forestillingsverden. Her underordnes det musiske udtryk en snæver sproglig forestillingsverden, der godt nok undertiden kan være inspirerende og rammende, hvis det da ikke blot er platheder og floskler, men hvis indhold for det meste er meget afgrænset og netop derfor kun passer til ganske få tilstande. Schopenhauers tolkning af musik-

ken klynger sig i denne forstand ikke til en bestemt musikgenre eller en særlig musikhistorisk epoke, på trods af at han selvfølgelig var bundet til sin egen tid og selv foretrak Rossini, Mozart og Beethoven. Hans tolkning og beskrivelse af musikken som gengivelse af viljen i alle dens forskellige aspekter kan netop anvendes på mangfoldige musiske udtryk, genrer og instrumentale variationer, der ikke fandtes på Schopenhauers egen tid, fx jazzens frie improvisation, den atonale musik eller popmusikkens pendulering mellem monotoni og umiddelbar begejstring. Fælles for alle de musikalske udtryk er, at det hele ifølge Schopenhauer er en abstrakt spejling af viljens væsen selv. Dette betyder imidlertid også, at Schopenhauer placerer sig midt mellem Kants nøgternhed og Hoffmanns eksalterede ophøjelse af musikken. For Schopenhauer er musik nemlig ikke nødvendigvis gribende, kompleks og dyb, men kan også, som viljeslivet, være banal, vulgær, kedelig, monoton, ja ligefrem uudholdeligt ensformig (hvilket også afspejles i individernes forskellige musiksmag). I musikken findes både umiddelbar henrykkelse, ædel skønhed, stille meditation og også disses modsætninger. Musikken er, som al kunst og alt menneskeligt, udtryk for både den største genialitet og det mest forfærdelige makværk og kitsch. Særligt forfærdelig, irriterende og fremmedgørende bliver den, når den bliver intellektuelt overlåst, genstand for talfetichisme, skema og formbesættelse – når der komponeres og musiceres med intellektet. At vi kan irriteres og opfatte musik som frastødende skyldes imidlertid, at viljen aktiveres og vi ikke længere forholder os viljesuafhængigt. Som al anden kunst er musikken nemlig også kun mulig inden for forestillingens område, der er skueplads for al skøn kunst. Men som nævnt ovenfor, kræves det, at viljen selv forbliver uden for scenen og forholder sig rent erkendende og betragtede, for:

¶19 Kun sådan forårsager musikken aldrig virkelig lidelse i os, men forbliver også i sine smerteligste akkorder fornøjelig, og selv i de mest vemodige melodier opfatter vi gerne dens sprog som en hemmelig fortælling om vores egen vilje og alle dens bevægelser og bestræbelser og deres mangfoldige udsættelser, forhindringer og kvaler. Når vores vilje derimod selv er det pirrede og plagede i virkeligheden og dens rædsler; så har vi ikke med toner og deres talforhold at gøre, men er nu snarere selv den spændte, anslåede og sitrende streng.¹⁶

Noter

1. A.G. Baumgarten, *Aesthetica* (1750–1758).
2. Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Soliloquy, or advice to an author*, i *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, red. Lawrence E. Klein (Cambridge University Press, 1999), 93.
3. E.T.A. Hoffmann, “Beethovens Instrumentalmusik”, i *Kreisleriana* (Stuttgart: Philip Reclam jun. Verlag, 1983), 26–37.
4. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, i *Werkausgabe Band X. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974), §53, 267–270.
5. Arthur Schopenhauer, “Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn”, i *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Werke in Zehn Bänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher* (Zürich: Diogenes Verlag, 1977), Band III, kapitel 19, 243 (min oversættelse).
6. Schopenhauer, “Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn”, 239.
7. Arthur Schopenhauer, “Vom Verhältniß der anschauende zur abstrakten Erkenntniß”, i *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Werke in Zehn Bänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher* (Zürich: Diogenes Verlag, 1977), Band III, kapitel 7, 87 (min oversættelse).
8. Arthur Schopenhauer, “Vom Genie”, i *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Werke in Zehn Bänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher* (Zürich: Diogenes Verlag, 1977), Band IV, kapitel 31, 453 (min oversættelse).
9. Arthur Schopenhauer, “Ueber das innere Wesen der Kunst”, i *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Werke in Zehn Bänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher* (Zürich: Diogenes Verlag, 1977), Band IV, kapitel 33, 479 (min oversættelse).
10. Schopenhauer, “Ueber das innere Wesen der Kunst”, 479.
11. Arthur Schopenhauer, *Verden som vilje og forestilling I*, overs. Søren R. Fauth (København: Gyldendal, 2005), 406.

12. “So fühlt man Absicht und man ist verstimmt”. J. W. Goethe, *Torquato Tasso*, i *Klassische Dramen* (Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 2008), 761.
13. Schopenhauer, *Verden som vilje og forestilling I*, 401.
14. Schopenhauer, *Verden som vilje og forestilling I*, 404, note 446.
15. Arthur Schopenhauer, “Zur Metaphysik der Musik”, i *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Werke in Zehn Bänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher* (Zürich: Diogenes Verlag, 1977), Band IV, kapitel 39, 529 (min oversættelse).
16. Schopenhauer, “Zur Metaphysik der Musik”, 531 (min oversættelse).

Det sociale livs musikalitet. Sociale spil og kunsten at skabe samfund

JANUS ELMSTRØM
LAURITSEN
18. JUNI 2026

I DET MODERNE LIV ER TIDEN KNAP. DERFOR BLIVER DEN kostbar, og kostbar tid må bruges på det mest kostbare. Dette er, hævder Odo Marquard, musikken, som har vist sig at være den bedste af alle mulige tidsopfyldelser. Af den grund må alt, der ikke er musik, øve bod for sin egen ulejlighed: “Hvorfor, lyder spørgsmålet, må det udføres, selvom det ikke er musik?”¹ Men man kunne også, i en let omvending af Marquard, foreslå den tese, at der i enhver vellykket menneskelig tidsopfyldelse er et element af musik, eller at disse ligefrem er musikalske.

¶₂ Det skal her handle om musikaliteten i en bestemt form for liv, nemlig det sociale. For mens der er folk, som argumenterer for, at musik er en form for social interaktion,² vil jeg i stedet vise, at den sociale interaktion – hvor den er vellykket – er musikalsk. Jeg vil her tage udgangspunkt i det, man kunne forstå som en ekstrem case på social musikalitet, nemlig de situationer, hvor det sociale overgår til en “ren” form for musikalitet, nemlig hvor der er tale om “sociale spil”. Jeg vil foreslå at forstå disse som en slags musikalske samspil, nemlig som improviserede variationer over enkelte, ofte trivielle temaer.

Det sociales fundamentale musikalitet

¶₃ AT SOCIALE INTERAKTIONER SKULLE HAVE STRUKTUR AF MUSIKALSK samspil, er noget, sociolog og fænomenolog Alfred Schutz foreslår i sit essay “Musikalsk samspil. En studie over sociale relationer”.³ Schutz håber, at han med en undersøgelse af de sociale relationer i den musikalske proces vil nå frem til indsigter, der er gyl-

dige også for andre former for socialt samkvem – faktisk at den musikalske interaktion kan belyse et “aspekt af strukturen i den sociale interaktion som sådan”.⁴ Med andre ord: Han forestiller sig, at musikalsk samspil ikke bare er én form for social interaktion, men ligefrem er en fundamental form for social interaktion, som betinger eller er en del af al anden interaktion. Schutz er her interesseret i det, han kalder en “stille ind-relation”, som er nødvendig for, at udøvende musikere (eller folk, der lytter til musik) kan “leve sammen samtidigt i specifikke tidsdimensioner”.⁵ Når musikere spiller sammen, deler de “indre tid”: De finder en fælles puls, går ind i et fælles forløb, som udfolder sig i musikken, eller som Schutz formulerer det: “[D]e bliver ældre sammen”.⁶ Alle kommunikationsformer, hævder Schutz, kan forklares som afledte af denne fundamentale, begrebsløse, musikalske relation.

¶4 Bevidst eller ubevidst ved vi gennem sproget allerede besked om det sociale musikalitet: Vi taler om ikke at “klinge godt” med hinanden, lige at skulle “finde melodien”, komme i rette “stemning” osv. Musikmetaforerne er spundet ind i hverdags sproget på en måde, hvor vi allerede udlægger sociale relationer som musikalske. Hvad nu hvis vi tager disse udsagn på ordet og med dem går et stykke videre fra Schutz for også at forstå de ting, der udfolder sig i de sociale interaktioner, *efter* vi er stillet ind på hinanden, som en slags musikalsk samspil?

¶5 Med det bevæger jeg mig ind i det, man kan kalde sociologisk æstetik: en æstetisk tykning af samfundet, dvs. ud fra det sociale samværs *former*. Det er en disciplin, der kan føres tilbage til Georg Simmel og ikke mindst hans essay “Soziologische Aesthetik” fra 1896. Simmels sociologiske æstetik kan forstås som stående på to ben:⁷ Det ene består i at forstå det sociale former i analogi til – og i vekselvirkning med – æstetikken. Som Simmels elev Arthur Salz

berømt siger om konsekvensen af læremesterens tilgang: “[W]hoever speaks of forms moves in the field of aesthetics. Society, in the last analysis, is a work of art”.⁸ Denne idé om samfundet som et kunstværk træder tydeligt frem i indledningsbemærkningen til Simmels “Soziologische Aesthetik”, hvor han gør gældende, at den evige fornøjelse ved at betragte menneskenes handlen og samfundenes historie består i den “vekslende rigdom” i de individuelle variationer af få, tilbagevendende grundtoner. Den store historie og hvert enkelt samfund, hævder Simmel, udfolder sig på en måde, som er analog til kunsten. Og menneskelig aktivitet er, som han skriver i forlængelse deraf, at sammenligne med det, man har sagt om lyrikken og dramatikken: Den består i forskellige udfoldelser af en begrænset mængde af skæbnemuligheder.⁹ Man kunne også sige det lidt anderledes: Menneskelivet, herunder det sociale, udfolder sig som variationer over enkelte temaer. Temaerne er få, variationsmulighederne mangfoldige.

- ¶6 Det andet ben i Simmels sociologiske æstetik består i at betragte sansning som en ingrediens i enhver social situation. Mennesket er som socialt handlende ikke først og fremmest – og slet ikke kun – et *homo economicus*, men tilmed – og måske først og fremmest – et *homo aestheticus*. Følgende refleksioner står på begge ben.

Den musikalske samtale og sociale spil

- ¶7 LAD OS PRØVE AT BLIVE EN SMULE MERE KONKRETE OG SE, hvad vi kan mene med, at det sociale liv har musikalsk form. Her anskueliggjort ved eksempler på det, vi kunne forstå som en “ren” form for social musikalitet, nemlig hvor der er tale om “sociale spil”.
- ¶8 På mange arbejdspladser, f.eks. universitetsinstitutter, findes kaffemaskiner, som betjener flere, end de er skabt til, hvorfor man kan komme ud for følgende: Maskinen er i udu. Noget skal fyldes eller

tømmes, lågen vil ikke lukke, noget mangler. En rådvild akademiker prøver at fikse den, og to, tre, fire andre står omkring, kigger på, venter. Én går lidt rundt om sig selv, måske hen til vinduet. En anden tager sin telefon frem. Jeg arbejdede på et tidspunkt et sted, hvor man i køkkenet havde lagt et puslespil frem, som man kunne fordybe sig i, mens man ventede på, at det blev ens tur.

¶9 Det sværeste er at *åbne* samtalen. Hvert øjeblik kunne maskinen være klar, så hvorfor forpligte sig på en samtale, og hvad skal man overhovedet tale om? Nu foretager én det første træk og siger noget, hvad som helst: om vejret, eller om kaffemaskinens sygelige behov for opmærksomhed. De andre griber den, og pludselig er der en lille “ping-pong” i gang. Før man ved af det, er kaffemaskinen klar igen, alle kan få deres kaffe og gå derfra med lidt mere energi, end de havde for et øjeblik siden. Hvad der her fandt sted, var en slags improviseret social kunst. Der skabtes en kort, overfladisk og munter udveksling, tilsyneladende ud af intet, eller ud af en situation, som sagtens kunne være endt i intet, og som intet vigtigt *indhold* havde. Der var tale om en slags “tom snak” – men ikke af den grund ligegyldig snak. Dens virkning udsprang af formen.

¶10 Der var her tale om det, Simmel kalder “sociabilitet” (*Geselligkeit*).¹⁰ De fleste genkender den – om ikke andet fra følgende eksempel: Man sidder til et selskab eller en familiefrokost, et emne bringes op, og på et tidspunkt begynder samtalen at dreje sig om sig selv. Pludselig har man indtaget et synspunkt, man egentlig ikke havde, men som man har taget af hensyn til samtaleens forløb – for at skabe dynamik eller balance i samtalen. Blev de andre for enige, var der brug for en opposition. Blev de for uenige, var der brug for mediering. Blev tempoet i samtalen for lavt, var der brug for at skifte emne, for at sætte noget nyt musik på eller skænke noget nyt i glassene (dvs. ændre ved rammen om samværet). Blev det for tungt og

alvorligt, var der måske brug for at punktere ballonen, så man kunne komme videre igen. Enhver ny indvending, modposition, anekdote, vits, alt dette er noget, som bringes i spil af hensyn til den helhed, der udfolder sig i det sociale samspil. Det vil sige: Indholdet er “ikke et mål for sig, men blot et middel til livlighed, til at komme ud af det med hinanden, til at skabe kredsens fællesskabsbevidsthed”.¹¹ Simmel beskriver det på den måde, at vekselvirkningen (hans begreb for social interaktion) tager styringen.¹²

¶^{II} Simmel kalder sociabiliteten for en “sociologisk kunstform”.¹³ For her vokser en *form* ud af det sociale samvær, som tager styring over indholdet og ordner det – og dem, som tager del i sociabiliteten – omkring sig. Der er tale om det, Simmel andetsteds omtaler som et “urfænomen” i åndens verden, nemlig at “et led, element eller en del af en samlet helhed selv er, eller gør krav på at være, en ensartet og i sig selv sluttet helhed”.¹⁴ Således skærer kunstneren en del af virkeligheden ud, sætter den i ramme og præsenterer den som en afrundet helhed i sig selv. Det er den samme bevægelse, der er tale om i sociabiliteten: Et samvær lukker sig om sig selv og lukker alt andet ude: praktiske gøremål, andre mennesker som ikke indgår i interaktionen, i ekstreme tilfælde kan man helt “glemme tid og sted”.

¶^{I2} Man kan forstå sociabiliteten eller det selskabelige samvær som “samfundsmæssiggørelsens spilform”, som forholder sig til sit indhold på samme måde, som kunsten forholder sig til virkeligheden:¹⁵ Et materiale – et emne for samtalen, et tema – udvælges, men det er ikke materialet i sig selv, men den form, det gives, som er vigtig. For nu at tage udgangspunkt i et slags spil, som måske mere ligefremt genkendes som spil, nemlig kortspillet: Man spiller måske nok *om* penge, men så snart man begynder at spille *for* pengene, ophører det med at være selskabeligt og fælles-*skabende*. Pengene, som nok på overfladen kunne se ud til at være målet – der gøres jo regnskab til

slut, og man får et “resultat” – er i virkeligheden kun et middel til at skabe spænding i spillet, som i dette tilfælde har form af “dyst” eller “konkurrence”, og det er denne spænding selv, der finder sted i spillets udfoldelse, som er målet.

¶¹³ I disse sociale spil *skabes samfund* blandt dem, der tager del i vekselvirkningerne.¹⁶ Simmel beskriver sociabiliteten som “demokratisk” og som en “ideel sociologisk verden”, hvis kategoriske imperativ lyder: “[E]nhver skal have så stor tilfredsstillelse ved denne drift [sociabilitetsdriften], at det kan forenes med alle andres tilfredsstillelse ved samme”.¹⁷ Det betyder samtidig, at sociabiliteten er præget af *lighed* og *gensidighed*. Vi træder ind i sociabiliteten – og i det sociale spil – alene med vores “rent menneskelige egenskaber, kvaliteter og interesser”. Det vil sige, at vi så at sige efterlader både det rent subjektive (følelser, individuelle interesser) og det rent objektive (social status, beskæftigelse, rang) i garderoben, på samme måde som ethvert spil (brætspil, musikspil, boldspil) kun meningsfuldt kan finde sted, såfremt der etableres en kunstig lighed. Enten har alle fodboldstøvler på, eller også har ingen.

¶¹⁴ En måde at skabe lighed på er gennem høflighed. Høflighed er ikke kun – som i Danmark, hvor man er dus med alle andre end kongehuset (og Weekendavisen) – at man som underordnet omtaler de overordnede på en respektfuld måde. Det er lige så meget, at den højeste sidestiller sig selv med den laveste.¹⁸ Høflighed er ikke kun en markering, men også en nivellering af sociale forskelle.

¶¹⁵ Et scenskift: Går man til bageren i Paris, mødes man som *monsieur* og *madame*. Man spørger bagerfruen, hvordan det går, udveksler en bemærkning eller to – om gaden, om vejret, om hvad som helst – får sit brød, ønsker hinanden god dag og på gensyn. De små udvekslinger gør det at hente brød til mere end blot en formålsrationel handling. Nok skal brødet købes, men udvekslingen tager en

form, som lægger noget til. De upersonlige tiltaleformer er med til at gøre dette kortvarige men oplivende sociale spil muligt. Her kan man tiltale andre *personer* uden at tale til dem *personligt*. Formen skaber lighed og gør det muligt at interagere og udveksle, hvor man bringer sig selv i spil uden selv at stå på spil.

- ¶16 Jeg vil foreslå, at vi kan forstå denne type af sociale vekselvirkninger som “spil” – og mere præcist som en slags musikalsk samspil. De har form af improviseret variation over et fælles (og ofte gange ganske trivielt) tema.

Tema og variation

- ¶17 INTET OPSTÅR AF INTET, OG MUSIKALSKE SOCIALE SPIL HAR brug for et materiale, de kan tage udgangspunkt i. De improviserede sociale spil tager altid udgangspunkt i et tema, som varieres.

- ¶18 Temaet kan være hvad som helst, der deles. For enhver, der mødes på gaden, kan vejret og de lokale forhold – gader der ændrer udseende, vejarbejde, en ny cafe eller butik, den nye legeplads – være et tema. For enhver der mødes ved kaffemaskinen på institutgangen på et universitet, kan kaffemaskinen (man ved, at den ofte er i stykker), antallet af kopper (der er altid for få), eller en eller anden begivenhed på instituttet fungere som tema. For enhver der mødes på cafeen, kan kaffen, maden, de tilgængelige (eller utilgængelige) aviser, en sjov type, det nye ølsortiment eller hvad som helst, der nu bevæger sig inden for synsfeltet, være et tema. På legepladsen kan børnene eller det nye klatrestativ være et tema. I toget kan den vittige togkonduktør, forsinkelsen, en bog man læser, hvad som helst være et tema.

- ¶19 Eller til en selskabelig aften med gamle gymnasievenner: Tre års delt liv i ungdomsårene udgør et reservoir af temaer, som kan tages op, støves af og spilles igennem igen og igen. Blandt gamle venner

kan der blive ved at opstå livlige samtaler, sjove diskussioner og genfortællinger af de samme historier, så længe man endnu husker dem og kan henvise til dem med den samme form for selvfølgelighed, som en jazzmusiker kan henvise til en genredefinerende rundgang. Og det kan ske med venner, der nu lever et liv, som er meget fjernt fra ens eget, og med hvem man ikke for alvor deler interesser relateret til job, livsstil, kulturelle præferencer osv. – så længe man er indstillet på at suspendere sin nuværende identitet og træde ind i et intermezzo af et samspil, hvor pointen ikke er nye indsigter, men at skabe livlighed ud af et gammelkendt materiale.

¶₂₀ Lad os prøve at betragte samværet her som en variation. Den tyske filosof og æstetiker Martin Seel skriver i en stærk aforisme følgende: “Variation [...] er et af de skønne ord, der selv viser, hvad de betyder. A-i-a-i-o: en vekslen mellem lyde, hvor gentagelse og forandring går hånd i hånd.”¹⁹ Variationen bliver i en vis forstand stående det samme sted, men bevæger sig alligevel. Eller den er, som man har sagt om tænkningen, bevægelse på stedet. Musikhistoriens måske mest kendte variationsværk – Bachs Goldbergvariationer – slutter, hvor det begynder: med en undseelig arie i G-dur. Undervejs har man bevæget sig langs veje og omveje, været i alle verdens hjørner, i fugaer, folkemusik, kanon, forskellige danse. Man ender det samme sted, men meget har forandret sig undervejs. Bachs værk er et pragt eksempel på, hvordan man kan få meget ud af lidt – fire ganske simple basgange med otte toner i hver – og det er denne udvikling og variation af det simple motiv ud i mange ekstremer, hvor man dog hele tiden har fornemmelsen af motivet, der holder det hele sammen. Denne fornemmelse af motivets tilstedeværelse i mangfoldige udformninger er en væsentlig del af den nydelse og livlighed, der opstår, når man lytter til Goldbergvariationerne. Dette er altså

variationens paradoks: Den bevæger sig livligt, men kommer ingen vegne. Når alt er til ende, står vi det samme sted, men forandrede.

¶²¹ Tilbage til samværet blandt de gamle gymnasiekammerater: Det er de samme gamle historier, som fortælles gang på gang. Men som man ikke kan træde ned i den samme flod to gange, kan heller ikke den samme historie fortælles på samme måde og med samme virkning igen. Derfor er der med tiden en tendens til at overdrive historierne – også i takt med, at man kommer på følelsesmæssig afstand til dem. Som historierne med tiden afkobles fra det personlige og følsomme, bliver de mere og mere til rene temaer, som er disponible for sociale spil. Nye aspekter kan fremhæves, der digtes måske en smule videre på dem for at gøre historierne mere medrivende, eller de fortælles fra et andet perspektiv. Sigtet er ikke at nå frem til, hvad der *virkelig* skete. Det handler om selve variationen. Eller som Gadamer skriver om spillet: “Den bevægelse, som spillet er, har ikke noget endemål, men fornyer sig i bestandig gentagelse”.²⁰

¶²² Som i Goldbergvariationerne sker i de sociale spil følgende: Vi træder ind i en lille udveksling, og når vi træder ud af den igen, står vi i en vis forstand det samme sted. Vi er ikke kommet videre med noget konkret, har ikke udrettet noget produktivt. Men har udvekslingen været vellykket, har den skabt en livlighed, og vi træder ud af den med en højnet livsfølelse, eller hvad vi måske kunne forstå som en forøget “social energi”²¹ – empirisk observerbart, om man vil, ved et lille smil eller en løftet pande.

¶²³ Det vigtige i disse musikalske momenter i det sociale er, at det er relationen i sig selv og ikke de personer, der deltager i spillet, som træder i centrum. Det handler om en relation, som ikke vil være andet end en relation. Hvilket vil sige: Vi er interesserede i det, der udfolder sig i selve spillet, ikke i hinanden. Som i det musikalske samspil: Det vigtige er ikke, hvem de andre musikere er, men det, vi

frembringer sammen. Det er tonernes samspil, vekselvirkningen mellem dem, forholdet mellem de forskellige instrumenter – hele dette spil frem og tilbage uden endemål. Det betyder samtidig, at man ikke træder ind i det musikalske samspil som en *specifik* person, men som et *alment* medlem af det fællesskab, som opstår i det musikalske samspil og opløses, når det er forbi.

- ¶²⁴ Som i musikken handler det ikke om at komme frem til afslutningen – ligesom stykkets mening ikke er opsummeret i den sidste akkord, som var der tale om et regnestykke, hvis resultat vi skulle frem til. Her er tale om en slags omvejenes fornuft: Snarere end at komme frem, handler det om at komme så vidt omkring som muligt. Som Hans Blumenberg hævder, at uden omveje var ingen kultur mulig, kunne vi her hævde, at uden disse små, unyttige omveje i det sociale, var samfundet ikke muligt.²²

Social handlen som improvisation

- ¶²⁵ LAD OS SE, HVAD DER SKER MED FORSTÅElsen AF DEN SOCIALE aktør, når vi betragter denne ikke som rationelt handlende, men som spillende eller *deltagende* i det sociale spil.
- ¶²⁶ Vi kan her lade os inspirere af en karakteristisk af menneskets handlen, som Simmel giver i sit sene livsfilosofiske værk, *Lebensanschauung*. Han hævder her, at vi alle er som skakspilleren: Vidste den ikke med en vis sandsynlighed, hvilke konsekvenser et træk vil få, ville spillet være umuligt. Men samtidig ville det være umuligt, hvis forudseenheden strakte sig uendeligt. Kunne den spillende tænke spillet helt til ende, var spillet ikke muligt. Vi er alle, hævder Simmel, som skakspilleren eller som Platons filosof, personer, der befinder sig “zwischen dem Wissenden und dem Nichtwissenden”, mellem viden og ikke-viden.²³

- ¶27 For den, der befinder sig mellem viden og ikke-viden, må ethvert “træk” være foreløbigt, eller det må være provisorisk. Og den, der handler provisorisk, improviserer. Hun skaber noget foreløbigt ud af det forhåndenværende. Der er – i skakspillet som i det virkelige liv – aldrig tid til at tænke spillet helt til ende. Der må handles, før der vides. Derfor må mennesket – endelighedsbetinget, for nu igen at tale med Marquard – handle, før det har tænkt til ende.
- ¶28 Sociale interaktioner er i særdeleshed fyldt med usikkerheder – her må improviseres. Og denne improvisation hviler på en slags musikalske evner. Enhver samtale er præget af *takt* og *rytme*. At have takt er at have fornemmelse for, hvad det sømmer sig at bringe på banen. Hvornår er en vits passende, hvornår er det tid til en anekdote, hvornår bør vi spørge ind til noget mere privat, hvornår udøver vi høflig uopmærksomhed? Og så handler det i enhver social interaktion – særligt samtalen – om at kunne læse den og falde ind i dens rytme. Ganske på samme måde, som musikeren falder ind i det musikalske samspil. Som det musikalske samspil er den sociale interaktion præget af *tur-tagning*, af foregribelser og hentydninger. Falder en improviserende musiker ud, glemmer hvad hun skal spille, kommer lidt ud af takt, forsøger de andre at hjælpe hende ind igen, at dække ind for hende, at indikere, hvor i stykket de var kommet til. På samme måde i det sociale. Man kunne måske også tale om en slags socialt gehør,²⁴ forstået som en evne til at fornemme samtalens *stemning* og de deltagendes humør, at ramme den rigtige *tone*. Alt dette minder ganske meget om Schutz’ betragtninger om “stille ind”-relationen, som jeg berørte indledningsvißt.
- ¶29 Man kan betragte det sociale spil som en sociologisk skabelsesakt i mikroformat. Der skabes ikke ud af intet, men ud af tilfældet og med et tilfældigt materiale. Dette må gives en kunstnerisk form. Som et stykke musik må det åbnes, udfoldes og afsluttes. Alle dele

kræver kunstneriske evner. Et eksempel på en åbning har vi set med kaffemaskinen. Derfra udfoldes det valgte tema i en slags variation. At afslutte et socialt spil er hinsides enhver teoretisk redegørelse: Ved bageren giver det måske sig selv; de næste i køen skal jo til. Men andre gange er der ikke en naturlig bagkant: tilfældige møder på gangen, små udvekslinger ved kaffemaskinen eller selskabeligheden over en frokost, som for længst er spist op. Her må gøres brug af hentydninger, tonefald, kropssprog – som en slags sociale ækvivalenter til musikkens ledetoner og tonika-dominantforhold. Hvor disse af samtalepartnerne overhøres, må afslutningen på et tidspunkt blive tvungen (“nu må jeg gå”). Er man i tvivl om sociale interaktioners musikalske konstitution, kan man ihukomme sidst, man havde en samtale på Zoom: Selv de mindste forstyrrelser i samtalens synkronicitet gør, at man kommer til at tale i munden på hinanden, efterfulgt af at ingen taler, efterfulgt af, at man forsøger at finde ud af, hvem der skal tale.

Musikalitet, frihed og social integration

¶₃₀ DE SOCIALE SPIL ER, FOR AT BRUGE ET UDTRYK FRA BAUMAN, begivenheder uden fortid og fremtid, engangsforestillinger, som skal opleves her og nu.²⁵ De står i en vis forstand uden for den sociale verdens kontinuitet eller markerer en diskontinuitet i alle de kontinuerede forløb, vi ellers har gang i: karriere, familieliv, personlig udvikling og identitetsprojekter. I denne fortløbende og (nogenlunde) sammenhængende verden udgør de sociale spil små lommer af sociabilitet, som bryder ind i, skaber og udfolder små rum. Som kunstværket bryder de ud af den helhed, som de oprindeligt er en del af, og forsøger at skabe en helhed i sig selv.

¶₃₁ I dette mellemrum, som engangsforestillingen udgør, er vi i en vis forstand ude af os selv, idet vi er til stede i det spil, der udfolder

sig. Men idet vi overgiver os til den bevægelse, der finder sted uden for os – i spillet – gør vi en erfaring af frihed. Ikke en individuel frihed, men en æstetisk frihed, som – idet det æstetiske produkt skabes i sociale vekselvirkninger – samtidig er en social frihed.

¶₃₂ Netop fordi det i de sociale spil ikke handler om de andre personer, men om det, der udfolder sig i samspillet mellem personerne, ligger i disse en særligt udmærket mulighed for *samfundsskabelse* blandt fremmede. Sociale spil er en måde at skabe samfund med fremmede, netop fordi de ikke kræver, at vi kender hinanden. Her kan vi ville *noget* med hinanden, uden at ville *hinanden* noget.²⁶ Men idet vi skaber *noget* med hinanden, skaber vi samtidig en forbindelse mellem hinanden som en slags almene medlemmer af fællesskabet. For på samme måde, som vi i kunsterfaringen – eksempelvis erfaringen af et bestemt stykke musik, som vi overgiver os til, hvis bevægelser vi følger – siger “ja” til livet i det hele taget;²⁷ på samme måde siger vi i de vellykkede sociale spil “ja” til samfundet og livet med de andre. Holder den analogi, er der en solidaritetsskabende kraft i de sociale spil, som er afgørende for at byen – og det moderne samfund i det hele taget forstået som et samfund, hvor de fleste, vi møder, er fremmede – hænger sammen.

¶₃₃ Man lovpriser ofte musikken som et universelt sprog eller som noget, der *eurovisionssk* plæderer for fred og kærlighed og forbinder på tværs af kulturer. Ironisk nok kan den slags ideer om musikkens fællesskabende funktion spores tilbage til Adorno, som i et essay om Beethoven beskriver, hvordan Beethovens symfonier formåede at skabe en form for nødvendig skin-integration af industrialiseringens atomiserede individer. I koncertsalen kunne man gennem klangens port gå ind i musikkens indre og blive en del af et fællesskab, som ikke så let var til at få øje på uden for koncertsalen.²⁸ Med højtalerens indtog, hævder den karakteristisk nedgangsdiagnostiserende

Adorno, forsvinder denne mulighed. Symfonisk musik i radioen er ikke længere større end individet, og det, der før var et nødvendigt skin, bliver nu til ren og skær løgn. Musikken bliver i den tekniske tidsalder til “overstrabadseret glamour til den triste hverdags prosaiske tilstand”.²⁹

¶34 Ikke desto mindre kan vi, hvis vi betragter de sociale spil, som finder sted i det sociale livs mellemrum, sige noget lignende om den musikalitet, der finder sted i det sociale: Den formidler mellem fremmede, fungerer som en slags social lim og skaber en følelse af, at livet er værd at leve – herunder *med* andre mennesker. Musik er med andre ord ikke kun noget, der, som hos Adorno, tilbyder en integration i fællesskabet i den ophøjede symfoniske fremførelse. Også i det prosaiske hverdagsliv finder i små musikalske samspil en social integration sted, hvor de andre mennesker ikke opfattes som aggressionspunkter, men som en del i det almene fællesskab, som her – om end momentant – gestaltes.

¶35 Når den “dybsindige” ifølge Simmel finder “befrielse og lettelse”³⁰ i socialt samvær, er det ikke, fordi det er nyttigt, men fordi det er musikalsk. Det er ikke, fordi man her endelig kan være sig selv; tværtimod, fordi man momentant slipper for at være det. På den måde er det eneste sociale samvær, der ikke skal øve bod for sin egen ulempe, det musikalske. I det moderne liv, hvor tiden er knap og derfor kostbar, handler det ikke om at slippe af med de overflødige interaktioner ved kaffemaskinen, i bageren, toget, på legepladsen, og hvor de ellers (måske, måske ikke) finder sted. Et musikalsk samfund har tværtimod en sans for dette det sociale livs musikalitet, der udfolder sig i de tilsyneladende overflødige lommer af (spild)tid og (mellem)rum, som det tidshungrende og altopptimerende senmoderne samfund har sat alt ind på at eliminere.

Noter

1. Odo Marquard, "Musik i filosofien", i *Endelighedens filosofi*, overs. Per Jepsen (Multivers, 2024), 368.
2. Mest berømt måske Howard Becker. Se Howard Becker, *Art Worlds* (Berkeley og Los Angeles: University of California Press, 1982).
3. Alfred Schutz, "Socialt samspil. En studie over sociale relationer", i *Hverdagslivets sociologi*, red. Boel Ulf-Møller, overs. Malene Sejer Larsen (København: Hans Reitzels Forlag, 2005).
4. Schutz, "Socialt samspil. En studie over sociale relationer", 220.
5. Schutz, "Socialt samspil. En studie over sociale relationer", 223.
6. Schutz, "Socialt samspil. En studie over sociale relationer", 243.
7. For mere om denne opdeling i Simmels sociologiske æstetik, se Barbara Carnevali & Andrea Pinotti, "Social aesthetics", i *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, red. Gregor Fitzi (Routledge, 2020), 170–183.
8. Arthur Salz citeret i Murray S. Davis, "Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality", *Social Forces*, 51(3) (1973), 320.
9. Georg Simmel, "Soziologische Ästhetik", i *Gesamtausgabe in 24 Banden. Band 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, red. Dahme, H. J. & D. Frisby (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992), 197.
10. Georg Simmel, "Sociabilitetens sociologi", i *Simmel. Sociologiens eventyrer*, red. Søren Christensen et al. (København: Nyt fra samfundsvidenskaberne, 2019). I den danske oversættelse vælges ordet "sociabilitet", men man kunne også have valgt "selskabelighed". Det tyske "Geselligkeit" har samme stamme som "Gesellschaft", som både betyder samfund og selskab.
11. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 186.
12. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 178.
13. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 181.
14. Georg Simmel, "*L'art pour l'art*", i *Tyngdens æstetik*, red. Joachim Wiewiura (København: Arkitektens Forlag, 2024), 82.
15. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 179.
16. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 178.
17. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 181.
18. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 182.
19. Martin Seel, *Theorien* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2009), 18. På tysk lyder citatet: "Variation [...] ist eines jener schönen Worte, die das zeigen, was sie sagen. A-i-a-i-o: eine Abwechslung von Lauten, in der sich Wiederholung mit Veränderung paart".
20. Hans-Georg Gadamer, *Sandhed og metode*, overs. Arne Jørgensen (København: Hans Reitzels Forlag, 2007), 103.

21. For mere om dette begreb, se Hartmut Rosa & Steen Hjul Lybke, *Social energi. Kinder til kritisk overskud i en ophedet tidsalder* (København: Hans Reitzels Forlag, 2026).
22. Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über dem Fluss* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987), 137.
23. Georg Simmel, "Lebensanschauung", i *Gesamtausgabe in 24 Bänden. Band 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, red. Gregor Fitzi & Otthein Rammstedt (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999), 213.
24. Se i øvrigt Sigrid Amalie Ørum Mikkelsens bidrag om såkaldt "relationelt gehør" i *Paradoks*: "Begavet med relationelt gehør: Om empatiens udfoldelse mellem mennesker", *Tidskriftet Paradoks*, 5. juni 2025.
25. Zygmunt Bauman, *Flydende modernitet*, overs. Tom Havemann (København: Hans Reitzels Forlag, 2006), 125.
26. Jeg låner her en formulering – men kun formuleringen – fra Steen Nepper Larsen. Se Steen Nepper Larsen, *At ville noget med nogen – filosofiske og samtidskritiske fragmenter om dannelse og pædagogik* (Turbine, 2016).
27. Jeg trækker her på en figur, som præsenteres af Christoph Menke i *Theorie der Befreiung*. Christoph Menke, *Theorie der Befreiung* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2024), 21.
28. Theodor W. Adorno, *Beethoven. Musikkens filosofi*, overs. Henning Goldbæk (Århus: Klim, 2020), 154.
29. Adorno, *Beethoven. Musikkens filosofi*, 157.
30. Simmel, "Sociabilitetens sociologi", 189.

Musikken i livets overgange: Refleksioner over musikken og pædagogikkens rolle

FREDERIK PIO

24. JUNI 2026

JEG VI I DENNE ARTIKEL GENBESØGE ET OPRINDELIGT omrids af musikkens oldgamle indskrivelse dybt i menneskehedens beboelse af sin livsverden. Dette for at se, hvordan man herigennem kan forstå, i hvilken forstand musik fungerer som musik. Hvad er det for en primær sammenhæng mellem menneske, verden og musik, der ses her? Disse spørgsmål rejser jeg for at gøre dem til en udfordring til den viden, vi i dag har om musik og pædagogik.

¶² Menneskelig tilblivelse forstået som overgange mellem livsfaser er i moderniteten – i takt med fremvæksten af vores velfærdsinstitutioner – ikke bare blevet mere kontingente, fragmenterede og åbne. Nej, de er i den offentlige samfundsdiskurs nærmest “forsvundet”.¹ Dvs. de er som overgange mellem livsfaser (*Lebensphaseübergänge*) udraderet.² Men disse overgange er ikke blot privat-biografiske begivenheder, men udgør strukturelle knudepunkter i et kulturelt felt, hvor institutionelle, sociale og individuelle, dannelsesmæssige dimensioner krydser hinanden niveaumæssigt (jf. figur 1 nedenfor).

¶³ På tværs af kulturers forskellige, ritualiserede rammer er der gennem tiderne blevet ydet former for “socialpædagogisk” stilladsering af det konkrete menneske (fra det omgivende kulturfællesskab), når vedkommende går igennem konkrete overgange i livet, som jeg vil illustrere med praksisfortællingerne nedenfor. Her har der gennem lange tider været tradition for, at en kulturs ihævdholdelse af en given ritualisering manifesterer, at “diskontinuiteter” i livet kan være dramatiske, men at disse overgange i livet ikke er katastrofer. For de

anerkendes socialt, og gennem ritualiseringer bliver de offentlige og delte. Det markeres dermed, at disse overgange hører med til det at leve et liv som menneske.

¶4 Vi lever imidlertid i dag i et overvejende af-ritualiseret rum, på den måde at vores kultur ikke længere anerkendende sætter rammer op for, at der kan gøres relevante overgangs-erfaringer. Individet synes i dag helt overladt til sig selv, når disse ekstremt vigtige erfaringsdannelser skal gøres. Samfund og kultur har usynliggjort denne opgave.³

¶5 Og dette falder på besynderlig vis sammen med en anden tendens. Nemlig at den offentlige, samfundsmæssige prestige omkring musik samtidig er blevet drastisk nedtonet i vores kultur. Det politisk forvaltningsmæssige overgreb på alle niveauer af musik i undervisning og uddannelse er gennem årtier blevet empirisk dokumenteret.⁴ Denne offentlige, politiske nednormering af musik, er baseret på reformer der via policystyring implementerer reduktioner, besparelser og slækkelse af kvalitetskrav i både uddannelse og undervisning. Dermed undergraves også kernen i denne faglighed, nemlig musikaliseringens ritualiserede karakter. Så dels er de livsvigtige overgange i vort livsløb blevet kulturelt udvisket. Og samtidig er musikken politisk og kulturelt blevet frataget sin prestige.

¶6 Nedenfor vil jeg vise, hvorledes disse to hører sammen. Og at vores menneskelige krise som kulturvæsen i kraft af livsovergangenes kulturelle usynliggørelse dermed hænger sammen med musikkens krise som offentligt anerkendt livsfænomen.

Store og små overgange

¶7 I DEN ÆLDSTE OG MEST OPRINDELIGE FORM AF SIN BETYDNING er musik ifølge den engelske musikforsker Christopher Small knyttet til menneskets forskellige ritualiserede livspraksisser. Når man

kigger nærmere efter, knyttes musik her til et begreb om overgange i livsløbet.⁵ Dette vedrører den kendsgerning, at vi på tværs af vores individuelle liv deler erfaringer af forskellige overgange mellem livssituationer eller -faser. Det, der tematiseres her, er forståelsen af mennesket som et transformativt væsen. Oplagte eksempler på sådanne overgange (brud, cæsurer) i livsløbet er her de religiøst eller kulturelt indstiftede overgange, vi alle kender på tværs af kulturer i form af ritualer, højtider og mærkedage af forskellig slags. Her er musik direkte eller indirekte meget ofte en integreret del af disse situationer. Men også på mikroniveau er musik en ressource i de måder, hvorpå vi glider fra en situation eller et øjeblik over i en anden situation. Musikken er her en støtte i gennemlevelsen eller bearbejdningen af givne erfaringer, som de melder sig for os. Den hjælper os fra én situation ind i en ny tilstand. Ift. overgange *som fænomen* skelner jeg dermed mellem et mikro- og makroniveau:

- På makroplan er der tale om overgange mellem livskapitler. Det vedrører de offentlige, kulturelt anerkendte, ritualiserede skel i livsløbet (forskellige kulturers ritualiseringer). Det kan være religiøst indstiftede overgange, kulturelle begivenheder, der samler et specifikt fællesskab omkring en vigtig symbolsk begivenhed. Der er her tale om ihævdholdelse af skel i livet, der bringer et menneske fra ét livskapitel ind i en livsfase der rummer noget nyt.
- På mikroniveau er der tale om overgange i nære livssituationer. Det vedrører mere personlige, individuelle faseskift eller stemningsreguleringer. Situationers iboende, musikalskede karakter bidrager her til at bringe det pågældende individ fra én stemning eller situation og så ind i en ændret tilstand. Her fokuseres mere på intimsfærens små musikalsk ritualiserede hverdagspraksisser.

- ¶8 Der er en lang tradition for, at de overgange i livet, der ovenfor er beskrevet, er båret af *musikalisering* (*musicking*). Som mennesker afgiver og modtager vi i ét væk informationer om relationer i verden i hyperkomplekse netværk. Disse informationsstrømme er meget ofte for komplekse til, at de kan rummes sprogligt-logisk i ord, og her kommer musik som fænomen ind som bearbejdende formidler af disse klaser af relations-informationer. Den specifikt musikrelaterede del af denne afgivning og modtagelse af information om relationer kalder Small for musikalisering (*musicking*). Ifølge Small er musikaliseringen kernen i den måde for mennesker at være sammen i verden på, som benævnes "ritualisering". Ritualiseringen er ifølge Small en: "gesture by means of which people articulate their concepts of how the relationships of their world are structured, and thus of how humans ought to relate to one another".⁶
- ¶9 Det er dette meget brede og fleksible begreb om ritualisering hos Small, der bringer begrebet ind i en nærhed til den måde, hvorpå musikalisering forbinder sig selv med almenmenneskelige overgange i livsløbet. Men Small går videre ift. musikfænomenet og bestemmer ritualisering som den ældste og inderste kerne i kunstens væsen: "What has all this to do with musicking? Simply this: ritual is the mother of all the arts".⁷ Og kort derefter: "But I believe the association goes deeper than that. Ritual does not just use the arts, but itself is the great unitary performance art in which all of [...] the arts [...] have their origin".⁸
- ¶10 Musik (og i videre forstand æstetisk erfaring) er altså i deres historiske kerne en kultisk, ritualiseret og mytologisk stofflighed. Musikaliseringen fører os dermed ifølge Small tilbage til en glemt rod i vores mest fundamentale måde at være i verden på: ritualiseringen forstået som kulturelt designede samværsformer, hvor overgange i livet træder frem.

Praksisfortællinger: Musikaliseret menneskelig tilblivelse som ontologisk ramme for begrebet om overgange i livsløbet

¶II DEN MUSIKALISEREDE HANDLING ER SÅLEDES HOS SMALL EN kerne i menneskets ritualiserede måde at bebo verden på. Denne tese hos Small vil jeg nu illustrere gennem fire autoetnografiske vidnesbyrd. Disse er empiriske praksisfortællinger ud i levet erfaring og repræsenterer forskning i egen livspraksis.⁹ Og de illustrerer de overgangsniveauer på mikroniveau, jeg nævnte ovenfor.

- 1) *Backbeats og teenage-fællesskab (overgangen ind i erotiske første-erfaringer)*: Der er festaften i ungdomsklubben for de gamle elever. Personalet i klubben har sammen med festudvalget sat et disco-tema for aftenens event. Sasha og Markus er del af en gruppe gymnasieelever, der har aftalt at tage ned i klubben. De har igennem længere tid haft et blik for hinanden. De ved begge to, at den anden ved det. De er her også begge to i aften. Sammen med deres respektive venner. Markus lader blikket strejfe Sasha. Måske er det i aften? Musikken stemningssætter tilstedeværet i fællestuen, der er indrettet som diskotek. De sidder alle samlet. Nogle danser. Klubpædagogen Klemme står rokkende bag pulten og agerer DJ: "Alle ud på dansegulvet. Kom så!" bjæffer hun. Back-beatet fra tracket kører i baggrunden og bringer i den dæmpede belysning deres blikke sammen. Sasha smiler. Og Markus gengælder smilet, medens han føler en elektrisk glædesrus bruse op igennem sig. En rus der resonerer perfekt med musikkens stemningssættende puls. Han har aldrig været tæt på en pige før på den måde. Og nu'et lige her suger ham fuldstændig ind i den dybe længsel efter Sasha. Det ER i aften. Han ved det nu. Musikken hvisker det til ham ...

2) *Afskeden (sammenspilsholdets overgange til det tidlige voksenliv)*: I de par år vi gik sammen efter gymnasiet på et af "Rytmask skoles" sammenspilshold nåede vi pænt langt sammen i bandet både musikalsk og socialt. Når jeg tænker tilbage på det nu mange år efter, var denne fase et ret perfekt mix af dels kreativ musikalisering og samspil og dels en fælles, social livsovergang for os alle på sammenspilsholdet fra en overvejende teenage-identitet over til at være unge voksne. Flere flyttede hjemmefra og fik job/uddannelse i denne fase. Det var fedt medens det stod på. Jeg fodrede bandet med mine egne sange, som vi i fællesskab med vores lærer arbejdede på at arrangere i øveren som numre. Dette var enormt lærerigt. Men pludselig var det så forbi. Alle var pludselig videre i livet. Suget op i samfundsmaskinen med uddannelse, job, kærester, lejlighedskøb, banklån og what not. Men når jeg tænker tilbage på det nu ved jeg, at de sange vi skabte, og som vi delte på holdet, de vil altid ligge i de andres ubevidste som et soundtrack over manifestationen af denne fælles livsfase, hvor alt var så åbent, og vi var så unge. Også selvom det hele er bag os nu. Slut og forbi. De sange – der nu blot ligger arkiveret på et gammelt, støvet demobånd – var dengang et script for den åbenhed, der prægede denne livsfase for os alle i bandet. De her sange var en lille del af vores kollektive "vi", i denne korte men intense fase vi var sammen. Vi var mere end et sammenspilshold. Vi var et band, og dette udgjorde rummet for en musikalisering af vores kollektive overgang fra teenage-identitet over i en tidlig voksen-identitet. I bandets rum skabte vi sammen et fiktivt, musikalsk univers af drømme og håb der skærmede os af fra en anmasende og truende voksenverden. Her var vi i en kreativ boble beskyttet af musikkens imaginative rum i et fællesskab taget væk fra den ydre verdens røvsyge, voksenalvor, pres og ansvar. Men før vi vidste af det, var vi pludselig indtrådt i voksenlivets såkaldte seriøse ansvar (med hele pakken af

realkreditforeningslån og blindkøb). Dermed var der intet blik længere for ungdomstidens uskyldige poetisk-musikalske eksperimenter. Ydmygheden og taknemmeligheden for de små ting i livet forsvandt bag os, da det alvorlige, voksenliv tog over. Jeg tænker på, at de små musikalske sang-forsøg vi skabte sammen, måske for de andre i dag tager sig nærmest latterlige ud i et tilbageskuende blik. Men jeg ved, at de andre i bandet før eller siden også vil vende tilbage til denne kollektive musikalske erfaring vi skabte sammen dengang. Og de vil forsone sig med det ungdoms-eksperiment, hvor vi i bandfællesskabet en kort overgang delte poesi og musik med hinanden dybt i et kælderrum under Kajerødskolens gymnastiksal. Et sted der for længst er borte i dag.

- 3) *Alting ændres men kunstværket forbliver (en musikaliseret overgang ind i genfortolkning af eget livsløb)*: Den musikvidenskabelige universitetslektor er til koncert med sin kone for at fejre sin runde fødselsdag. De skal opleve en opførelse af J.S. Bachs Die Kunst der Fuge i en opførelse for orgel. Bagefter, på vej hjemover i bilen, er der stille. Stemningen fra denne opførelse flyder i hans bevidsthed sammen med minder fra de sidste 20 år. Det slår ham pludselig, hvor dybt dette værk egentlig indvirkede på ham dengang, i en periode af deres parforhold hvor de var ved at gå fra hinanden. Det var rent kaos dengang. Han husker det som en følelsesmæssig meget turbulent periode. Ingen af dem vidste dengang, hvad der skulle blive af deres forhold. Bachs værk havde dengang en påfaldende evne til at bringe disse voldsomme kaosfølelser op i ham. På en rensende måde blev han meget påvirket følelsesmæssigt. Særligt ved contrapunctus 6 brød han enkelte gange fuldstændig sammen i mødet med denne musik. Bachs værk ramte ham lige i åndens solarplexus, dér i vadestedet mellem alt det velkendte i hans liv og så angsten dengang ved det ukendte, som en eventuel skilsmisse ville føre med sig. Værket

understøttede dengang en følelsesmæssig gennemlevelse for ham. Siddende i bilen glider hans tanker tilbage på disse transformative erfaringer, der nu ligger langt tilbage i tid. Tankerne går med taknemmelighed tilbage til hans musikvidenskabelige kandidatstudie og det miljø der oprindeligt indviede ham i Bachs musik. Han zoomer ud og fornemmer at intensiteten fra aftenens koncert hjælper ham ind i en erkendelse, hvor han på en eller anden måde nu fornemmer en fuld cirkularitet af livsbegivenheder de sidste mange år, i de ting der er sket i deres samliv. Følelsen er, at kaos i det store perspektiv synes at føje sig sammen i en sær form for helhed. Så meget i hans liv er faldet bort gennem tiden og erstattet af nyt. Men Die Kunst der Fuge er forblevet invariant nærværende. Han trykker på speederen og føler flowet ned ad motorvejen. Snart er de hjemme. Det var en god aften.

- 4) *Godnatsang (overgangen fra mand til far)*: Jeg putter min lille datter for natten. Og vi ligger der i sengen, medens jeg synger Lille sommerfugl som er del vores faste sætliste af godnatsange. Efter et stykke tid med sang lukker Anna gradvis øjnene. Lyttende. Jeg nynner lavmælt, medens hun driver ind i gråzonen mellem vågen og sovende. Lige der i indsovningens hellige moment bliver det klart, hvorfor søvnen siden hedenold er blevet kaldt "dødens lillebror". Måske er det Sandmanden der indfinder sig som en skygge af nærvær? Lige der stunder nu'et til. Det er tiden for alle stilheders stilhed. Vi ligger der i mørket og jeg føler det, som er vi i centrum af hele verden lige nu. Min datter glider ind i søvnen, medens jeg lavmælt brummer de sidste strofer af vores sang. Dernæst ligger vi bare der i mørket. I stilheden. Jeg kigger på hendes selvlysende plasticstjerner der er klistret i loftet. De blander sig med lysindfaldet fra døren der står på klem ud mod gangen. Stemningen fra vores sange klinger med. Dette lille musikaliserede nu åbner for mig – med en forunderlig klarhed –

betydningen af min egen ankomst ind i faderskabet. På den ene side rystet under vægten af opgavens omfang og ansvarets dybde. Men på den anden side er jeg samtidig også opfyldt af den intenst glædesfyldte fascination og ærefrygt, ved den gave der er kommet min kone og jeg i hænde som forældre til vores datter.

¶₁₂ Disse selvoplevede praksisfortællinger er blot eksemplificeringer med fokus lagt på erotisk, social, eksistentiel og til sidst den familiære dimension af musikalisering. Der kunne herudfra peges på en lang række andre fundamentale overgangsfænomener, hvor musikalisering gør sig gældende. Eksempelvis musikaliserede overgange i forbindelse med tabserfaringer og dødsfald, interkulturel migration og musikaliserede, bærbare identiteter eller ritualiseret kultur eks. på arbejdspladser (forsvaret, sportsklubber, håndværkerfirmaer).

¶₁₃ Det der ses her er, at menneskelig tilblivelse er struktureret af en række overgange (på mikroniveau) i livsløbet. Den i eksemplerne beskrevne musikalisering fungerer ovenfor som handlingssvar på specifikke behov og konflikter i de konkrete typer af livsovergange. Når musikpædagogikken er forpligtet på at understøtte tilblivelsesprocesser i menneskers forhold til musik, ledes man her over i en analyse af disse overgangsfænomener, for livsløbet er ontologisk set struktureret af sådanne overgange. En sådan analyse må inddrage det epistemologiske niveau og spørge: Hvilken viden kan vi have om dette?

Vidensniveauer

¶₁₄ MENNESKELIG TILBLIVELSE UDFOLDER SIG SOM VIST GENNEM en række overgangsprocesser i livsløbet, hvor individet bevæger sig mellem forskellige typer af livsfaser og identitetsformer. Forståelsen af dette leder til en afledt *epistemisk* differentiering af vidensniveau-

er. Dette indebærer, at overgangsprocesser kan beskrives gennem forskellige vidensformer:

- Sociologi (analyserer *socialiseringsprocesser*)
- Didaktik (analyserer *læringsprocesser*)
- Antropologisk orienteret forskning (analyserer etnografisk, *dannelsesprocesser* i livsverdenen)
- Psykologi (analyserer identitet i individuelle *udviklingsprocesser*)

¶15 Pædagogiske situationer opstår ofte i overgangszoner i menneskers livsforløb, hvor etablerede orienteringsformer ikke længere er tilstrækkelige. Netop i sådanne overgange retter forskellige vidensformer (psykologi, sociologi, didaktik og antropologi) sig mod menneskelig tilblivelse. Musikalisering fungerer i de ovenstående praksiseksempler som ritualiseret praksis omkring overgange. Dette ses i de ovennævnte praksisfortællinger:

- Praksisfortælling 1: Ungdomsfesten som ritualiseret begivenhed i klubregi. Dette bliver kontekst for *overgangen* til en ny identitet knyttet til ungdomslivets spirende erotiske erfaringer. Dette bliver et element i en *socialiseringsproces* hvor Markus og Sasha indtager en ny social position i gruppefællesskabet (sociologi).
- Praksisfortælling 2: Bandfællesskab omkring musikskolen. Dette bliver kontekst for bandmedlemmernes kollektive musikalisering af deres *overgang* ind i det tidlige voksenliv. Dvs. deres læringsproces bliver ikke bare en snæver musikrettet læring, men en mere omfattende identitetsformende type af læring (didaktik).
- Praksisfortælling 3: Kunstoplevelsen med Bach som stærk musikalsk erfaring. Dette bliver kontekst for lektorens musikaliserede *overgang* til en genfortolkning af sit eget livsløb. Her udfoldes en *dannelsesproces* gennem livsverdenserfaring (antropologi).

- Praksisfortælling 4: Ritualiseret godnatsang i aftenputningen. Dette bliver kontekst for *overgang* ind i foræ. Her indtræffer en identitetsmæssig *udviklingsproces* (psykologi).

¶16 Dette kan samles i figur 1. Denne figur består af 5 lodrette søjler (A-E). Søjle A fokuserer de fire niveauer af verden, som artiklen taler om. Søjle B angiver de vidensområder, der dominerer produktionen af erkendelse om de fire niveauer i søjle A. Søjle C angiver nogle af de centrale begreber, der er styrende for de forskellige vidensområder i søjle B. Søjle D viser, hvorledes menneskelig tilblivelse i verden dermed underkastes forskellige rationaler på tværs af de fire vidensområder fra søjle B. I søjle E markeres de fire vidensområders forskellige erkendelsesinteresser.

A. NIVEAU	B. VIDENS- FORM	C. LEDEBEGREB	D. TILBLIVELSESMODUS	E. ERKENDELSES- INTERESSE
1) SAMFUND	Sociologisk rettet	Institution, orga- nisation	Socialiseringsprocesser (til- pasning til fællesskabers socio-kulturelle normer)	Social identitet, gruppetilhør, fælles- skaber
2) OPDRAGELSE OG UNDERVIS- NING	Didaktisk rettet	Læring, fag, didak- tik, praksis	Læringsprocesser (former for udbytte korreleret med typer af pædagogisk ind- virkning)	Læringsrettet
3) LIVSVERDEN	Antropolo- gisk rettet	Livsløb, erfaring, eksistens	Dannelsesprocesser (selvets ejendommelige prægning af sig selv gennem veksel- virkning med verden)	Etnografisk rettet
4) SELV	Psykologisk rettet	Omsorg, kogni- tion, mentalise- ring, motivation	Udviklingsprocesser (iden- titet)	Terapeutisk rettet

FIGUR 1. VIDENSNIVEAUER I PÆDAGOGISK RETTET FORSKNING

Overgange som knudepunkter

¶17 HVIS VI GÅR TILBAGE TIL DE OVENSTÅENDE PRAKSISFORTÆLLINGER, så er de her skildrede *overgange* kendetegnet ved identitetsændringer, brud i livsfaser, erhvervelse af ny social position eller behov for meningsbearbejdning. Sammenfatter man her praksisfortællingerne, ses følgende:

- Praksisfortælling 1 fremkalder et *sociologisk perspektiv* på den ændring som indtræffer i Markus og Sashas sociale position i gruppen.
- Praksisfortælling 2 fremkalder et didaktisk *perspektiv*, idet praksisfortællingen tematiserer bandmedlemmernes transformative læring i sammenspilsundervisningen. Dvs. de pædagogisk set lærer meget mere end bare musik i denne proces.
- Praksisfortælling 3 fremkalder et *antropologisk perspektiv*, idet man ser hvorledes musikalsk erfaring modificerer mening i et livsløbsspektiv.
- I praksisfortælling 4 fremkaldes et *psykologisk perspektiv*, idet der berettes om en udvikling i faderens identitet.

¶18 I disse overgange bliver *flere typer af forklaringer relevante samtidig*. Dermed bliver de ovennævnte overgange *knudepunkter i menneskelig tilblivelse, der åbner vinduer på tværs af vidensniveauerne* fra figur 1. Det er her den musikaliserede-ritualiserede karakter af overgangene, der gør grænserne mellem vidensniveauerne porøse. Heraf følger, at én specifik overgang, kan analyseres fra flere niveauer. Dvs. den samme overgang kan belyses gennem flere forskellige vidensformer.

¶19 Et eksempel på dette er praksisfortælling 4 om faderens godnatsang. Her sker en overgang fra mand til far. Hvis man analyserer denne ud fra de forskellige niveauer i figur 1, så fremkalder (1) den

psykologiske viden overgangen gennem et fokus på faderens identitetsudvikling som en musikalsk udlevet følelsesmæssig binding til barnet. Den (2) sociologiske viden fremkalder overgangen som en overgang til ny social rolle og som et betydningselement i faderens integration i familien som samfundsinstitution. En (3) didaktisk-pædagogisk viden vil fremkalde overgangen som en pædagogisk omsorgspraksis, der udledes gennem et musikaliseret samspil (det der i faglitteraturen kaldes for *communicative musicality*) mellem barn og voksen. Det (4) antropologiske dannelsesperspektiv vil betone en eksistentiel erfaring af ansvar, samt at dette potentielt meningsbearbejdes gennem musikalsk erfaring. Alle disse analyser belyser aspekter af *samme overgang*. Dermed krydser vidensniveauerne fra figur 1 hinanden empirisk omkring denne overgang.

¶20 Et andet eksempel på en sådan krydsning er praksisfortællingen fra ungdomsklubben (Markus og Sasha), hvor temaet er overgangen fra barn over i en første erotisk ungdomsidentitet. Her kan man igen se flere vidensniveauer overlejre hinanden. Praksisfortælling 1 om ungdomsklubben kan dermed også illustrere, hvorledes en overgang bliver et knudepunkt for forskellige vidensniveauer. Et (1) sociologisk perspektiv vil fokusere ungdomsklubben som institution og den ungdomskultur, der her faciliteres. Et (2) didaktisk perspektiv vil fokusere på klubpædagogen Klemme og hendes praksis som initiativtager, DJ og designer af begivenheden i klubben. Et (3) antropologisk perspektiv vil fokusere Markus og Sashas indtræden i en ny dannelsesproces i verden orienteret af identitet og begær med tilhørende ny social position i gruppen. Et (4) psykologisk perspektiv vil fokusere på unges identitet og biologiske pubertetsudvikling.

¶21 Bemærk, at de ovennævnte praksiseksempler har givet musik en særlig rolle. Musikalisering fungerer her som ritualiseret praksis i overgange. Det betyder, at musik bliver et sted, hvor udviklings-

socialiserings-, lærings- samt dannelses-processer kan observeres som overlejret hinanden. Dermed bliver musik et særligt frugtbart empirisk felt for anvendelse af niveaumodellen fra figur 1.

- ¶₂₂ Pointen bliver dermed, at overgange er situationer, hvor menneskelig tilblivelse bliver særlig synlig. Og da menneskelige tilblivelsesprocesser vedrører et frihedsproblem,¹⁰ må der arbejdes med en ikke-reduktionistisk tilgang til disse overgangsfænomener. Dette indebærer som vist, at flere forskellige vidensformer fra figur 1 retter sig mod samme overgangsfænomen. Og det er dette, der udløser behovet for den niveaumodel der er præsenteret i figur 1.

Musikpædagogik som metaviden

- ¶₂₃ DE MUSIKALISEREDE OVERGANGSFÆNOMENER VISER, AT MENNESKELIG tilblivelse ikke udfolder sig som lineære, kontinuerlige processer, men som diskontinuerte bevægelser, hvor etablerede orienteringsformer brydes op og reorganiseres. Netop i disse brud træder overgangene frem som knudepunkter, hvor flere vidensniveauer retter sig mod samme fænomen uden at kunne samles i én forklaringsramme.
- ¶₂₄ Dermed bliver det tydeligt, at de eksisterende vidensformer fra figur 1 – sociologiske, didaktiske, antropologiske og psykologiske – hver især er nødvendige, men utilstrækkelige. De beskriver overgangsfænomenerne som henholdsvis socialiserings-, lærings-, dannelses- og udviklingsprocesser, men ingen af dem kan iagttage relationen *mellem* disse beskrivelser. Hvert niveau forbliver bundet til sin egen logik og dermed blind for overgangens tværgående karakter.
- ¶₂₅ Overgangene fremtræder derfor ikke blot som objekter for viden, men som fænomener, der *destabiliserer de vidensformer, der søger at begribe dem*. Overgangene er knudepunkter for menneskets manifestation af sit iboende frihedsproblem, dvs. spørgsmålet om, hvordan

jeg bliver til som menneske ved at bruge min frihed godt. Det er der, mennesket indtræder i sin egen tilblivelse i verden. Dermed er overgangene åbne knudepunkter for potentielle krydsninger af forskellige vidensformer. I alle de empirisk beskrevne overgange i praksisfortællingen suspenderes stabile betydningsstrukturer, og individet træder ind i et åbent, emergent felt, hvor både lukkende såvel som åbnende dimensioner af tilblivelsesprocessen er i spil. Det er i denne spænding, at menneskelig tilblivelse som frihedsproblem konkretiseres. Som det fremgår nedenfor af figur 3, markerer menneskets måde at blive til i verden på et ontologisk niveau. Vidensniveauerne (fra figur 1) er epistemologiske efterrationaliseringer, der forsøger at disciplinere og beherske den åbenhed og ikke-fastlagthed, som mennesket eksperimenterer med i de overgange (mikro/makro), der fører livsprocessen fremad mod fuldbyrdelse.

¶26 Det er netop denne destabilisering, der fremkalder behovet for pædagogik som reflektiv metaviden. Pædagogikkens opgave er her ikke at levere endnu en delviden om menneskelig tilblivelse, men at iagttage og koordinere relationerne mellem de vidensformer, der allerede retter sig mod menneskelig tilblivelse i livsovergange. Pædagogik fremtræder dermed som en andenordens iagttagelse, der arbejder i krydsningsfeltet mellem vidensniveauerne.

¶27 Musikpædagogik som reflektiv metaviden har derfor en funktion i at understøtte overgangene som åbne knudepunkter for menneskelig tilblivelse i verden. Det indebærer at fastholde overgangenes karakter af krydsninger, hvor forskellige former for viden krydses uden at ophæve hinanden, og hvor menneskelig tilblivelse netop udfolder sig i spændingen mellem det givne og det endnu ubestemte. Her er der brug for vidensformer af anti-reduktionistisk art til at understøtte disse processer. Og dette kræver en metaviden der reflektivt kan koordinere de forskellige vidensformer, der krydser ind over

specifikke overgange i livsløbet, så én logik ikke koloniserer betydningskabelsen.

¶28 Denne identifikation af musikaliserede overgange som en fænomenstype, der går på tværs af vidensniveauerne i figur 1, fremkalder altså et behov for en analytisk funktion af pædagogisk art, der ligger uden for de fire vidensniveauer. Denne type viden kan kaldes “musikpædagogik som reflektiv metaviden”. Den reflekterer og koordinerer samspil og synergier mellem de forskellige vidensniveauer, fordi det enkelte vidensniveau kun iagttager sig selv ud fra domænespecifikke logikker, som er analytisk differentierede, gensidigt nødvendige men indbyrdes blinde. I afsnittet ovenfor blev en sådan koordinerende refleksion eksemplificeret med udgangspunkt i to af praksisfortællingerne.

¶29 Sammenfattende kan man sige, at musik manifesterer sig som en kulturel praksis, der understøtter menneskelig tilblivelse gennem overgange. Dermed ses det, at menneskelig tilblivelse er kompleks, baseret på overgange, og kun kan forstås tværgående mellem flere vidensniveauer. Den kan ikke reduceres til én vidensform. Dette kunne man måske hævde om rigtig mange fænomener i moderniteten. Klassiske sociologer ville hævde, at det er et grundlæggende kendetegn ved moderniteten, at alt kan ses fra forskellige perspektiver (økonomi, psykologi, sociologi osv). Jeg vil ikke hævde, at musikpædagogikken kan overskride eller forsone denne grundlæggende spaltethed. Jeg hævder imidlertid, at pædagogik kan indtræde som en analytisk funktion af anden orden, dvs. som en viden om relationer mellem disse forskellige vidensniveauer. Derfor reformateres pædagogik i moderne vidensproduktion – nu som en reflektiv metaviden: en andenordens iagttagelse af de forskellige former for viden om menneskelig tilblivelse.

Skolen – og musikken – for livet

¶₃₀ FØLGES DETTE PERSPEKTIV, DA BLIVER ET HELT CENTRALT FORMÅL med musikpædagogisk viden og praksis at understøtte menneskelig tilblivelse i musikrettede livssammenhænge. Dette er en almenmenneskelig praksis, men denne kan ikke være foruden viden. For uden en tilkoblet viden synker praksis ned i ubevidsthed og repetitioner og mister dermed sit eget udviklingsperspektiv. Dermed løber teori og praksis sammen omkring musikken med *fejringen* som den samlende begivenhed. Denne levendegør selve formålet med ritualiseret musikalisering. Fejringen er ritualiseret, for den er *for* livet. Musikken lærer dermed mennesket hen over livsløbet at elske livet. Musikken bringer os ind i nu'et. I denne fejring er der ingen begærede mål ude i en given fremtid. Strategisk curriculære mål for, hvad der skal læres, vil afvikle fejringen. For fejringen hører til i nu'et, mens målsætning i stedet adresserer et punkt ude i fremtiden. Dermed står en konflikt tydeligt frem mellem skolens målrationalle kultur og de praktisk-musiske fags livspraktiske fejring af skønhed. Skolen bør signalere med musik og kunst, at dette er noget, vi gør, fordi det er fundamentalt livsbekræftende og glædeligt at gøre sammen. Læringen ligger her i oplevelsen af denne selvbegrundende dimension ved de æstetisk-musikalske rum, skolen kan åbne med sine fællesskaber. Når vi erfarer og sanser verden, konfronteres vi med en merbetydning af intensiteter, der unddrager sig sproglig-logisk bestemmelse. Dette er æstetikken og musikkens domæne, og det vedrører menneskets dybe behov for skønhed. Vi skal derfor være varsomme med, at den skolsk-målrationalle kultur ikke ender med at afkoble de æstetiske fænomener fra deres levende, livspraktiske rodnet, som er ritualiseringens rum af livsovergange og menneskelig tilblivelse.

Noter

1. Dieter Lenzen, "Lebenslauf oder Humanontogenese", i Niklas Luhmann & Dieter Lenzen (red.), *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 232.
2. Lenzen, *Lebenslauf*, 233.
3. Se hertil Dieter Lenzen, *Mythologie der Kindheit* (Frankfurt: Rowohlt, 1985).
4. Frede V. Nielsen (red.), *Musikfaget i undervisning og uddannelse. Status og perspektiv 2010* (København: Musikpædagogiske studier, Aarhus universitet); Sven-Erik Holgersen, et. al. (red.), *Musikfaget i undervisning og uddannelse. Status og perspektiv 2020* (Danmarks institut for pædagogik og uddannelse, Aarhus universitet).
5. Dette har jeg udfoldet i Frederik Pio, "Musikaliserede vitaliseringsformer: ritualiserede overgange i livsløbet", *Danish yearbook of musicology*, 2026 (*in press*).
6. Christopher Small, *Musicking* (Middletown: Wesleyan UP, 1998), 95.
7. Small, *Musicking*, 105.
8. Small, *Musicking*, 106.
9. Se Pio (2026), "Vitaliseringsformer".
10. Dette frihedsproblem er eksempelvis blevet formuleret i Kants pædagogik, omkring hvorledes mennesket formes til at bruge sin frihed godt; hos Arendt omkring eksistensens natalitet; hos Biesta omkring uddannelsers ansvar for "subjectifikation".

Richard Wagners begrebslige musik. Om ledemotiverne i *Nibelungens ring*

MATHIAS RØLLE

31. JULI 2026

OVER ET PAR SIDER AF *ENTEN – ELLER* (1843) SÆTTER Kierkegaard ord på det paradoksale forhold mellem sprog og musik: På den ene side har de det til fælles, at de begge er medier, der henvender sig til øret og foregår i tid. På den anden side er forholdet mellem dem reciprokt, idet man på en skala kan bevæge fra *prosaen*, hvor det sproglige er højest og det musikalske lavest, i retning af *rimet*, hvor det forholder sig omvendt. Man kan nu også gå videre ned ad skalaen, *forbi* rimet,

- ¶₂ indtil endelig det Musikalske har udviklet sig saa stærkt, at Sproget hører op og Alt bliver Musik. Dette er jo et Yndlingsudtryk, som Digterne bruge for at betegne, at de ligesom give Afkald paa Ideen, den forsvinder for dem, Alt ender med Musik. Heri kunde nu synes at ligge, at Musik er et endnu fuldkomnere Medium end Sproget. Imidlertid er dette en af disse smægtende Misforstaaelser, der kun opkomme i tomme Hoveder.¹
- ¶₃ Misforståelsen beror på det forhold, at musikken er umiddelbar, mens sproget er reflekteret og derfor ikke kan sætte musikken på begreb. Derfor forledes man til at tro, at der er noget ekstra i musikken, som sproget ikke kan begribe.² “Det Umiddelbare er nemlig det Ubestemmelige, og derfor kan Sproget ikke opfatte det; men det, at det er det Ubestemmelige, er ikke dets Fuldkommenhed men en Mangel ved det,”³ skriver Kierkegaard. Man kunne måske også sige, at musikken kan være nok så ophøjet i sin umiddelbarhed, men uden at berøre begrebet kommer den aldrig til at røre sit publikum, begrebsvæsnet, mennesket. Vil den det, er der ingen vej udenom, den må tilsværtes, for så vidt som intet, vi bearbejder, undslipper at

blive sat i kontekst, få sociale konsekvenser, blive diskuteret i pausen, blive drømt om den følgende nat.

¶4 Kierkegaard bemærker om sin skala “den mærkelige Omstændighed”, at hvis man bevæger sig tilbage igen, hinsides prosaen, så

¶5 lander [man] ved Interjectioner, der igjen ere musikalske, saaledes som jo Barnets første Lallen igjen er musikalsk. Her kan der dog vel ikke være Tale om, at Musikken er et fuldkommnere Medium end Sproget, eller at Musikken er et rigere Medium end Sproget, med mindre man antager, at det at sige: uh, er mere værd end en heel Tanke.⁴

¶6 Vi starter og slutter altså i musik – og ind imellem kommer sproget. Spørgsmålet, som operakomponisten Richard Wagner, denne artikels egentlige hovedperson, kunne tænkes at stille Kierkegaard, er, om der ikke er forskel på musikken i den ene og den anden ende af skalaen? På barnets lallen og sublimeret musik? Kierkegaard har aldrig “havt Sympathi for den sublimerede Musik, der mener ikke at behøve Ordet.”⁵ Men hvad hvis musikken var sublimeret på en måde, så den ikke efterlod ordet bag sig, men indoptog det i sig?

¶7 Det er midt ned i fastlåste dialektiske suppedasere som denne, at Wagner smider sin 15 timer lange og i alle øvrige henseender megalomane *Nibelungens ring* (skrevet 1848–74, opført 1876, for 150 år siden i år), der udover at handle om alt andet også kan forstås som en udforskning af forholdet mellem mening og musik. Nemlig – vil jeg påstå – ved at udføre det eksperiment, om det kan lade sig gøre at få musikken til *at opføre sig som et sprog*. Først og fremmest ved at udforske det såkaldte “ledemotiv”, som man ikke kan påstå, at Wagner opfandt, men som man sagtens kan påstå var en teknisk citron, han pressede til sit absolut yderste.

Begreb og musik

¶8 KORT FORTALT ER ET LEDEMOTIV ET MUSIKALSK FRAGMENT – det kan være en melodi, akkordprogression eller endda en rytme – som *betyder* noget. I *Ring* er der motiver for alt muligt: sceniske genstande (Wotans spyd, sværdet Notung), karakterer (Brünnhilde, Alberich), begreber (død, skæbne, frihed) ... Er man uvelbevandret i Wagner, kender man med al sandsynlighed alligevel effekten fra f.eks. John Williams' filmmusik, hvor "The Imperial March" ledsager Darth Vader i *Star Wars*, eller sølle to rædselsvækkende toner annoncerer hajen i *Jaws*. Så snart man hører disse motiver, ledes ens tanker med ét over på de associerede figurer og stemninger, og derfor er ledemotivet en idé med et interessant potentiale: Hvis sprogets ord er lyde, *signifianter*, der er i stand til at betegne en idé (*signifié*), så kan musik vel også være det?

¶9 At forholdet mellem musik og mening er et tema i *Ring*, bliver klart allerede inden for de første fem minutter: Vi begynder med verdens skabelse ud af urtonen *es*, der bliver til svingninger, som symboliserer den brusende Rhin og væren som sådan, som *flux*, tør man sige: *panta Rhein*? I floden svømmer tre skabninger omkring: "rhindøtrene" (havfruer måske? halvt fisk, halvt menneske), og de synger en melodi, som imiterer vuggevise. Vi er i ursuppen eller i vuggestuen eller ved *the missing link*. Og det, man her synger, er:

¶10 Weia! Waga!
Woge, du Welle!
walle zur Wiege!
Wagalaweia!
Wallalala weiala weia!⁶

¶11 Sådan bliver sproget til. Rhindøtrenes næste ord er velformede sætninger, men først skal vi gennem gugu og gaga, pludrende bog-

stavrim (*Weia, Waga, Wallalala* ...) iblandet ord (*Wöge, Welle, wallen, Wiege*), der leger skjul mellem vrøvlet. Vi er på kanten af sproget, ved Kierkegaards “lallen” og ved psykoanalytikeren Jacques Lacans *lalangue*.

¶₁₂ Over vandet foregår en parallel bevægelse. Her forsøger Wotan at tøjle naturen og skabe et kosmos ud af kaos. Han er ikke stærkere end naturen, han overvinder den ikke ved vold, men ved at indgå en kontrakt med den, og som kontrakt virker den kun, så længe han ikke løber fra sine egne aftaler. (Han hersker altså ved det kategoriske imperativs almene love i en verden, hvor performative selvmodsigelser har reelle konsekvenser!) Hvad der er gået forud, er kun antydet, men ser man efter i de myter, Wagner nærstuderede, stadfæster guderne deres magt ved at kategorisere og inddele verden.⁷ Kontrakten er altså vejen fra *flux* til begreb, og skal vi inddrage Kierkegaards skala, etableres hermed sproget; skal vi inddrage Lacan, etablerer Wotan *den symbolske orden*.

¶₁₃ *Spoiler alert:* Det ender med altings undergang, ordenens sammenbrud og derfor også, i vores fortolkning, med sprogets sammenbrud, hvormed der efterlades plads til noget nyt. Wagner skrev i kølvandet på 1848's “europæiske forår” både om og til en ny tid. Han forestillede sig et kunstværk til fremtiden, der kunne forene de adspredte kunstarter i et *Gesamtkunstwerk* – en vision, som *Ring* er et forsøg på at realisere. Det er som element i dette enorme eksperiment, at vi skal forstå bestræbelserne på at få musikken til at udtrykke sig i ledemotiver – ikke bare ved at lægge et spor af ord oven på instrumenterne, som når man synger, men ved at få musikken til selv at tale.

¶₁₄ Allerede ved premieren i 1876 blev ledemotiverne forsøgt registreret og optalt, nemlig af Hans von Wolzogen i hans *Thematischer Leitfaden*, hvor antallet af motiver er 90.⁸ Siden er flere blevet iden-

tificeret, og i musikfilosoffen Roger Scrutons opgørelse fra 2016, som vist er den mest omfattende til dato, er vi oppe på 186.⁹ Det præcise tal kan diskuteres, men sikkert er det, at musikken i *Ringens* har et betydeligt antal “begreber” i sit vokabularium at udtrykke sig med. Man kunne sige, at vi dermed befinder os over en kritisk masse, der gør, at *Ringens* musik kandiderer til sproglighed, hvilket f.eks. ikke er tilfældet i soundtracket til *Jaws* – uanset hajens nok så fængende motiv.

Onomatopoietiske meningsgenerer

¶¹⁵ FORTÆLLENDE MUSIK HAR EN LANG TRADITION BAG SIG: FRA opadstigende tonerækker, der symboliserer himmel og opstandelse i middelalderens gregorianske sang, over Clément Janequin, hvis renæssancechansoner imiterer fuglefløjt og jagt og krig, til vand, uvejr og mere fuglefløjt i Beethovens *Pastoralesymfoni*.¹⁰ Og i bestræbelsen på at få musikken til at fortælle, er Wagner ikke bleg for at bruge alle de gamle tricks i bogen. Lad os nu forsøge at opliste nogle af de måder, hvormed Wagner etablerer mening i musikken. Vi kunne finde på et flot ord og kalde det “meningsgenerer”, idet vi derved understreger den systematiske bestræbelse på at vride mening ud af den ellers så umiddelbare musik.

¶¹⁶ Den simpleste form kunne vi kalde (a) *meningsgenese gennem animation*. Den forklares bedst ved at inddrage Roger Scrutons teorisering af musik som et grundlæggende rumligt fænomen, der fremtræder som *bevægelse*: Selvom en melodi egentlig består af adskilte lyde i forskellige tonehøjder, så hører vi den intuitivt som én stemme, der bevæger sig op og ned i et endimensionelt register.¹¹ Lad os udvikle Scrutons pointe: Man kan tænke på musikeren som en animator, der ved at tegne den ene enkeltstående tegning efter den anden kan fremkalde illusionen af en substans, der bevæger sig

omkring på et lærred, og som kun ved sin *bevægelse*, uden ord og mimik, udtrykker basale, næsten pantomimiske følelser. Tilsvarende kan den musiske bevægelse både sjoske, spjætte, spankulere og springe badut. Motivet til Erda, der vækkes fra sin slummer, er selvfølgelig sløvt stigende – hvad ellers?¹² Og motivet til Brünnhilde, der lules i søvn af Wotan, daler langsomt nedad – hvad ellers?¹³ Den småkomiske dværgeskurk Alberichs motiv er selvfølgelig en dyb, møffende rumsteren rundt – hvad ellers?¹⁴ Her er det musikken, der animeres til at spille skuespil, og det er ikke meget mere mystisk end skuespilleren, der spiller skuespil.¹⁵

¶¹⁷ Decideret (b) *meningsgenese gennem imitation* forekommer også, som ved skovfuglens sang i *Siegfried* eller tordenvejret i forspillet til *Valkyrien*. Her forsøger musikken at imitere en reallyd, og derfor er imitationen afhængig af instrumenteringen. I skovfuglens tilfælde etableres meningen først ved imitation af fuglens lyd, siden løsrives melodi fra reallyd, da den optræder som sunget motiv. Wagner leger også med imitationen, som når orkestret skal imitere lyden af den gudsjammerlige fløjte, Siegfried har skåret ud i et forsøg på selv at imitere skovfuglens sang.¹⁶

¶¹⁸ Med Scrutons forståelse af musik som bevægelse kan vi rykke et abstraktionsniveau op og se på det, man kunne kalde (c) *meningsgenese gennem struktur-lighed*. Her *lyder* musikken ikke som noget andet, men *bevæger* sig som noget andet, uden at der er tale om imitation af reallyden, kun af dens form. Flere ledemotiver er dannet på denne måde: Naturmotivet bølger op og ned som strømmende vand;¹⁷ ildguden Loges motiv danser nervøst hid og did som slikkende flammer;¹⁸ når solen skinner på guldet i Rhinen,¹⁹ glimrer musikken som lysets funklen; denne glimren går igen ved regnbuen, så vi synæstetisk kan *høre, hvordan den ser ud*.²⁰ Meningsgenese b og c omfatter, hvad der normalt kaldes “tonemaleri”; men c kan bli-

ve så abstrakt, at vi til tider kommer snublende tæt på *Augenmusik*:²¹ som i spydmotivet, hvis nedadgående bevægelse danner en ret linje i partituret, eller i ringmotivet, som cirkulerer op og ned og kan spilles i sløjfe. Her bevæger musikken sig ikke som en bevægelse, men som en figur.

¶19 Et særligt tilfælde kunne vi kalde (d) *meningsgenese gennem intermusikalitet*. Her låner musikken sin betydning fra andre musikalske værker eller musikalske genrekonventioner, f.eks. *rhindøtrenes motiv*, som vækker minder om en vuggevis, eller *guldfanfaren*, som annoncerer guldet med pomp og pragt.²² Når et motiv internt i *Ring* udvikler sig musikalsk fra andre motiver, f.eks. når skovfuglens motiv og Erda-motivet er videreudviklinger af *urmotivet*, er der også tale om en intermusikalisk meningsgenese, som fortæller os, at det nye motiv har at gøre med naturen. Direkte citation af andres musikalske værker forekommer også.²³

¶20 Fælles for de fire første meningsgeneser er, at den umiddelbare musik får sin fortællende kraft ved at blive givet en form, som vi allerede på forhånd associerer med en bestemt betydning. Man kunne dog, med en distinktion fra den italienske filosof Benedetto Croce, indvende, at der ikke er skelnet tydeligt nok mellem, om musikken *udtrykker sig* (*selv* fremkalder en følelse) eller *repræsenterer* (fremkalder ved at være et tegn på noget *andet*).²⁴ Spørgsmålet er imidlertid, om så skarpt et skel giver mening i kontekst af *Ring*. Alberichs rumsteren rundt udtrykker, første gang den høres, hans væsen, hans måde at bevæge sig på – siden repræsenterer lyden Alberich som et ledemotiv, som et tegn i musikken, som indgår i andre ledemotiver og refererer tilbage til vores første indtryk af ham. Eller er det den første optræden, der refererer frem? Overgår Alberichs rumsteren rundt fra *mickey mousing*-stadie til ledemotiv, idet det bliver gentaget? Eller er det allerede et tegn i sig selv, første gang det anvendes?

Problemet om det såkaldte “regnbuemotiv” i slutningen af *Rhinguldet* er symptomatisk: Det ligner på alle ydre parametre de andre motiver, men optræder kun én gang, og derfor kan det diskuteres (i en uendelighed), om det kandiderer til at være et ægte ledemotiv.

“Absolut programmusik”

¶²¹ I *COURS DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE* DISKUTERER SAUSSURE problemet med de lydefterlignende ord (*onomatopoietika*). En grundlæggende pointe i lingvistikken efter Saussure er, at forbindelsen mellem *signifiant* og *signifié* er arbitrær: På fransk hedder det “cheval”, på dansk “hest”, og ingen af delene minder det mindste om den firbenede ganger. Men hvad så med ord som “BANG!” og “smask”, der imiterer, hvad de betegner? Som Saussure bemærker, opfører selv *onomatopoietika* sig som arbitrære tegn; for

¶²² når de først er blevet indbygget i sprogformen, så bliver de også i et vist omfang slæbt med i den fonetiske, morfologiske o.s.v. udvikling, som de andre ord undergår (jfr. *pigeon*, af vulgærlatinsk *pipio*, der selv er en afledning af et onomatopoietikon): et evident bevis på, at de har mistet noget af deres oprindelige karakter for i stedet at blive et normalt, umotiveret sprogtegn.²⁵

¶²³ Imitation af duens kurren er måske nok den historiske årsag til, at netop dén *signifiant* blev knyttet til dén *signifié*; men så snart tegnet indgår som element i systemet, vil *signifiant* og *signifié* med tiden løsne sig fra hinanden og andre love sløre den oprindelige forbindelse.

¶²⁴ Denne grundlæggende “arbitraritetserfaring” er udgangspunktet for en af de store kreative innovationer i *Ringens* måde at give musikken mening på. Fra at fortællende musik på den ene eller den anden måde var nødt til at efterligne det, den skulle udtrykke, sættes

musikken nu fri og kan udtrykke alverdens ting, som er svære, hvis ikke umulige at afbilde i lyd. Fra fuglefløjt og tordenvejr til frihed, kærlighed og død.

¶25 En musikhistorisk forløber for Wagners arbitrære tegnforbindelser er den såkaldte *programmusik*. Ordet bruges ofte om al malende og fortællende musik, tit modstillet idealet om *absolut musik*, som ikke refererer til noget uden for sig selv. Men i snæver forstand er programmusik slet og ret musik, som skal forstås ved hjælp af et *program* – altså sådan et lille hæfte, man får udleveret inden koncerten. Til både Beethovens *Pastoralesymfoni* (1808) og senere Berlioz' *Symphonie fantastique* (1830) medfølger netop sådanne beskrivelser, hvori man kan læse, hvad man lytter til. Dermed udvides abstraktionsniveauet gevaldigt for, hvad musikken kan betegne, for man er ikke længere afhængig af, at betydningen skal genkendes i musikkens lyd – den kan man jo læse i programmet. I stedet kan man lade musikken koncentrere sig om, *hvordan* det betegnede er, og i teorien lade musikken betegne én ting og lyde som noget helt andet. Det giver mulighed for leg med forventninger og abstraktioner ved hjælp af sproglige greb som ironi og negation. Problemet? Afhængigheden af *programmet*.

¶26 Et *Gesamtkunstwerk* kan selvsagt ikke have noget uden for sig, så ville det jo ikke være *gesamt*, og derfor ville det heller ikke fungere, hvis noget af *Ring* var placeret uden for *Ring* – det ligger jo nærmest i ordet, at den skal omslutte sig selv, være, ja ... absolut? Man kunne derfor være fræk og beskrive Wagners projekt som forsøget på at skabe en slags "absolut programmusik", hvilket i al sin paradoksallitet blot må betyde en musik, *som er sit eget program*. Af samme grund giver det ikke meget mening (som Croce) at adskille *udtryk* fra *repræsentation* i *Ring*, hvor musikken er overdetermineret, statisk elektrisk ladet med mening, alt er et tegn på sig selv, der peger

både fremad og bagud i værket. Wagner anerkendte da heller aldrig Wolzogens *Leitfaden* med oversigten over de 90 ledemotiver og deres betydning, for hvis den var officiel, ville den netop være et program, og så ville *Ringens* referere til noget uden for sin egen grænse.²⁶

¶27 Men det største problem med Wolzogens *Leitfaden* og lignende oversættelsesnøgler er, at de har det med at fastlåse motiverne i en bestemt betydning, som direkte modarbejder det sproglige spil, teknikken tilbyder. Motiverne må netop ikke bare være substitutter for allerede fastlagte ord i det naturlige sprog; musikken skal *selv være sprog*, på sine egne musikalske præmisser. Dette spils mulighedsbetingelse er ledemotivernes arbitraritet. Arbitrariteten gælder, som Saussure bemærkede om *onomatopoietika*, også de første fire meningsgeneser, som f.eks. melodien til skovfuglens motiv, der først er en imitation af fuglen, siden synges af Siegfried og altså løsriver sig fra sin oprindelige tilknytning. Men den brillerer, når Wagner simpelthen springer det led over, hvor musikken forsøger at lyde som det, den betegner – vel at mærke uden at gøre brug af et program. Langt størstedelen af *Ringens* ledemotiver får nemlig deres betydning gennem en proces, man kunne kalde (e) *meningsgenese gennem ostension* eller: definition ved udpegning.

Ostensiv meningsgenese

¶28 GÆNGSE DEFINITIONER BESTÅR AF TO LED: DET UDTRYK, DER skal defineres, *definiendum*; og forklaringen, der definerer udtrykket, *definiens*. Sådan fremstår ordbogsopslag, og sådan fremstår Wolzogens *Leitfaden* og andre ledemotivsnøgler. Den ostensive definition, derimod, forklarer ikke *definiendum* ved *definiens*, men ved eksempler. Bertrand Russell siger det således:

- ¶29 Østensiv definition består i en person A's gentagne anvendelse af et bestemt ord på tidspunkter, hvor en anden person B har opmærksomheden rettet mod det, som ordet betyder. (Vi kan forestille os, at A er en forælder og B er et barn.)²⁷
- ¶30 Man genkalder sig måske Augustins erindring – citeret hos Wittgenstein – om, hvordan han som barn lærte ordenes betydning, når de voksne kiggede mod genstandene og benævnte dem.²⁸ Præcis sådan gives mening til mange af motiverne i *Ringens*: Valhal-motivet spilles, når vi ser Wotans borg; spydmotivet spilles, når spyddet rækkes frem. Ved den gentagne udpegning af enkelttilfældene dannes efterhånden en abstraktion,²⁹ som herefter skærpes gennem en proces, der minder om (mere eller mindre bevidst) induktion og falsifikation. Når meningen først er etableret, kan der leges med den, som f.eks. at spille Valhal-motivet, når borgen *ikke* er synlig.
- ¶31 Et af *Ringens* vigtigste ledemotiver – lad os for nu kalde det *x* – høres første gang i den tvetydige afslutning til *Rhinguldet*. Wotan står ved foden af regnbuebroen og skal til at indtage den borg, han netop har vundet ved list. Valhal-motivet udbasuneres for fuld majestætisk udblæsning; samtidig er scenen udtryk for den særlige “wagnerske ironi”, som opstår, når orkestret udtrykker ét og dramaet noget andet. En profeti, netop udsagt af vølven Erda til tonerne af sit eget motiv, har spået undergangen for Wotans rige; altså véd både Wotan og vi, at fanfarerne klinger hult. Nu, ved foden af regnbuebroen, genlyder Erdas motiv, og vores tanker ledes selvfølgelig tilbage på profetien og undergangen. Wotan ser mod solnedgangen og proklamerer (på et både bogstaveligt og overført plan): “Snart er det nat: / imod dens nid / byd os da nød-ly, borg!”³⁰ Hermed lyder motiv *x*, idet Wotan (ifølge regibemærkningen) er “grebet af en stor tanke”³¹ og indtager sin borg. Her forbinder vi altså motivet med Wotans plan om at undvige den profeterede undergang.

¶₃₂ Næste gang motivet optræder, står Wotans søn Siegmund våbenløs og alene i et fjendtligt hus og mindes et gammelt løfte: “Et sværd, det tilsvor mig Fader; / jeg fandt det i højest nød!”³² Kort efter åbnebæres bemeldte sværd, og motivet lyder igen, nu klarere. I denne scene forbindes motiv *x* altså med en genstand, ikke med en “tanke”, slet ikke med Erdas undergangsprofeti, snarere med en konkret situation, hvor et sværd kunne være brugbart. Koblingen får vi i 2. akt. Her lyder motivet, da Wotans hustru Fricka advarer ham om faren ved, at han bryder sine aftaler: “[D]u sprænger de bånd, / som du selv dog har bundet, / løsner spændet, / der himlen holdt”.³³ Så lyder det igen, da Wotan fortæller, at han drømmer om at skabe “noget aldrig set”, nemlig “en helt, / der ubeskyttet af guder / sig løser fra gudernes lov”.³⁴ Og endelig, da han fortæller om den tanke, der greb ham i slutningen af *Rhinguldet*, da motivet lød første gang: Som hersker i kraft af almene love kan Wotan nemlig ikke bryde sine løfter og selv tilrane sig den ring, som kan afværge undergangen; men hvad nu hvis han skabte et væsen med egen fri vilje, en menneskehelt, som kunne skaffe ringen for ham uden at være direkte påvirket til det af Wotan – blot *nudget*? Idet motiv *x* lyder, siger Wotan:

¶₃₃ Kun en vel kunne,
 hvad jeg ej må:
 en helt, hvis held
 jeg aldrig lod fremme;
 som fjernt fra guden,
 fri for hans gunst,
 ubevidst,
 uden mit bud
 af egen nød,
 med sit eget sværd,
 vovede det,

som jeg viger for,
som jeg fortav for ham,
skønt al min vilje det vil!³⁵

¶34 Vores motiv x har siden Wolzogen heddet “sværdmotivet”, og det er måske også et fint nok navn, for så vidt motiv x , y og z ligger knap så godt i munden. Men eksemplet er en illustration af, at sværdmotivet sådan set bare er et musikalsk fragment, som associeres med forskellige ideer undervejs, og som derfor ikke kan oversættes til ét ord, men kun har den mening, som dannes østensivt hen ad vejen hos tilhøreren. Ud fra motivets associationer kunne det måske lige så godt have heddet “Wotans idé”, “det nye”, “mennesket som frit væsen” eller “undtagelsen fra det almene”. Der er ingen naturlig fællesnævner for disse associationer og for genstanden “sværd”, foruden motivet som forenende benævner, men alltsammen giver mening inden for den dramatiske ramme. Meningen skabes undervejs, og problemet med, hvad motivet “betyder”, er først og fremmest et oversættelsesproblem.

¶35 Wolzogens såkaldte “flugtmotiv” er et eksempel på en egentlig oversætterfejl.³⁶ Det høres første gang, da Freja spæner ind på scenen med jætterne i hælene,³⁷ og fordi det også optræder i to andre løbesituationer, oversætter Wolzogen det altså til “flugt”.³⁸ Først i 1967 påviste musikforskeren Deryck Cooke imidlertid, ved at pege på musikalske slægtskaber med andre motiver i *Ring*, at det i stedet bør forstås som et kærlighedsmotiv.³⁹ Cooke har ikke dermed byttet én oversættelse ud med en anden: I stedet har han søgt at udrede ledemotivernes musikalske familier og dermed, på musikkens egne præmisser, masseret Wolzogens hundredeårige meningsmuskelspænding op.

¶36 Bertrand Russell eksemplificerer de østensive misforståelser med det lille barn:

- ¶37 Selvfølgelig er der risiko for fejl. Lad os sige, at barnet har mælk i en flaske. Enten kan du sige “mælk” hver gang eller “flaske” hver gang. I det første tilfælde kan barnet tro, at “mælk” er det rette ord for en flaske vand; i det andet tilfælde kan det tro, at “flaske” er det rette ord for et glas mælk. For at undgå sådanne fejl bør man i teorien anvende Mills induktive love, når blot man husker på, at induktion er en fysisk indlært vane og kun ifølge skik og brug en logisk proces. I stedet for at sige “mælk” alene eller “flaske” alene, bør man sige “flaske mælk”; man skal så, ved passende lejligheder, sige “glas mælk” og “flaske vand”. Med tiden vil barnet, gennem anvendelsen af Mills love, hvis det overlever, lære at tale korrekt. Men jeg giver ikke praktiske pædagogiske råd, jeg eksemplificerer bare en teori.⁴⁰
- ¶38 Russell kan godt selv høre det komiske, og Wagner følger da heller ikke hans råd. Men det kræver en bevidsthed om modellen at kunne bryde den, og det er netop, hvad Wagner gør, når han leger med den ostensive proces og de misforståelser, der opstår deraf undervejs.
- ¶39 Et sidste eksempel på ostensiv meningsgenese kan illustrere dens vidtrækkende potentiale. Tag det motiv, som Wolzogen har kaldt forsagelsesmotivet (*Entsagungsmotiv*), fordi det første gang optræder, da Alberich forsager kærligheden i 1. scene af *Rhinguldet*, og fordi Wagner selv noterede “Entsagung” ud for det i partituret.⁴¹ Et distinkt, skæbnsvangert klingende motiv, som man ikke er i tvivl om har *betydning* – men hvilken? Det optræder igen, da Siegmund trækker sværdet ud af træstammen i *Valkyriens* 1. akt, og igen-igen da Wotan fratager Brünnhilde hendes guddommelighed i 3. akt, men ingen af stederne har med forsagelsen af kærligheden at gøre. I det hele taget synes det svært at finde fællesnævneren ved de situationer, hvori det optræder, foruden måske, som Scruton bemærker, en “følelse af et eksistentielt vendepunkt, som de tre karakterer oplever på hver sin måde”.⁴² Scruton uddyber, at “ved at indoptage først

følelserne fra Alberich, så fra Siegmund og endelig fra Wotan, skaber det en forbindelse – en forbindelse som tilhøreren opfatter i selve noderne, men som er dybere end noget, som siges eller fortælles i dramaet”.⁴³ Motivet *er* forbindelsen – eller motivet er en signifiant, som knytter ellers uafhængige associationer sammen i en knude af mening. Der er ingen anden mening knyttet til *Entsagungs*-motivet, end de scener, hvori det optræder, og motivet må opfattes som en række punkter i handlingen, hvorigennem der er trukket en snor, som lader os vandre på tværs af plottets lineære dimension. Blot som eksempel på den radikale konsekvens af en sådan læsestrategi (som den konservative Scruton, selvom han lyder helt psykoanalytisk, nok alligevel ikke ville billige) kan nævnes Slavoj Žižeks læsning af samme passage. Om forbindelsen mellem de ord, der synges til forsagelses-motivet – “nur wer der Minne Macht entsagt” af Woglinde i *Rhinguldet* og “Heiligster Minne höchste Not” af Siegmund i *Valkyrien* – skriver han:

¶40 Hvordan bør vi samlæse disse to forekomster? Hvad hvis man behandlede dem som to fragmenter af en fuldstændig sætning, som er blevet forvrænget af “drømmearbejde”, det vil sige gjort ulæseligt ved at blive delt i to? Løsningen er dermed at genskabe den fuldstændige sætning: “Kærlighedens højeste nød er at forsage sin egen magt”. Det er, hvad Lacan kalder “symbolsk kastration”: Skal man forblive tro mod sin kærlighed, må man ikke gøre den til sit direkte fokus i livet, man skal afsværge dens centralitet.⁴⁴

Den fugtige revolution

¶41 SOM PUBLIKUM SÆTTER WAGNER OS I SAMME SITUATION SOM Augustin og andre børn, der heller ikke får en wolzogensk *Leitfaden* stukket i hånden i billetlugen ved livets entrée: Også i *Ring*en vågner

man op midt i det hele og må udrede trådene, som de kommer.⁴⁵ Vi må som rhindøtrenes *wagalaweia* lære at gøre lyde til ord, eller vi må som Siegfried foran skovfuglen lære at tyde naturens, musikens, skjulte sprog. Eller opfinde det? På Kierkegaards skala har vi bevæget os fra barnets lallen gennem prosasproget, som nu er futtet op i røg. Her, hinsides rimet, hvor alt bliver musik, skal det nye sprog til den nye tid klinge. Der findes ikke noget *program*, dette sprog har ingen ordbog, hvilket er det samme som, at det er absolut, *gesamt*: Der er kun de punkter i værket, som motiverne forbinder med hinanden. Betydninger etableres og bryder sammen, misforståelser opstår og udredes, men altid, kunne man sige, *fallibilistisk*, idet motiverne i sig har en åbenhed, der gør dem modtagelige for fortolkning.

¶₄₂ Kierkegaards skala udsprang af en fantasi om sproget som “det absolut aandelig bestemte Medium”, hvori “det Sandselige som Medium [er] nedsat til blot Redskab, og bestandig negeret.”⁴⁶ Derfor kunne han skrive:

¶₄₃ Hvis et Menneske talte saaledes, at man hørte Tungens Slag o. s. v., saa talte han slet; hvis han hørte saaledes, at han hørte Luftsvingningerne istedetfor Ordet, saa hørte han slet; hvis En læste en Bog saaledes, at han bestandig saae hvert enkelt Bogstav, saa læste han slet.⁴⁷

¶₄₄ Men er det sublimerede sprog ikke netop sådan et som Wagners musikalske, hvori mening og materialitet er i samspil? Hinsides rimet er musikken ganske rigtigt blevet begrebslig, men den har bevaret sin musikalitet. Ligesom rimet, der vover at forbinde “ko” med “sko”, lader musikken signifianternes materialitet råde. Umærkeligt glider ringmotivet over i Valhal-motivet imellem 1. og 2. scene af *Rhinguldet* og forbinder dermed to ideer gennem musikken. Som hos Freuds rottemand, hvor signifianterne “Ratten” (rotter), “Raten” (rater) og “heiraten” (gifte sig) er blevet viklet ind i

hinanden,⁴⁸ således plantes i *Ringens* musik forbindelser, som efterfølgende farver dramaet omkring sig. Dertil kommer, at ledemotiverne kan “bøjes” musikalsk, f.eks. spilles i dur eller mol,⁴⁹ skifte tempo,⁵⁰ klangfarve og instrument,⁵¹ eller spilles kromatisk og dissonant.⁵²

¶45 Særligt i *Götterdämmerung*, hvis musik er skrevet efter *Tristan og Isolde*s brud med traditionelle musikalske hamonier, går de tilsyneladende så stabile motiver fra *Ringens* første tre dele i fuldstændig musikalsk opløsning.⁵³ Det lille sprog med de 186 ord, som efter mange timers godt selskab efterhånden føles velkendt, lægges nu i blød i bølgerne fra den brusende Rhin, så sværten fra den musik, der jo måtte tilsværtes af begrebet, kan flyde ud og smidigere smutte fra det ene motiv til det næste. Wagners vision om et *Gesamtkunstwerk* til fremtiden bør derfor heller ikke forstås som den store totalitære forening af de ellers adskilte kunstarter. Snarere end som en positiv vision bør vi læse begrebet *negativt*, som en kritik af den ofte implicitte antagelse om, at musikken skal være *ren* og ikke må interagere med en scenegenstand, som interagerer med en replik, som interagerer med et minde, som interagerer med en musikalsk konvention. Der er med andre ord først og fremmest tale om en udfordring af grænser, og hvis *Gesamtkunstverket*, som der med et morsomt udtryk står i *Den Store Danske*, er “en kommunisme på kunstarternes område”,⁵⁴ så må Wagners sublimerede musikalske sprog være som en slags æstetisk, let fugtig, permanent revolution.

Noter

1. Søren Kierkegaard, *Enten – Eller. Første Deel*, i *SKS* 2, 75.
2. Søren Schauser behandler denne opfattelses opståen ud af Kants kølvand i sin artikel til denne serie, “‘Sonate, hvad vil du mig?’ Om affektlærens fald og tonekunstens møde med tysk idealisme”, *Tidskriftet Paradoks*, 31. marts 2026, §8–15.
3. Kierkegaard, *SKS* 2, 76.

4. Kierkegaard, *SKS* 2, 75–76.
5. Kierkegaard, *SKS* 2, 76.
6. Wagner, *Ring*, 21 (*Rhinguldet*, 1. scene).
7. Man sætter de fire verdenshjørner, adskiller nat fra dag, navngiver morgen, middag og aften, tæller årene (*Vølvens Spådom*, str. 5–6; Snorre Sturlason, *Gylfaginning*, kap. 8–9).
8. Hans v. Wolzogen, *Thematischer Leitfaden durch die Musik zu Rich. Wagner's Festspiel Der Ring des Nibelungen* (Leipzig: Verlag von Edwin Schloemp., 1876).
9. Roger Scruton, *The Ring of Truth* (Penguin, 2016), 310–354.
10. Se f.eks. Bengt Johnson, “programmusik”, i *Musikkens hvem-hvad-hvor*, red. Ludvig Ernst Bramsen jr. (Politikens Forlag, 1962), 262.
11. Roger Scruton, *Understanding music* (Continuum, 2009), 43.
12. *Rhinguldet*, 4. scene.
13. *Valkyrien*, 3. akt.
14. *Rhinguldet*, 1. scene.
15. Tegnefilmsforbindelsen er måske ikke helt forkert. Wagner er i hvert fald heller ikke for fin til decideret *mickey mousing*, altså det fænomen, kendt fra Disneys *Silly Symphonies*, at musikken fungerer som lydeffekt til bevægelserne på scenen: Man kan høre Sieglindes tre ængstelige skridt hen mod døren ved Hundings ankomst (*Valkyrien*, 1. akt). Et pizzicato-“pling” synes at udtrykke gibbet i Brünnhildes krop, idet hun hører antydningen af valkyriemotivet, dvs. aner sin valkyriesøster nærme sig (*Götterdämmerung*, 1. akt). Det lange minut, hvor Siegfried slås mod Fafner, er nærmest slet ikke musik, bare en omgang soundtrack (*Siegfried*, 2. akt). En særlig kreativ brug af fortællende *mickey mousing* er musikkens besvarelse af spørgsmålet om, hvornår Siegmund og Sieglinde finder tid til at undfange sønnen Siegfried. Som det fremgår af partituret til slutningen af 1. akt: Siegmund “trækker hende til sig med rasende glød”, hvorefter “tæppet falder hurtigt”. Musikken fortsætter med at spille 20–30 sekunder endnu, og med tvillingerne således ude af syne høres crescendoet, en række nærmest ekstatisk stødende spasmer, hvorefter “akten” slutter (Richard Wagner, *Die Walküre. Vollständiger Klavierauszug. Erleichterte Bearbeitung von K. Klindworth* (Mainz: B. Schott's Söhne, 1899), 76–77). Det er Wagners version af Hollywoods såkaldte *discretion shot*, hvor lyset slukkes eller kameraet panorerer væk, idet intimsenen går i gang.
16. *Siegfried*, 2. akt.
17. *Rhinguldet*, forspil.
18. *Rhinguldet*, 2. scene.
19. *Rhinguldet*, 1. scene.
20. *Rhinguldet*, 4. scene.
21. Se også Schauser, “‘Sonate, hvad vil du mig?’”, §5.
22. Begge i *Rhinguldet*, 1. scene.
23. F.eks. citationen af den kirkelige “Dresden Amen” i *Parsifal* eller af Beethovens berømte begyndelse på 2. sats af den 9. symfoni i *Götterdämmerung*.

24. Se Roger Scruton, *Aesthetics of Music* (Clarendon Press, 1997), 140–141.
25. Ferdinand de Saussure, “Lingvistikens objekt”, overs. Jens Juhl Jensen, i *Strukturalisme. En antologi*, red. Peter Madsen (Rhodos, 1970), 37.
26. Alex Ross, *Wagnerism* (4th Estate, 2020), 35.
27. Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits* (George Allen & Unwin, 1948), 518 (egen oversættelse).
28. Se Ludwig Wittgenstein, *Filosofiske undersøgelser*, overs. Jes Adolphsen & Lennart Nørreklit (Munksgaard / Rosinante, 1994), 34.
29. Det er den proces, som er beskrevet af Locke i *An Essay Concerning Human Understanding*, bog 3, kap. 3, §6–8 om generelle begreber.
30. Richard Wagner, *Nibelungens ring* [*Ringen*] (Vandkunsten, 2017), overs. Henrik Nebelong, 89 (slutningen af 4. scene).
31. Wagner, *Ringen*, 90.
32. Wagner, *Ringen*, 115 (*Valkyrien*, 1. akt).
33. Wagner, *Ringen*, 129 (*Valkyrien*, 2. akt, 1. scene).
34. Wagner, *Ringen*, 130 (*Valkyrien*, 2. akt, 1. scene).
35. Wagner, *Ringen*, 139 (*Valkyrien*, 2. akt, 2. scene).
36. Wolzogen, *Thematischer Leitfaden*, 26–27 (“Fluchtmotiv” er nr. 14).
37. *Rhinguldet*, 2. scene.
38. De to andre optrædere er mellemspillet mellem 2. og 3. scene i *Rhinguldet* og forspillet til *Valkyriens* 2. akt.
39. Deryck Cooke, *An introduction to Wagner's Der Ring des Nibelungen by Deryck Cooke* (Decca, 1967), spor 17–21 i audioudgaven, s. 14–17 i det transskriberede hæfte.
40. Russell, *Human Knowledge*, 79.
41. Scruton, *The Ring of Truth*, 160.
42. Scruton, *The Ring of Truth*, 160 (egen oversættelse).
43. Scruton, *The Ring of Truth*, 160.
44. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil* (Verso, 2015), 41–42 (egen oversættelse).
45. Dramatisk gør Wagner det samme, begynder *in medias res* og udfolder fortiden gennem ledetråde og flashbacks, eksemplarisk i 1. akt af både *Valkyrien* og *Siegfried*.
46. Kierkegaard, *SKS* 2, 73.
47. Kierkegaard, *SKS* 2, 74.
48. Ole Andkjær Olsen & Simo Køppe, *Freuds psykoanalyse* (Gyldendal, 1987), 286.
49. Som da Siegfrieds grandiose helsemotiv i *Götterdämmerungs Trauermarsch* går fra klagende mol til triumferende dur.
50. Hvilket gav anledning til misfortælsen om flugtmotivet, da det var kærlighedsmotivet “bøjet” i et hurtigt, flygtende tempo, se Cooke, *An introduction to Wagner's Der Ring des Nibelungen*.
51. Som skovfuglens motiv, der kan synges og dermed mister forbindelsen til reallyden.
52. Som i superskurken Hagens motiv, der er en ondsindet, dissonant vrangvending af Siegfrieds hornmotiv.

53. Wagner vendte på en tallerken, da han stødte på Schopenhauers filosofi i 1854: Fra at sætte dramaet over musikken, får musikken fra og med *Tristan og Isolde* (skrevet 1857–59, opført 1865) pludselig forrang, se Henrik Nebelong, “Om musikken i *Tristan og Isolde*”, i *Tristan og Isolde* (Vandkunsten, 2007), 87. Om *Ringens* musikalske udvikling efter *Tristan*, se f.eks. J.P.E. Harper Scotts kapitel “Form and Structure” i *The Cambridge Companion to Wagner’s Der Ring des Nibelungen*, red. Mark Berry & Nicholas Vazsonyi (Cambridge University Press, 2020), 102.
54. Jørgen Dehs, “Gesamtkunstwerk”, *Den Store Danske (Lex.dk)*, <https://lex.dk/Gesamtkunstwerk>.

Det forbandede mørke. Gotiske vibes i Verdis *Rigoletto*

CÆCILIE IBURG

PRINTZLAU

II. AUGUST 2026

OPERAEN *RIGOLETTO* (1851) AF GIUSEPPE VERDI UDSPIL-
ler sig på mange måder i et perverst univers. På paladset
plukker Hertugen af Mantua kvinder som blomster (ari-
en *Questa o quella*), idet han tilsyneladende ikke har andet at give sig
til. Når natten falder på (og det gør den meget ofte), valser han ned
ad trappen og slår kløerne i en ny af hoffets hustruer. Midt i dette
morads, imens mændene én for én gøres til hanrej, står hofnarren
Rigoletto, operaens egentlige titelrolle, og slår en hånlig latter op:
“Haha, der røg din kone også”.

- ¶₂ Så langt, så godt: Operaen begynder i en verden, som jeg kender
fra adskillige scenestykker og romaner (Molière, Holberg osv.) –
liderlige magthavere omgivet af et latterligt og ydmyget entourage
og så, som den verbalt skarpladte kulturkritik – fornuftens stemme
– en hofnar, der er så giftig, at det halve kunne være nok, men som
selv bærer en hemmelig selvdestruktivitet, ensom i sit eget liv.
- ¶₃ Derfor kunne man også tænke, at historien om Rigoletto allerede
giver sig selv, men i denne opera skal vi et andet sted hen. Samfunds-
satiren, latterliggørelsen af moralsk tvivlsomhed og magtens skrøbe-
lige ego forstummer få minutter inde i operaen, da den gamle herre
Monterone træder ind af døren og handlingen sendes i en helt ny og
dybt interessant retning: Forbandelsen gør sin entré.
- ¶₄ Monterone har en datter, der engang faldt i Hertugens smag.
“*Portante in mano il teschio mio*” (med mit kranie i hånden) vil
Monterone nu, som en anden Hamlet, hævne hele den ulykke og
skam, som hans familie lever i. Det er derfor han er kommet. Monte-
rone hæver en finger mod Rigoletto og gør det værste, man kan tæn-

ke sig i operaens verden: Han forbander Rigoletto! Forbander ham for at gøre grin med andre menneskers sorg og ulykke, og i særdeleshed for, at han engang gjorde grin med Monterones datter. Hvis noget nogensinde har ramt “close to home”, må det være dette, for nu lærer vi, at ikke bare Monterone har en datter – det samme har Rigoletto. En datter, Gilda, som han gemmer hjemme hos sig selv, skjult for omverdenen. Mor er død, og Rigoletto ønsker aldrig, at hun skal møde den verden, han til daglig står og gør nar af – hun må for alt i verden aldrig ende som Monterones datter.

¶5 Forbandelsen er ved første øjekast både ukonkret og tilsyneladende harmløs for det publikum, som ser på – hvem har ikke, i affekt og ydmygelse, svoret en grum hævn over en anden uden dog nogensinde at ville handle på det? Men for Rigoletto sender ordene ham ind i et altopslugende mørke. “Den gamle mand forbandede mig”, minder han sig selv om igennem resten af operaen som et dystert ledemotiv, og langsomt stiger vi som publikum med Rigoletto ned i en indre formørkelse, hvor hans faderlige kærlighed til datteren Gilda vendes på vrangen og bliver skiftevis paranoid, grim, besat og til sidst også fatal.

¶6 Verdis opera *Rigoletto* bar oprindeligt titlen *Forbandelsen* (*La maledizione*), og det ligger der en dyb sandhed i. Rigoletto er, som resten af publikum i øvrigt, allerede forbandet af det menneskelige vilkår, at vi både kan og vil miste dem, vi elsker. Monterone er som funktion i operaen således kun et spejl for den erkendelse, Rigoletto for længe siden selv har gjort sig – han har mistet sin kone, og han ved, at han også vil miste sin datter på den ene eller den anden måde. Det er ikke sjovt, det er forfærdeligt.

¶7 For øjnene af både publikum og de øvrige roller på scenen slår Rigoletto sig resten af operaen noget så eftertrykkeligt i tøjlerne. Han har allerede skærmet sin datter totalt for omverdenen, og nu vil

han med vold og magt tage styringen over, hvad end skæbnen kunne have i vente for ham. Heldigvis løber han ind i lejemorderen Sparafucile på vej hjem fra arbejde – mon ikke han bliver nyttig senere?

¶8 Hvorfor er *Rigoletto* en opera, som for mig at se er ud over det sædvanlige, når det kommer til at kaste lys på den menneskelige eksistens? Jo, det er den, for på trods af Rigolettos tiltagende impulsivitet, ufornuftighed og slørede dømmekraft, så forbliver Rigoletto igennem hele operaen et rigtigt menneske for os, der ser på. Man er aldrig fjern fra Rigolettos smerte. Verdi skriver ikke skør musik til ham, ingen grimme toner eller forvrænget klang. Tværtimod. Det, som virkelig kryber ind under huden, er Verdis kloge valg om for en gangs skyld *ikke* at lade det, man kunne kalde “angsten for at leve”, få lyd af helvedes flammer som i et buldrende *dies irae*-hav stiger op af gulvbrædderne og blæser os tilbage i sæddet – og guderne skal vide, at ingen komponist kan gøre det mere effektivt end Verdi – nej, det her er den afdæmpede baryton, som i ensomme arier taler lige i øjenhøjde med den forbandelse, som ikke bare er hans, men som også er mit vilkår. At leve og dø, og se andre gøre det samme. Måske endda uden at det giver mening.

¶9 I operaens tre akter viser Verdi os alt det, vi helst ikke vil se i øjnene, nemlig at balancen mellem harmoni og kaos, vanvid og fornuft, er både skrøbelig og ustabil. Hvad der startede som satiriske bemærkninger til hoffets mænd, ender som rendyrket menneskelig tragedie, og der er ingen, der griner, når *Rigoletto* er slut. “*Ah, la maledizione!*” (Ah, forbandelsen!) udbryder Rigoletto i operaens sidste sekunder med sin døde datter i armene – dræbt af netop den lejemorder, Sparafucile, som Rigoletto hyrede til at myrde hertugen, men som Gilda i al hemmelighed overtaler til at tage hendes liv i stedet, for hun elsker hertugen. Hun ved jo ikke bedre. Hun har ingen erfaring med verden.

Rigolettos gotiske bagtæppe

- ¶¹⁰ AT VERDIS *RIGOLETTO* OFTE BESKRIVES SOM ET PSYKOLOGISK mesterværk, er indlysende af alle de ovenstående grunde og mange flere. Man siger, at man “skal være lavet af sten for ikke at blive rørt, når aftenen er omme” – og det er sandt. Men *Rigoletto* trækker på langt mere end Verdis eget intime kendskab til psykologien i forbindelse med tab og traumer. Verdi mistede selv sine børn, da de var i spædbarnsalderen, og mistede sin kone, da hun var meget ung.
- ¶¹¹ I begyndelsen af 1850'erne, i både operaerne *Macbeth*, *Rigoletto* og to år senere i *Trubaduren*, vender Verdi sig mod den på dette tidspunkt yderst moderne, romantisk genoplivede gotik og leger med det gotiske blik i sine operaer, ikke mindst med librettoen til *Rigoletto* af Francesco Maria Piave, baseret på Victor Hugos skuespil *Le roi s'amuse* (1832). Vi møder i begge værker en verden, der er mørk, ganske konkret, i både handlingen og musikken. De gotiske operaer kredser altid om forbandelser, der indhenter, og om mennesker, der på den ene eller den anden måde er forbandede, forvredne og i smerte.
- ¶¹² Gotikken kan med god ret kaldes romantikkens mørke tvilling. Hvor man i de romantiske værker ser en søgen efter det ophøjede, forløsende og det smukke i naturen – i operaen særligt udtrykt ved Bel Canto-operaerne, som ganske enkelt kan oversættes til “smuk sang”, vender de gotiske værker 180 grader og søger hele tiden at skure det grimme og det smukke, det groteske og det sublime, så tæt op af hinanden som overhovedet muligt. Det æstetiske begreb om det sublime, som er så ganske central i de gotiske værker, fordi de fungerer som modtrykket til det groteske, har en lang filosofisk hale, som nærmest går tilbage til de tidligste tænkere. Det sublime er et ord, vi tilsyneladende nemt forstår, og mange bruger det endda i flæng til hverdag, men når det kommer til præcist at pege på, hvad der konsti-

tuerer et sublimt øjeblik, er det straks mere vanskeligt. Cassius Longinus (ca. 210–273 e.Kr) beskriver det sublime som værende hinsides det smukke og det storladne, slet og ret som en *virkning*. Det sublime opstår i det øjeblik, hvor sproget – og, kunne man tilføje, musikken – bevæger tilhøreren så stærkt, at den nøgterne dømmekraft kortvarigt sættes ud af spil. Kunsten *viser* ikke blot noget (smukt eller stort), den *gør* noget.¹ I den forstand er den gotiske opera, med sine væmmelige handlinger og til tider frastødende karakterer, måske en ganske effektiv sublim oplevelse. Lidt i samme tråd, og dog ganske anderledes, beskrives det sublime som intimt koblet sammen med frygten (*terror*) af Edmund Burke i afhandlingen “*A Philosophical Enquiry into our Ideas of the Sublime and the Beautiful*” fra 1759. Det sublime er, meget forenklet, effekten, når mørke, ustabilitet og det, der er for stort eller uklart til at kunne overskues, fylder sindet så fuldstændigt, at fornuften mister sit herredømme. Til den opgave, at skubbe fornuften væk og lade sindet fuldstændig fylde af noget “andet”, er det rædselsfulde og skræmmende enormt effektivt. Det er en nærliggende filosofisk beskrivelse af den gotiske kunst, som ikke blot viser os mørket, men lader os mærke det som en lystfyldt rædsel og en følelse af ustabilitet mellem det fornuftige og det vanvittige.

- ¶¹³ Senere filosoffer som Immanuel Kant har ligeledes beskæftiget sig indgående med det sublime, ikke som udtryk for noget ydre sanset (et bjerg, en skovsø, en statue), men derimod som det, der ikke bare er smukt, men ganske enkelt ikke er af denne verden og derfor alene som udtryk for fornuftens *måde* at begribe verden på. Det sublime findes, med andre ord, ikke uden for mennesket selv, men er udtryk for en erfaring af verden, som i første omgang optræder spontant frastødende, fordi det ikke kan begribes, men som herefter bliver det, som Kant kalder for “frastødende nydelse”.

Et skrøbeligt ego

¶14 I VERDIS GOTISKE OPERAER, SÆRLIGT *MACBETH* OG *RIGOLETTO*, er det ganske gennemgående, at vi følger en karakter, hvis "jeg" trues af opløsning på grænserne mellem fornuft og vanvid, menneskeligt og umenneskeligt, frastødende og tiltrækkende, hele tiden i pendulfart. Som en ekstra understregning af dette vildfarne selv komponerer Verdi ganske ofte store partier til heksekarakterer: i *Macbeth* ikke bare tre hekse, men hele tre heksekor à hver seks sangere, og i *Trubaduren* heksen som operaens mest centrale parti. Heksene tilfører ikke bare uhygge på scenen, men er ofte kun synlige for den (mandlige) hovedrolle og har hele tiden en dobbelttydig musik. Det ene øjeblik synges der i vuggeviser, som var de en moderfigur, og det næste øjeblik i nasale, grimme, hakkende og lavfolkelige melodier (napolitansk-inspirerede gadesange). Heksene er enormt effektive til at så tvivl om, hvad der egentlig er op og ned – er forbandelserne ægte, eller er de bare psykologi? Man er faktisk lidt i tvivl.

¶15 Men de gotiske operaer er ikke bare interessante, fordi vi her møder karakterer, som vi simpelthen er i tvivl om, hvor vi har. Deres sædvanlige dramaturiske bue er også helt særegen. I en traditionel opera udspiller følelserne sig normalt et sted imellem enorm længsel, kærlighed og/eller lidenskab (ofte så intenst, at karaktererne slet og ret må dø af dem). I Verdis gotiske operaer er dette langt overvejende lagt på hylden. Karakterene lider af noget så utraditionelt som angst og selvdestruktion. I de gotiske værker er den menneskelige sjæl ikke på rejse mod forløsning, men i stilstand og truet af et indre mørke, der bestandigt rummer muligheden for at spærre karaktererne inde i sig selv. Jeg ser dette ret konkret i operaen, hvor Rigoletto simpelthen har indespærret en del af sig selv, nemlig sin egen datter, det eneste han elsker. Man får naturligvis tanker på virkelighedens væmmelige faderfigurer, ingen nævnt, ingen glemt, som har indespærret

døtre i kældre. Alligevel må jeg sige, for egen regning, at jeg altid har opfattet Gildas fangenskab mere metaforisk, som Rigolettos forkvaklede forsøg på at holde kontrol over det eneste, han virkelig frygter at miste, og som han derfor ikke tør sætte fri. Monterones ord bliver på den måde et bur, som Rigoletto selv bygger videre på. Den forseelse, ikke at turde give slip, tror jeg, vi er langt flere, som fra tid til anden har gjort os skyldige i.

Kropumulig

- ¶16 I SIT MANIFEST-FORORD TIL DRAMAET *CROMWELL* (1827), HVORI man allerede anede konturerne til det, som senere skulle blive udtalte motiver i gotikken, beskriver Victor Hugo, hvordan “det hæslige eksisterer ved siden af det skønne, det deforme ved siden af det yndefulde, det groteske som bagsiden af det sublime, det onde sammen med det gode, skyggen sammen med lyset.”²
- ¶17 Oprindeligt er Rigoletto skildret med en pukkel på ryggen. Skoli-ose. Det kropsligt anormale spiller en gennemgående rolle i gotikken, og især hos Victor Hugo var den bøvlende, forvredne krop over for det sublime i eksempelvis (fader)kærligheden et stort tema. Det var også Victor Hugo, som gav liv til værket *Klokkeren fra Notre Dame*, med en hovedperson, der på flere måder spejler Rigoletto – en ensom, udstødt eksistens på vrangsiden af det gode selskab, som mislykkes i sit forsøg på at redde den, han elsker. I dag ser man dog sjældnere denne fremstilling på scenen, da der er langt større bevidsthed om, og følsomhed over for, hvordan kroppe og handicap portrætteres i teatret. Alligevel håber jeg altid, når jeg sætter mig i sædet, at man med Rigoletto formår at holde fast i hans ret- og vrangmasker – han er indenfor og udenpå, han er elegant og forkvaklet, han er sublim og grotesk.

- ¶18 Når vi tænker på gotik i dag, får mange nok indre billeder af frankensteinske gevækster, krogede, halvforladte slotte og skumringens mosekonebryg på fugtige heder. Men gotikken er meget mere end en kunstnerisk stemning. I det gotiske univers gennemtrænges man af melankoli, forudelse og en insisteren på at søge skønheden dér, hvor øjet vender sig bort: i det dæmoniske, det vrangvendte, det forvredne – det *alt* for menneskelige som en sublim oplevelse.
- ¶19 Verdi omsætter disse tanker om det skjulte, det alt for menneskelige og det kontrastfulde på mesterlig vis til musik. Kontrasterne hører vi fra operaens første sekund. En enlig trompet åbner operaen i en enkelt tone, afløst af en brusende orkesterklang – enlig trompet igen – orkester – igen og igen. Kontrasterne er til at få øje på, men jeg har også altid hørt forbandelsen i ouvertürens begyndelse – den lille drillende latter og den enorme forbandelse tilbage, den lille snigende angst og den enorme konsekvens deraf. Musikken er langt overvejende mørk, og det eneste lys, vi møder igennem operaen, er, når Gilda endelig får ordet. Også hun er en skærende kontrast til sin formørkede far.

Når det onde er smukt

- ¶20 *RIGOLETTO* HAR ALTID FOREKOMMET MIG UHYGGELIG – IKKE PÅ grund af blod, mord eller dæmoner, men fordi truslen her kommer indefra, fra noget, jeg kender. Der findes ingen klassisk antagonist på scenen; ingen superond Scarpia eller allestedsnærværende Nattens Dronning. I stedet møder vi vanviddet, forfaldet og det moralske mørke, der æder mennesket indefra.
- ¶21 Er Hertugen operaens egentlige skurk? Synopsen og fornuften siger ja – han er trods alt en overgrebsmand. Men lyt til hans musik: Den er hverken monstrøs eller truende, som man måske ville forvente, hans handlinger taget i betragtning. Tværtimod synger han i for-

førende melodier, som er så intuitive, at man fristes til at skrive lejlighedssange på dem. Det er dér, uhyggen ligger. For hvad sker der, når det farlige lyder smukt? Det er netop denne frastødende nydelse, som gør Verdis opera sublim i mine øjne. Det er forbiøstret mørkt og ubehageligt, og samtidig kan jeg ikke få nok, jeg vil med længere ind i mørket.

¶22 I de øjeblikke, hvor hele operaens modstandsfigur, overgrebsmanden Hertugen af Mantua synger, glemmer både Gilda og publikum sig selv. Vi sænker paraderne, lukker øjnene og lader os rive med af knusende smukke melodilinjer. Verdi demonstrerer det uhyggelige – han iscenesætter det – og tvinger os til at mærke, hvor let vi selv lader os forføre. Det er da skræmmende, at man kan indlede denne tekst med at skrive, at Hertugen er pervers, fordi han plukker kvinder som blomster, og så samtidig gribe sig selv i at nynne *Quèsta o quella* på cyklen hjem!

¶23 Jeg elsker *Rigoletto* for dens evne til hele tiden at undslippe enhver konklusion om, hvem der er helt, og hvem der er skurk. Operaen eksisterer hinsides godt og ondt – den efterlader os ikke med svar, men med en uimodståelig trang til at tale videre, til at blive ved med at udforske, hvor komplekst det er at være menneske: at elske og frygte, at længes og ødelægges, at leve i en krop, hvor alle følelser bor side om side. *Rigoletto* er forbandet mørk – og forbandet sublim.³

Noter

1. Andrew Smith, *Gothic Radicalism: Literature, Philosophy and Psychoanalysis in the Nineteenth Century* (St. Martin's Press, 2000).
2. "[...] que le laid y existe à côté du beau, le difforme près du gracieux, le grotesque au revers du sublime, le mal avec le bien, l'ombre avec la lumière."
3. Dette er en let omskrevet artikel om Verdis gotiske operaer, som oprindeligt optrådte i programmet til Det Kongelige Teaters opsætning af Verdis *Rigoletto* i 2026.



Med ønsket om at fremme original, ikke-empirisk forskning blandt studerende afholder *Tidsskriftet Paradoks* en årlig konkurrence for bachelorprojekter af filosofisk og teoretisk karakter.

VINDERE AF BACHELORKONKURRENCEN 2026:

Bevidsthed uden selvbevidsthed

Jacob Lund

Et forsvar for moderat kontekstualisme

Ben Malinowski

På afstand? – K.E. Løgstrups sansningsmetafysik kritisk belyst

Jakob Rosenkrands Uldall

Bevidsthed uden selvbevidsthed

JACOB LUND

24. AUGUST 2026

FORESTIL DIG, AT DU GÅR EN TUR OG PLUDSELIGT LÆGER mærke til en smuk solnedgang. Din opmærksomhed bliver så opslugt af den visuelle scene, at du et kort øjeblik fuldstændigt glemmer dig selv. For en kort stund findes der kun solen, skyerne og landskabet – men *du* er fraværende.

¶₂ De fleste af os har haft lignende oplevelser, hvor al selvbevidsthed synes at forsvinde for en kort stund. Vi har sågar endda indlejret sådanne erfaringer i vores sprog med vendinger som “jeg glemte mig selv”. Disse oplevelser rejser spørgsmålet om, hvorvidt bevidsthed virkelig kan eksistere uden nogen som helst form for selvbevidsthed, eller om bevidsthed altid er karakteriseret ved – eller endda betinget af – en minimal form for selvbevidsthed.

¶₃ Dette spørgsmål er genstand for debat i moderne bevidsthedsfilosofi, neurovidenskab og kognitionspsykologi. På den ene side står *subjektivitetsteoretikere* som Dan Zahavi,¹ Alexandre Billon og Uriah Kriegel,² der argumenterer for en prærefleksiv form for *minimal selvbevidsthed* som en universel grundstruktur for bevidsthed. Denne tese er blevet kaldt *subjektivitetsprincippet*.³ Ifølge Billon og Kriegel kan denne minimale selvbevidsthed identificeres som det, der er *konstant* på tværs af skiftende oplevelser.⁴ De fremhæver at på tværs af kvalitativt forskellige oplevelser er fællesnævneren, at de er *dine*, og at de *erfares* som dine.⁵ Subjektivitetsprincippet rummer altså to dimensioner:

- 1) En ontologisk dimension: Alle fænomenalt bevidste tilstande *tilhører*
- 2) En fænomenologisk dimension: Alle fænomenalt bevidste tilstande *erfares* som tilhørende subjekter.

- ¶4 Fokus her er den fænomenologiske påstand: at oplevelser altid *erfares* som mine.
- ¶5 Senere års forskning inden for psykedelika og kontemplativ neuro- og kognitionsvidenskab (dvs. den empiriske udforskning af meditative praksisser) har imidlertid udfordret det fænomenologiske subjektivitetsprincip. Studier af meditation og psykedeliske stoffer har afdækket fænomenalt selvløse tilstande, hvor selv den minimale form for selvbevidsthed angiveligt er fraværende.⁶ Denne empiri, som endnu ikke har fået megen opmærksomhed i den bevidsthedsfilosofiske og kognitionspsykologiske debat, udgør derfor et vigtigt bidrag til diskussionen om, hvorvidt selvbevidsthed er en fundamental grundbetingelse for bevidsthed.⁷ For at kunne bedømme empiriens bidrag til diskussionen vil jeg klart definere begrebet *selvbevidsthed*, da debatten har været præget af semantiske uoverensstemmelser.⁸ For at kunne definere begrebet “selvbevidsthed”, er det dog nødvendigt at definere begrebet “bevidsthed”: Hvad er det præcist, den minimale form for selvbevidsthed hævdes at være en grundbetingelse *for*? Jeg vil her operere med Nagels berømte definition af bevidsthed som “oplevelse per se”.⁹ Ifølge Nagel refererer bevidsthed til det simple faktum, at “det er noget, det er som at være” visse systemer, for eksempel menneskelige organismer. Altså at disse systemer er associeret med en kvalitativ, fænomenal dimension.¹⁰ Jeg vil referere til dette som *fænomenal bevidsthed* eller blot *oplevelse*.
- ¶6 Her kan det være nyttigt også at drage en grundlæggende son-
dring mellem to former for selvbevidsthed: *minimal* og *narrativ*.¹¹ Narrativ selvbevidsthed refererer til selvet som objekt, dvs. som potentiel genstand for opmærksomhed og refleksion. Det inkluderer aspekter som autobiografisk hukommelse, personlig identitet og sociale roller.¹² Minimal selvbevidsthed refererer derimod til selvet

som oplevet subjekt: en prærefleksiv og umiddelbar fornemmelse af at være et *nogen*, som oplevelser er givet *for*.¹³ I det følgende er der udelukkende fokus på minimal selvbevidsthed, da det er denne form for selvbevidsthed, der er blevet påstået at udgøre en grundbetingelse for bevidsthed.¹⁴ Begrebet “selvbevidsthed” er dog tvetydigt og dets distinkte facetter vil derfor blive inddelt i den følgende taksonomi.¹⁵

Fire aspekter af minimal selvbevidsthed

- ¶7 KRITERIET FOR INDDRAGELSE I TAKSONOMIEN ER BASERET PÅ en gængs definition af selvbevidsthed som “bevidsthed om sig selv som sig selv” som præsenteret i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.¹⁶ Definitioner, der ikke lever op til dette kriterium, og derfor ikke er empirisk falsificerbare via kvalitative rapporter, vil blive udeladt fra taksonomien og behandlet som teoretiske indvendinger senere. Forskellige definitioner, der synes at kunne reduceres til samme fænomen, er blevet kombineret for at få en taksonomi, der udelukkende beskriver *distinkte* aspekter af minimal selvbevidsthed. Følgende fire aspekter er blevet identificeret:

Kropsejerskab

- ¶8 Kropsejerskab er oplevelsen af at være – eller have – en krop, der er adskilt fra den eksterne omverden. Det er oplevelsen af kroppen som min.¹⁷

Agens

- ¶9 Agens betegner følelsen af at være ophav til egne handlinger, tanker og intentioner. Det er følelsen af at være en aktør, der fungerer som årsag til intentionelle fysiske og mentale processer.¹⁸

Visuospatial selvlokation

- ¶₁₀ Dette beskriver erfaringen af at være lokaliseret som et punkt i det tredimensionelle rum, typisk bag øjnene eller inde i hovedet. Dette punkt fornemmes som et centrum, som hele oplevelsesrummet er organiseret omkring, og hvorfra oplevelser tilegnes.¹⁹

For-mig-hed

- ¶₁₁ For-mig-hed refererer til fornemmelsen af, at selve strømmen af oplevelser *tilhører* mig.²⁰ Det er ikke blot en følelse af ejerskab over specifikke aspekter, såsom kroppen eller tanker og intentioner, men en følelse af globalt ejerskab over hele oplevelsesstrømmen. Ifølge Zahavi og Kriegel findes der på tværs af kvalitativt forskellige oplevelser – f.eks. smagen af citron, duften af mynte, synet af farven rød – en invariant fornemmelse af, at oplevelserne er givet *for* mig.²¹ De skelner mellem en stærk og en moderat tolkning af for-mig-hed:²²

- Den stærke tolkning, som forfatterne selv forsvare, hævder, at for-mig-hed er en *fænomenal kvalitet* givet i selve oplevelsen. Det er selve fænomenernes tilsyneladende *tilbagehenvisning* til et oplevende subjekt som en oplevet kvalitet.
- Den moderate tolkning af for-mig-hed refererer derimod til en præmis ved selve oplevelsernes *struktur*: at de er givet subjektet på en særlig epistemisk privat måde.

- ¶₁₂ Kun den stærke tolkning inddrages i taksonomien, fordi kun den lever op til den formelle definition af selvbevidsthed og kan testes empirisk via kvalitative rapporter. Den moderate tolkning udelades fra taksonomien, da den vedrører et ontologisk eller epistemisk forhold, der ikke kan testes via fænomenologiske data, og derfor ikke lever op til kriterierne. Til gengæld vil den blive behandlet som en teoretisk indvending senere.

Evidens for fænomenalt selvløse oplevelser

¶¹³ FØLGENDE ANALYSE AF DE FIRE ASPEKTER AF MINIMAL SELVBEVIDSTHED tager udgangspunkt i fire uafhængige forskningsprojekter inden for kontemplativ og psykedelisk bevidsthedsforskning, med henholdsvis erfarne meditationsudøvere og personer under påvirkning af 5-MeO-DMT.²³ Studierne er udvalgt, fordi de eksplicit undersøger fraværet af bestemte aspekter af minimal selvbevidsthed og kombinerer detaljerede kvalitative beskrivelser med neurofysiologiske målinger, hvilket muliggør metodetriangulering. Samlet set giver materialet ikke statistisk generaliserbar evidens, men det er tilstrækkeligt til en demonstration af mulighed (*proof of concept*): empirisk evidens for, at fænomenalt selvløse tilstande kan finde sted. Eftersom det fænomenologiske subjektivitetsprincip hævder universalitet, er ét overbevisende modeksempel i princippet nok til at falsificere det.

¶¹⁴ Der rapporteres på tværs af de kontemplative studier systematisk om opløsning af kropsejerskab, agens og visuospatial selvlokation. Deltagerne beskriver kroppen som blot fornemmelser uden ejerskab,²⁴ handlinger og opmærksomhed som spontane snarere end kontrollerede,²⁵ samt fravær af ethvert oplevet centrum.²⁶ Under påvirkning af 5-MeO-DMT beskrives i nogle tilfælde endda en fuldstændig opløsning af kropsfornemmelsen og alle sædvanlige sanser.²⁷

¶¹⁵ Mest udfordrende for subjektivitetsprincippet er dog rapporterne om opløsning af for-mig-hed. I disse tilfælde beskrives oplevelser som forekommende uden ejerskab: der er oplevelse, men ingen oplevet instans, som oplevelsen er givet for.²⁸ Nogle deltagere udtrykker eksplicit modvilje mod at anvende førstepersonspronominer, da ethvert "jeg" opleves som misvisende.²⁹

- ¶16 Disse førstepersonsrapporter ledsages af konvergerende neurofysiologiske mønstre. På tværs af både kontemplative og psykedelisk inducerede tilstande er rapporteret selvløshed systematisk forbundet med reduceret betaaktivitet i den posteriore mediale cortex, herunder posterior gyrus cingularis og præcuneus – centrale knudepunkter i hjernens grundtilstandsnetværk (*default mode network*), der ofte forbindes med selvrelateret informationsbearbejdning.³⁰ Særligt markante reduktioner i disse områder ses hos de deltagere, der er i stand til at inducere en total opløsning af minimal selvbevidsthed.³¹
- ¶17 Samlet set peger empiriens kvalitative og kvantitative dimensioner i samme overordnede retning: under visse betingelser kan alle fire aspekter af minimal selvbevidsthed (kropsejerskab, agens, selvlokation og for-mig-hed) være fraværende, mens fænomenal bevidsthed i sig selv bevarer.

Kan vi stole på selvrapportering?

- ¶18 EN VELKENDT FEJLKILDE VED BRUG AF SUBJEKTIVE RAPPORTER er dog risikoen for bekræftelsesbias, dvs. tendensen til at rapporter forvrænges af deltagernes forventninger, kulturelle referencerammer eller forudgående overbevisninger. Selvom inddragelse af kvalitative, fænomenologiske rapporter er anerkendt praksis i neurokognitiv bevidsthedsforskning,³² har nogle teoretikere betvivlet validiteten af subjektive rapporter om fænomenal selvløshed.³³ Dette skyldes en antagelse om, at kulturelle bias og udbredte neobuddhistiske ideologier kan påvirke fortolkningen af kontemplative og psykedeliske oplevelser. Kritikken er relevant, men udfordres af to forhold ved forsøgsdesignet i de her inddragede studier. For det første benyttede alle studierne mikrofænomenologiske interviews. Disse udføres af trænede interviewere og er eksplicit designet til at udløse detaljerede, øjeblik-for-øjeblikbeskrivelser af deltagerens umiddelbare oplevelser

med egne ord.³⁴ Et interview, der skal facilitere beskrivelser af bare få sekunders oplevelse, tager ofte en hel time.³⁵ Dette afspejles i, at rapporterne bærer minimalt præg af buddhistisk terminologi. For det andet blev de kvalitative beskrivelser i alle studierne suppleret med neurofysiologiske målinger. Deltagerne udviste signifikant konvergerende nedsat aktivitet i hjerneområder og -frekvenser, som den eksisterende neurokognitive litteratur både teoretisk og empirisk forbinder med selvrelateret informationsbearbejdning og integration af sensoriske informationsstrømme via prædiktive top-down processer. Disse metodiske forhold mindsker betydeligt sandsynligheden for, at rapporterne blot afspejler rent kulturelt betinget konfabulation. Det eliminerer naturligvis ikke al risiko for bekræftelsesbias, men det er væsentligt at understrege, at subjektive rapporter er et epistemisk vilkår i bevidsthedsforskning, da genstandsfeltet netop er oplevelse som fænomen.³⁶ Medmindre der foreligger særlige grunde til at betvivle rapporternes validitet, bør de derfor betragtes som legitim psykologisk empiri. Det synes ikke at være tilfældet her, og rapporterne kan derfor med rimelig grund anses for valide.

Kan man huske en oplevelse, hvor man ikke selv var til stede?

¶¹⁹ ET ANDET POTENTIELT PROBLEM MED DE INDDRAGEDE SUBJEKTIVE rapporter er, at de er retrospektive. Det har ledt nogle kritikere til at konkludere, at beskrivelsen af fænomenalt selvløse tilstande udgør en performativ selvmodsigelse. Hvis man kan tilskrive sig selv oplevelsen, idet man genkalder sig den, må man ifølge kritikerne nødvendigvis også have været bevidst om den *som ens egen*, da den fandt sted.³⁷ Indvendingen beror imidlertid på fejlslutninger angående mekanismerne bag episodisk hukommelse.

¶20 Det er alment accepteret i den kognitionsvidenskabelige litteratur, at minder ikke passivt arkiveres som direkte repræsentationer af virkeligheden men aktivt konstrueres, idet de bliver genkaldt. Dette er påvist i veldokumenterede tilfælde af falske erindringer.³⁸ Det er dog også alment accepteret, at minder oftest – i det mindste delvist – er baseret på repræsentationer af faktiske hændelser. Ifølge Mil-lière og Newen er de fleste moderne modeller af episodisk hukommelse derfor hybridmodeller, der kombinerer aspekter af både passiv lagring og aktiv konstruktion.³⁹ Disse modeller fastholder, at kernelementer af informationen fra den originale episode bevares som diskrete hukommelsesspor, der under genkaldelse beriges og modificeres af associeret kontekstuel og semantisk information, hvorved et episodisk scenarie konstrueres.⁴⁰

¶21 Det er logisk konsistent at antage, at det indledende, rudimentære hukommelsesspor ikke nødvendigvis indeholder nogen selvhenførende information, *før* det bliver kontekstualiseret af semantisk information, der specificerer personen som oplevelsens ejer. Spørgsmålet er dog, hvor den selvhenførende semantiske information så stammer fra, hvis ikke det oprindelige episodiske hukommelsesspor. Ifølge hybridmodellerne opstår fornemmelsen af ejerskab over episodiske minder i kraft af kildemonitorering, dvs. processer, der registrerer, hvor og hvordan mindet blev skabt.⁴¹

¶22 Ejerskabsfornemmelsen over minder behøver altså ikke at være et produkt af selvhenførende indhold i det oprindelige hukommelsesspor. Dette fremgår tydeligt af, at vi er i stand til at skelne imaginære scenarier med selvhenførende indhold, der *ikke* har oprindelse i faktiske begivenheder, fra episodiske minder med selvhenførende indhold, der *har* oprindelse i faktiske begivenheder.⁴² Forsøgsdeltagere rapporterer ikke om fænomenalt selvløse oplevelser i et vakuum, men som led i en kronologisk sekvens med et før og et efter. Derfor

er det ikke overraskende, at deltagerne skulle have den fornødne kontekstuelle information til at placere den selvløse oplevelse i deres egen autobiografiske hukommelse.

- ¶₂₃ Hukommelsesudfordringen synes således at fejle, da der hverken foreligger noget teoretisk eller empirisk grundlag for at antage, at rapporter om fænomenalt selvløse tilstande skulle være logisk kontradiktoriske, givet hvad vi ved om episodisk hukommelse fra kognitionsvidenskaben.

Den sidste bastion: for-mig-hed

- ¶₂₄ SOM VI HAR SET, TYDER EVIDENSEN PÅ, AT SAMTLIGE ASPEKTER af minimal selvbevidsthed kan være fraværende i fænomenalt bevidste tilstande, hvilket udgør et stærkt empirisk argument mod det fænomenologiske subjektivitetsprincip. Nogle subjektivitetsteoretikere har dog hævdet, at det mest fundamentale aspekt af minimal selvbevidsthed, for-mig-hed, udgør en del af selve *strukturen* ved fænomenal bevidsthed, hvorfor det per definition ikke kan være fraværende.⁴³ Som nævnt findes der både en stærk og en moderat tolkning af begrebet. Begge er relevante her.

- ¶₂₅ Den stærke tolkning, der beskriver for-mig-hed som en oplevet kvalitet, støder på det problem, at den synes empirisk falsificeret ved forsøgsdeltagernes eksplicite modvillighed mod at bruge førstepersonspronominerne “jeg” og “mig” i deres beskrivelser. Dette indikerer, at den oplevede kvalitet af ejerskab over oplevelserne var fraværende. Hvis ikke den stærke tolkning afvises på dette grundlag, risikerer den at blive empirisk ufalsificerbar, da den ikke kan operationaliseres, hvis end ikke brugen af førstepersonspronominer er nogen indikation på dens tilstedeværelse. Nogle subjektivitetsteoretikere har dog hævdet, at selv hvis dette er sandt, er begrebet stadigvæk en *deskriptiv nødvendighed* for adækvat at beskrive oplevelsers

karakter.⁴⁴ Dette er korrekt, hvis vi taler om at beskrive karakteren af den *typiske* menneskelige oplevelse, hvor der næsten altid synes at være en invariant fornemmelse af distance mellem subjekt og objekt. Subjektivitetsprincippet hævder dog mere radikalt, at fornemmelsen af for-mig-hed er en grundbetingelse for *al* oplevelse,⁴⁵ men lige så vel som for-mig-hed er et uundværligt begreb for at karakterisere den *typiske* menneskelige oplevelse, er dets negation nødvendigt for at karakterisere det *særegne* ved de subjektive beskrivelser af fænomenalt selvløse tilstande. Dette underminerer påstanden om *universalitet*, men anerkender begrebets deskriptive validitet hvad angår den *typiske* menneskelige oplevelse.

¶26 Ifølge Zahavi og Kriegel består den moderate tolkning af for-mig-hed i det forhold, at oplevelser er givet subjektet på en særlig epistemisk privat måde, som alt andet ikke er.⁴⁶ Fysiske objekter som borde, kopper og computere er intersubjektivt tilgængelige, mens oplevelser per se er grundlæggende private for subjektet, der har dem. De hævder, at dette forhold i sig selv udgør en absolut minimal form for selvbevidsthed. Definitionen forudsætter dog eksistensen af “subjekter”, hvilket rejser et væsentligt problem: Hvad er “mig’et” i for-mig-hed?

¶27 At gå ind i en udførlig ontologisk diskussion om, hvorvidt subjekter eksisterer, ville være uden for denne artikels fænomenologiske fokus. I stedet vil jeg blot bemærke, at den moderate tolkning af for-mig-hed *ikke* lever op til den officielle definition af selvbevidsthed, da den ikke betegner “bevidsthed om sig selv som sig selv”.⁴⁷ Den betegner derimod et ontologisk eller epistemisk forhold, der ikke kan verificeres empirisk via kvalitative rapporter. Den er derfor umiddelbart mindre relevant for nærværende artikels formål, som er at undersøge den fænomenologiske dimension af subjektivitetsprincippet, der vedrører selvbevidsthed som oplevet kvalitet snarere end

subjektets ontologi. En subjektivitetsteoretiker kunne dog indvende, at dette ville være en forhaftet konklusion. Subjektivitetsteoretikere hævder nemlig ofte, at de ikke forsvarer et subjekt, der er ontologisk distinkt fra oplevelser, men et forhold ved selve *måden* hvorpå oplevelser er givet.⁴⁸ Altså et forhold, der faktisk gør en fænomenologisk forskel. Ifølge Zahavi og Kriegel er det “ikke et aspekt af *hvad* der opleves men af *hvordan* det opleves; ikke et objekt i oplevelsen men en konstitutiv måde at opleve på”.⁴⁹ Zahavi fremhæver et eksempel på, hvordan dette forhold – ved oplevelsers *struktur* snarere end deres *indhold* – gør en positiv fænomenologisk forskel: “Er det ikke temmelig mærkeligt at insistere på, at forskellen på min adgang til min egen følelse af kvalme (som den subjektivt gennemleves) og den adgang, jeg har til din følelse af kvalme (som den udtrykkes ved dine grimasser og verbale rapporter), er en forskel uden nogen fænomenal indflydelse?”⁵⁰ Dette eksempel støder på to udfordringer:

- 1) Det forveksler en rent ontologisk eller epistemisk betragtning om, *hvilke* oplevelser, et givent subjekt har adgang til, med konklusioner om en påstået kvalitet, der *karakteriserer* oplevelsers fænomenologi.
- 2) Den risikerer at implicere en cirkulær definition af subjektet.

¶28 Hvad angår den første udfordring, er det klart, at der er en fænomenal forskel på min egen følelse af kvalme og min opfattelse af en anden persons kvalme. Dette er dog ikke ensbetydende med, at det er en forskel, der har indflydelse på den fænomenale *karakter* af min kvalme. Den simpleste forklaring er, at det bare er to kvalitativt forskellige oplevelser givet via forskellige sansemodaliteter: en interoceptiv fornemmelse af kvalme og en exteroceptiv perception af en anden persons kvalme. For at vende tilbage til Zahavis distinktion mellem *hvilke* oplevelser, der er givet, og *hvordan* de er givet, er det altså ikke åbenlyst, at hans eksempel demonstrerer sidstnævnte og

ikke blot førstnævnte. Forskellen vedrører netop, *hvad* der er givet i min oplevelse, og ikke en distinkt selvhenførende *måde*, de er givet på.

¶29 Desuden risikerer Zahavis måde at tale om subjekter på at modsig hans egen definition af subjekter som noget, der vedrører oplevelsers struktur (og altså hverken et objekt *i* bevidstheden eller noget, der er ontologisk *distinkt* fra oplevelser: hverken et *hvad* eller et *hvem* i forhold til oplevelser, men et *hvordan*). Problemet er, at dette *hvordan* (dvs. den subjektivt private adgang til oplevelser) defineres med henvisning til et *hvem* (dvs. det “mig”, som oplevelser er private *for*).⁵¹ Dette risikerer at blive en tom cirkelslutning, hvis strukturen defineres som givetheden-for-subjektet, mens subjektet defineres som selve strukturen. F.eks. definerer Zahavi oplevelsers epistemisk private struktur med henvisning til et distinkt oplevende subjekt: “hvor objektet for min perceptuelle oplevelse er intersubjektivt tilgængeligt [...] er min perceptuelle oplevelse i sig selv kun direkte givet til *mig*. Det er denne førstepersonlige givethed ved oplevelsen, der gør den *subjektiv*”.⁵² Andetsteds definerer han så subjektet som selve den epistemisk private struktur, subjektet ellers skulle være definerende *for*: “Selvet forstås som den invariante dimension af førstepersonlig givethed i mangfoldigheden af skiftende oplevelser [...] Det oplevelsesmæssige kerneselv er en konstitutiv del af strukturen ved fænomenal bevidsthed”.⁵³ I fraværet af en nærmere definition af, hvad subjektivitetsteoretikernes brug af subjektbegrebet indebærer, synes denne definition cirkulær.

¶30 På trods af den cirkulære definition kunne man plausibelt antage, at mig’et i Zahavis eksempel blot refererer til vedkommende selv *som organisme*. Denne idé har en vis intuitiv appel: *Jeg* har som organisme epistemisk privat adgang til *min* strøm af oplevelser. Selv hvis man godtager denne pointe, ville det dog ikke redde det fænomeno-

logiske subjektivitetsprincip fra falsifikation, da den ikke vedrører *erfaringen* af oplevelser som givet for et subjekt. Selv hvis oplevelser *faktisk* finder sted for organismer, betyder det ikke, at organismer nødvendigvis og altid repræsenterer “sig selv som sig selv” i disse oplevelser.

¶₃₁ Selvom et udførligt forsvar for en fejlteori om subjektet er uden for denne fænomenologisk fokuserede artikels rækkevidde, synes det rimeligt at konkludere, at den moderate tolkning af for-mig-hed ikke udgør et legitimt teoretisk forsvar for det fænomenologiske subjektivitetsprincip af følgende tre grunde:

- Subjektivitetsteoretikernes definition af minimal selvbevidsthed beskriver ikke en egenskab, der gør en positiv fænomenologisk forskel for oplevelsers *karakter* og indikerer således ikke, at de skulle være givet på en særligt selvhenførende *måde*, dvs. karakteriseret ved minimal selvbevidsthed.
- Subjektivitetsteoretikernes definition af minimal selvbevidsthed synes at bero på en cirkulær konception af subjektet.
- Hvis subjektivitetsteoretikernes brug af subjektbegrebet refererer til menneskelige organismer, udelukker det ikke, at disse kan være ophav til oplevelser uden at repræsentere sig selv i dem.

Oplevelser uden et selv

¶₃₂ SÅFREMT OVENSTÅENDE ARGUMENTER ACCEPTERES, MÅ SUBJEKTIVITETSPRINCIPPET, i lyset af aktuel teori og empiri, enten forkastes eller revideres til en mere moderat version. En sådan version kan muligvis beskrive *typiske* menneskelige oplevelser. Men den bør afstå fra at udlede radikale konklusioner om en *universel* oplevet kvalitet eller bevidsthedens grundbetingelser på baggrund af a priori antagelser, påstande om deskriptiv nødvendighed eller observationer om

epistemiske tilgængelighedsrelationer. Forskningen tegner et klart billede: Tilstrækkeligt kontemplativt trænedede eller farmakologisk stimulerede hjerner er i stand til at generere oplevelser uden repræsentationen af et bevidsthedsbærende subjekt.

Noter

1. Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), 99–146.
2. Axel Billon & Uriah Kriegel, “Jaspers’ Dilemma: The Psychopathological Challenge to Subjectivity Theories of Consciousness”, i *Disturbed Consciousness: New Essays on Psychopathology and Theories of Consciousness*, red. R. J. Gennaro (Cambridge, MA: MIT Press, 2015), 29–54.
3. Billon & Kriegel, “Jaspers’ Dilemma”, 30.
4. Billon & Kriegel, “Jaspers’ Dilemma”, 30.
5. Billon & Kriegel, “Jaspers’ Dilemma”, 29–30.
6. Chris Letheby & Philip Gerrans, “Self Unbound: Ego Dissolution in Psychedelic Experience”, *Neuroscience of Consciousness* 2017, nr. 1 (2017): 1–11.
7. Raphaël Millière & Thomas Metzinger, “Radical Disruptions of Self-Consciousness”, *Philosophy and the Mind Sciences* 1 (2020): 1–13.
8. M. Guillot, “I Me Mine: On a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience”, *Review of Philosophy and Psychology* 7 (2016): 1–31.
9. Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review* 83, nr. 4 (1974): 435–450.
10. Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, 436.
11. Shaun Gallagher, “Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science”, *Trends in Cognitive Sciences* 4 (2000): 14–21.
12. Gallagher, “Philosophical Conceptions of the Self”, 14–21.
13. Dan Zahavi, “Self and Other: The Limits of Narrative Understanding”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 60 (2007): 179–202.
14. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 99–146.
15. Guillot, “I Me Mine”, 1–31.
16. J. Smith, “Self-Consciousness”, i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017).
17. Anil K. Seth & Manos Tsakiris, “Being a Beast Machine: The Somatic Basis of Selfhood”, *Trends in Cognitive Sciences* 22, nr. 11 (2018): 969–981.
18. Tim Bayne, “The Phenomenology of Agency”, *Philosophy Compass* 3, nr. 1 (2008): 182–202.
19. Olaf Blanke & Thomas Metzinger, “Full-Body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood”, *Trends in Cognitive Sciences* 13, nr. 1 (2009): 7–13.

20. Dan Zahavi & Uriah Kriegel, “For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not”, i *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, red. D. O. Dahlström, A. Elpidorou & W. Hopp (London: Routledge, 2016), 36–53.
21. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 39.
22. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 36–53.
23. Y. Ataria, Y. Dor-Ziderman & A. Berkovich-Ohana, “How Does It Feel to Lack a Sense of Boundaries?”, *Consciousness and Cognition* 37 (2015): 133–147; Y. Dor-Ziderman et al., “Self-Specific Processing in the Meditating Brain”, *Neuroscience of Consciousness* 2016, nr. 1 (2016): 1–13; Y. Dor-Ziderman et al., “Mindfulness-Induced Selflessness”, *Frontiers in Human Neuroscience* 7 (2013): 1–17; C. Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, *Neuroscience of Consciousness* 2025, nr. 1 (2025): 1–7; F. M. Trautwein et al., “Suspending the Embodied Self in Meditation Attenuates Beta Oscillations in the Posterior Medial Cortex”, *Journal of Neuroscience* 44, nr. 26 (2024): 1–10; O. Nave et al., “Self-Boundary Dissolution in Meditation: A Phenomenological Investigation”, *Brain Sciences* 11, nr. 6 (2021): 1–32.
24. Nave et al., “Self-Boundary Dissolution in Meditation: A Phenomenological Investigation”, 15; Dor-Ziderman et al., “Mindfulness-Induced Selflessness”, 6; Ataria et al., “How Does It Feel to Lack a Sense of Boundaries?”, 10; Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, 3.
25. Ataria et al., “How Does It Feel to Lack a Sense of Boundaries?”, 142; Dor-Ziderman et al., “Mindfulness-Induced Selflessness”, 6; Nave et al., “Self-Boundary Dissolution in Meditation: A Phenomenological Investigation”, 18; Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, 3.
26. Nave et al., “Self-Boundary Dissolution in Meditation: A Phenomenological Investigation”, 18; Dor-Ziderman et al., “Mindfulness-Induced Selflessness”, 6; Ataria et al., “How Does It Feel to Lack a Sense of Boundaries?”, 4, 13; Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, 1.
27. Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, 3.
28. Dor-Ziderman et al., “Mindfulness-Induced Selflessness”, 6; Ataria et al., “How Does It Feel to Lack a Sense of Boundaries?”, 141; Nave et al., “Self-Boundary Dissolution in Meditation: A Phenomenological Investigation”, 15.
29. Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, 1.
30. Timmermann et al., “Exploring 5-MeO-DMT as a Pharmacological Model for Deconstructed Consciousness”, 1–7; Trautwein et al., “Suspending the Embodied Self in Meditation Attenuates Beta Oscillations in the Posterior Medial Cortex”, 1–10; Dor-Ziderman et al., “Self-Specific Processing in the Meditating Brain”, 1–13; Dor-Ziderman et al., “Mindfulness-Induced Selflessness”, 1–17.

31. Trautwein et al., “Suspending the Embodied Self in Meditation Attenuates Beta Oscillations in the Posterior Medial Cortex”, 1–10.
32. Francisco Varela, “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies* 3, nr. 4 (1996): 330–349.
33. M. Sebastián, “Perspectival Self-Consciousness and Ego-Dissolution”, *Philosophy and the Mind Sciences* 1 (2020): 1–27.
34. Claire Petitmengin, “Describing One’s Subjective Experience in the Second Person”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5, nr. 3 (2006): 229–269.
35. Claire Petitmengin et al., “Studying the Experience of Meditation through Micro-Phenomenology”, *Current Opinion in Psychology* 28 (2019): 54–59.
36. Varela, “Neurophenomenology”, 330–349.
37. Evan Thompson, “Self-No-Self? Memory and Reflexive Awareness”, i *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, red. M. Sid-erits, E. Thompson & D. Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2010), 157–175.
38. Daniel A. Gallo, “False Memories and Fantastic Beliefs”, *Memory and Cognition* 38, nr. 7 (2010): 833–848.
39. Raphaël Millière & Albert Newen, “Selfless Memories”, *Erkenntnis* 89, nr. 3 (2024): 897–918.
40. S. Cheng, M. Werning & T. Suddendorf, “Dissociating Memory Traces and Scenario Construction in Mental Time Travel”, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 60 (2016): 82–89.
41. Cheng et al., “Dissociating Memory Traces and Scenario Construction in Mental Time Travel”, 14.
42. Millière & Newen, “Selfless Memories”, 897–918.
43. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 36–53.
44. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 46.
45. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, 99–146.
46. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 36–53.
47. Smith, “Self-Consciousness”.
48. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 36–53.
49. Zahavi & Kriegel, “For-Me-Ness”, 38.
50. Dan Zahavi, “Consciousness and Selfhood: Getting Clearer on For-Me-Ness and Mineness”, i *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, red. U. Krie-gel (Oxford: Oxford University Press, 2020), 648–649.
51. Zahavi, “Self and Other”, 179–202.
52. Dan Zahavi, “Self and Consciousness”, i *Exploring the Self: Philosophical and Psycho-pathological Perspectives on Self-Experience*, red. D. Zahavi (Amsterdam: John Benja-mins, 2000), 58.
53. Zahavi, “Self and Other”, 185.

Et forsvar for moderat kontekstualisme

BEN MALINOWSKI

25. AUGUST 2026

S PØRGSMÅLET OM, HVOR MANGE UDTRYK I NATURLIGT sprog der er kontekstfølsomme, har været genstand for heftig debat i sprogfilosofien. Semantiske minimalister svarer *få*. Radikale kontekstualister svarer *alle*. Og moderate kontekstualister svarer *mange, men ikke alle*. I et forsøg på at afgøre sagen har flere teoretikere udtænkt såkaldte *kontekstfølsomhedstests*, som skal adskille det følsomme fra det ufølsomme.¹ Men bestræbelserne på at finde en fyldestgørende test synes i de seneste år at være ebbet ud. Det er min opgave i denne tekst at redde en af testene, nemlig Herman Cappelen og Ernie Lepores *ægte kontekstskifteargumenter* (ÆKSA'er), og desuden vise læseren, at den giver evidens for moderat kontekstualisme.²

¶₂ Denne tekst falder i fire dele. I del 1 vil jeg kortlægge de tre ovennævnte positioner. I del 2 vil jeg introducere ÆKSA'er og vise, at de giver *prima facie* evidens for moderat kontekstualisme. I del 3 vil jeg demonstrere, at den semantiske minimalist ikke kan tilbyde en tilfredsstillende alternativ forklaring på de data, der produceres af ÆKSA'er. I del 4 vil jeg afværge et par indvendinger fra den radikale kontekstualist.

Minimalister, radikalister og moderater

¶₃ TAG SÆTNINGEN "SKRALDESPANDE ER FYLDT". HVORDAN FÅR den sin betydning? Ét svar stammer fra *kompositionalitetsprincippet*, som siger, at betydningen af en deklarativ sætning er en funktion af betydningen af dens dele plus dens syntaktiske konfiguration. Det vil sige, at hvis vi forstår betydningen af individuelle ord, og disse

ord er sat sammen i henhold til de grammatiske regler for det sprog, de tilhører, får vi et sæt *sandhedsbetingelser*. Disse er de betingelser, der skal være opfyldt, for at en deklarativ sætning kan være sand. For at “skraldespanden er fyldt” kan være sand, skal der være en skraldespand, og den skal være fyldt med skrald. Når vi begriber de førnævnte sandhedsbetingelser, kan vi sige, at vi forstår betydningen af sætningen.

¶4 Semantiske minimalister mener, at enhver velformuleret deklarativ sætning udtrykker komplet indhold med invariante sandhedsbetingelser.³ Det faktum, at sandhedsbetingelserne for “skraldespanden er fyldt” er invariante, betyder, at de ovennævnte betingelser forbliver uændrede på tværs af alle kontekster, hvori sætningen bruges. Men det udelukker ikke, at sætningen også kan bruges til at kommunikere alle mulige andre ting. Lad os forestille os, at min roomie og jeg ofte har skændtes om, at min roomie ikke går nok ud med skraldet. Jeg kunne her ytre: “skraldespanden er fyldt” (evt. i et vredt tonefald) for at kommunikere en indirekte talehandling i form af imperativet: “tag så skraldet ud!”. Men ifølge minimalisten har det, jeg bruger sætningen til at kommunikere, intet med dens semantiske indhold at gøre. Hvad jeg *siger* og hvad jeg *mener* kan skilles ad. På den ene side er der den bogstavelige betydning af sætningen, hvis sandhedsbetingelser forbliver faste. Denne betydning er kendt som *sætningsmening*. På den anden side er der den implicerede betydning – også kaldet implikatur – i form af et imperativ, som jeg intenderer at kommunikere til min roomie. Denne betydning er kendt som *talermening*. Minimalisten opretholder altså en streng skelnen mellem semantisk og pragmatisk indhold.

¶5 Men selv minimalister indrømmer, at skelnen mellem semantik og pragmatik ikke altid kan vedligeholdes. Der findes en række udtryk, hvis fællestræk er, at deres referent udelukkende kan bestem-

mes inden for en brugskontekst. Et paradigmatiske eksempel er førstepersonspronomenet “jeg”. Tag sætningen: “jeg kan lide bregner”. For at afgøre dens sandhedsbetingelser skal vi først afgøre, hvem “jeg” refererer til, hvilket kræver en appel til en kontekst, hvor nogen bruger sætningen. Andre udtryk, hvis komplette semantiske værdi skal bestemmes i en brugskontekst, er pronomener som “du”, “hun”, “han” og “den”, demonstrativer som “dette” og “det der”, adverbier som “her”, “der” og “i morgen”, samt adjektiver som “nuværende” og “aktuel”.⁴ Minimalister hævder, at denne mængde af udtryk, også kendt som *Kaplans basic set*, er de eneste udtryk, der er kontekstfølsomme.⁵

- ¶6 Nu vender vi os mod de radikale kontekstualister, som mener, at kontekstfølsomhed er allestedsværende i naturligt sprog. For radikale kontekstualister udtrykker ingen sætning komplet indhold med faste sandhedsbetingelser. Hvad sætninger alene indbefatter, er blot et leksikalsk-syntaktisk afgrænset potentiale for talermening. Det vil sige, at for at en sætnings sandhedsbetingelser kan bestemmes, skal den ytres i en brugskontekst. Radikale kontekstualisters foretrukne våben til at vise udtryks kontekstfølsomhed er *kontekstskifteargumenter* (KSA'er). For at begynde på et KSA, skal man tage et udtryk, *U*, man gerne vil teste, og herefter indsætte det i en sætning, *S*. Herefter indsætter man to ytringer, *Y₁* og *Y₂*, af samme sætning, *S*, i to forskellige kontekster, *K₁* og *K₂*, hvor sagsforholdene mellem de to kontekster forbliver faste, mens hvad der anses for væsentligt af talerne varierer. Det, brugeren af et KSA undersøger, er, om forskellen mellem, hvad der betragtes som væsentligt i *K₁*, og hvad der betragtes som væsentligt i *K₂*, kan resultere i, at *Y₁* af sætningen, *S*, har én sandhedsværdi i *K₁*, og *Y₂* af den samme sætning, *S*, har en anden sandhedsværdi i *K₂*. Hvis *Y₁* og *Y₂* har forskellige sandhedsværdier i henholdsvis *K₁* og *K₂*, så er *U* kontekstfølsomt.

- ¶7 For at illustrere dette vil vi bruge en tilpasset version af et kendt KSA fra Travis for et udtryk, der ligger uden for Kaplans basic set, nemlig “vejer 80 kg”:
- ¶8 Smith vågner klokken 6. Før han spiser morgenmad, vejer han sig selv på en vægt, der viser 80 kg. Efter en stor morgenmad tager han sit jakkesæt på og går på arbejde. Smith slentrer ind på kontoret og meddeler alle, at han nu kun vejer 80 kg. En kollega videregiver denne information til en anden ved sandt at ytre “Smith vejer 80 kg”. Umiddelbart efter er Smith ved at gå ind i en elevator, der næsten er fuld. Elevatoren kan kun tage yderligere 80 kg. Smith, der er fuldt påklædt og har spist et stort morgenmåltid, ville sætte alle i fare, hvis han skulle gå ind. En anden kollega forsikrer alle om, at det er sikkert for Smith at gå ind, ved falsk at ytre “Smith vejer 80 kg”.⁶
- ¶9 Ifølge Travis demonstrerer dette KSA, at “vejer 80 kg” er kontekstfølsom. Hvad der er væsentligt i den første kontekst, gør kollegaens ytring sand, og hvad der er væsentligt i den anden kontekst, gør den falsk. Det vil sige, at sandhedsbetingelserne for udtrykket kan variere. Men dette problem rammer ikke alene “vejer 80 kg”. Travis og andre radikale kontekstualister hævder, at KSA’er kan anvendes på et hvilket som helst udtryk. Konsekvensen heraf er, at al semantik bliver indhyllet i pragmatik, og minimalistens strenge skelnen mellem semantisk og pragmatisk indhold – og efterfølgende skelnen mellem bogstavelig og impliceret betydning – opløses.
- ¶10 Moderate kontekstualister mener, at mange, men ikke alle, udtryk er kontekstfølsomme. Ud over Kaplans basic set mener moderate kontekstualister, at “klar”, “nok”, “hver”, “høj” og “det regner” er følsomme. Jeg vil, ligesom Sarah-Jane Leslie, kalde disse udtryk for *mellemliggere*.⁷ Tag sætningen: “John er klar”. Vi kan ikke bestemme, hvornår sætningen er sand, uden først at appellere

til en kontekst for at finde ud af, hvad John er klar *til*. Et andet eksempel er “Sofia er høj”, der mangler en sammenligningsklasse. Hvis Sofia er et seksårigt barn, kan vi nemt forestille os, at sætningen “Sofia er høj *for et barn i o. klasse*” er sand, mens det ville være svært med “Sofia er høj *for en professionel håndboldspiller* “. Udtryk, som moderate kontekstualister mener er ufølsomme, er f.eks. “vejer 80 kg”, “er rød” og “at vide”. Så vidt jeg ved, har ingen opfundet et overbegreb for sådanne udtryk. Jeg vil i det efterfølgende kalde dem for *stædige*.

¶II Her bør jeg sige, at min brug af termen *moderat kontekstualisme* også indbefatter nogle former for *indeksikalisme*. Indeksikalister anerkender mere kontekstfølsomhed, end minimalister gør, men påstår, at den altid kan spores tilbage til leksikalske-syntaktiske træk ved sætninger. Nogle indeksikalister ville behandle mellemliggere som uoplagte basic set-medlemmer.⁸ Andre indeksikalister mener, at udtryk som “høj” i “Sofia er høj” er koblet til en skjult variabel i sætningens logiske form, som kræver berigelse fra kontekst.⁹ Derimod påstår de egentlige moderate kontekstualister, at kontekstfølsomhed ikke altid kan spores tilbage til sætningers konstituentter, og at berigelsen af indholdet i dette tilfælde udelukkende kræves af konteksten selv.¹⁰ Da jeg udelukkende beskæftiger mig med, *hvor meget* kontekstfølsomhed der er i naturligt sprog, og ikke om følsomhed altid kræves ved formelle træk ved sætninger eller nogle gange ved kontekst alene, er denne tvist her irrelevant. Men eftersom forskellen mellem basic set-medlemmer og mellemliggere varierer, afhængigt af hvilke af de ovennævnte underpositioner man tilhører, vil jeg bruge en distinktion, jeg håber, at alle kan være enige i: Mellemliggere adskiller sig fra basic set-medlemmer, idet deres følsomhed ikke er umiddelbart synlig – der kræves refleksion eller et KSA til at vise det.

- ¶₁₂ Nu da jeg har kortlagt de tre hovedpositioner, vil jeg argumentere for, at moderat kontekstualisme er den, der er værd at kæmpe for. Radikal kontekstualisme bør undgås, fordi den, såvel som at ødelægge vores skelnen mellem bogstavelig og impliceret betydning, gør det svært at forstå, hvordan kommunikation kan være mulig, da enhver sætnings mening varierer fra kontekst til kontekst. Det virker oplagt, at vi, i de fleste tilfælde, lykkes med at kommunikere med hinanden, og at det, vi siger, nogle gange er bogstaveligt og nogle gange ikke. Radikal kontekstualisme krænker disse basale fakta om kommunikation og kommer derfor til kort.
- ¶₁₃ Moderat kontekstualisme har også den fordel over for minimalisme, at den nemt kan forklare folks intuitioner, når de konfronteres med KSA'er. Kontekstualister siger, at udtryk i KSA'er synes at være kontekstfølsomme, fordi de *er* kontekstfølsomme. Minimalisters svar er, at det er en fejl at tage højde for folks intuitioner, da det ikke nødvendigvis er semantisk indhold, der opfanges, når folk hører KSA'er, men snarere er talerment indhold.¹¹ Men dette fører, som vi ser senere, minimalisten til at postulere problematisk indhold for mellemliggere.
- ¶₁₄ Denne fordel har dog en pris. Som vi så ovenfor, kan radikale kontekstualister vise med KSA'er, at "vejer 80 kg", såvel som andre stødige udtryk, er kontekstfølsomme. Hvis moderat kontekstualisme tager folks intuitioner om KSA'er alvorligt, hvordan kan denne position så undgå at falde sammen i radikal kontekstualisme? Cappelen og Lepore nævner selv denne bekymring som en af deres største motivationer for deres minimalisme.¹² Moderate kontekstualister er altså nødt til finde en måde at udvide mængden af kontekstfølsomme udtryk på uden at kollapse i radikal kontekstualisme. Som vi kommer til at se i den næste del, ligger metoden, sjovt nok, i Cappelen og Lepores arbejde.

Ægte kontekstskifteargumenter

¶15 JEG HAR VIST ET EKSEMPEL PÅ ET KSA, SOM SKULLE VISE, AT “vejer 80 kg” er kontekstfølsom. Cappelen og Lepore mener, at der er noget defekt ved dette KSA, og kalder det for et *forarmet kontekstskifteargument* (FKSA).¹³ Travis’ KSA er, ifølge Cappelen og Lepore, et FKSA, fordi det kun *nævner* udtrykket i de to *målkontekster* og undlader at *bruge* det i en *historiefortællingskontekst*. Målkonteksten er den kontekst, som KSA’et handler om, hvorimod historiefortællingskonteksten er den kontekst, hvori et KSA fortælles.¹⁴ For at gøre det nemmere at forstå, så forestil dig, at du, læseren, sidder sammen med mig på en café og skal lytte til en historie. Situationen, hvor du sidder på caféen og lytter til min historie, er historiefortællingskonteksten, og historien, jeg fortæller, er målkonteksten. Prøv så nu at se det følgende ÆKSA for “vejer 80 kg”:

¶16 Smith vågner klokken 6. Før han spiser morgenmad, vejer han sig selv på en vægt, der viser 80 kg; Smith vejer altså 80 kg. Efter en stor morgenmad tager han sit jakkesæt på og går på arbejde. Smith slentrer ind på kontoret og meddeler alle, at han nu kun vejer 80 kg. Umiddelbart efter er Smith ved at gå ind i en elevator, der næsten er fyldt, og kun kan tage yderligere 80 kg. En anden kollega forsikrer alle om, at det er sikkert for Smith at gå ind, ved at ytre: “Smith vejer 80 kg.” Ytringen er falsk, da Smith, der er fuldt påklædt og har spist et stort morgenmåltid, ville bringe alle i fare, hvis han gik ind i elevatoren. På trods af dette, er det sandt, at Smith vejer 80 kg, når man tænker tilbage på hans vægttab.

¶17 I starten og slutningen af dette ÆKSA *bruger* jeg selv “Smith vejer 80 kg”. Det kan man se på grund af manglen på anførselstegn i ÆKSA’et. I midten af ÆKSA’et *nævner* jeg kollegaens ytring “Smith vejer 80 kg”. Hvis “vejer 80 kg” var kontekstfølsom, så burde dette ÆKSA læses naturligt uden at lyde som en modsigelse. Men det

lyder stærkt modsigende, når jeg, i historiefortællingskonteksten hævder, at “Smith vejer 80 kg” er sand, men samtidig hævder, at kollegaens ytring er falsk i målkonteksten. “Vej 80 kg” dumper således ÆKSA’et og er derfor kontekstufølsom.

¶18 Cappelen og Lepore påstår, at kun medlemmer af Kaplans basic set består ÆKSA’er.¹⁵ Jeg mener, ligesom Leslie, at mellemliggere også består. Leslie giver følgende ÆKSA for “klar”:

¶19 John er sørgeligt uforberedt på sine APA-interviews og er ved at besvime af nervøsitet. Han har virkelig brug for mere tid før sine interviews; han er simpelthen ikke klar. Der er en missionær, der går rundt på konventet og ser, om der er nogen fortabte sjæle, for hvem tiden er inde til at acceptere Jesus Kristus som deres personlige frelser. Da missionæren får øje på John, siger han: “Åh, han er klar!” Dette er sandt; det viste sig, at missionæren formåede at omvende John, i høj grad takket være hans forstående interviews, kombineret med det faktum, at han simpelthen ikke var klar. Bemærk den lethed, hvormed dette ÆKSA læses, sammenlignet med det foregående ÆKSA for “vejer 80 kg”.¹⁶

¶20 Der ligger tydeligvis ingen modsigelse i at bekræfte missionærens udtalelse og samtidig benægte, at John er klar til sit interview. “Klar” består således ÆKSA’et og er dermed kontekstfølsom. Leslie viser desuden, at man kan konstruere ÆKSA’er for alle andre mellemliggere for at vise deres kontekstfølsomhed.¹⁷ For at konkludere denne del, så giver det faktum, at mellemliggere består ÆKSA’er, mens stædige udtryk dumper, os *prima facie* evidens for moderat kontekstualisme.

Minimalistens forklaring

¶21 FLERE TEORETIKERE HAR REJST BEKYMRING FOR, AT KONTEKSTfølsomhedstests er afhængige af begreber, der bliver forstået forskel-

ligt, afhængigt af, om man er semantisk minimalist eller kontekstualist.¹⁸ Det vil sige, at ens tidligere teoretiske antagelser allerede vil være indbygget i begyndelsen af enhver test, og dermed skævvride fortolkninger og forklaringer af de data, den giver.¹⁹ Med en *fortolkning* mener jeg vores intuitioner om det udtryk, der testes, består eller dumper. Med en *forklaring* mener jeg en begrundelse for, hvorfor et udtryk består eller ej. Det skyldige begreb, der fører til forskellige forklaringer og fortolkninger af ÆKSA'er, er *siger-at*. Odrowąż-Sypniewska og Viebahn påpeger, at du, hvis du er minimalist, vil have en ret bogstavelig opfattelse af siger-at.²⁰ Men hvis du er kontekstualist, vil din læsning af dette begreb være bredere og involvere *talermening*.

¶22 Men påstanden om, at ingen test er fri for indflydelse fra tidligere teoretiske antagelser, er trivielt, når den betragtes alene, da der er et problem, der rammer alle undersøgelsesområder. Problemet bliver kun væsentligt, hvis de konkurrerende forklaringer og fortolkninger af testene er lige gode. Lad os nu se, om minimalistens alternative forklaring på ÆKSA'ers data holder, via deres behandling af *siger-at*.

¶23 Minimalister vil gøre rede for, hvorfor mellemliggere består ÆKSA'er, selvom de angiveligt er kontekstufølsomme. Deres forklaring involverer at adskille semantisk indhold og talermening. Når missionæren i målkonteksten siger, at John er klar, mener han "John er klar til frelse". Men når jeg i historiefortællingskonteksten siger, at John ikke er klar, mener jeg "John er ikke klar til sit interview". Så på talermeningsniveau har der ikke fundet nogen modsigelse sted. Men ifølge minimalisten, har dette intet med semantisk indhold at gøre. Alt, hvad missionæren bogstaveligt sagde i målkonteksten, var: "John er klar", og alt, hvad jeg bogstaveligt sagde i historiefortællingskonteksten, var: "John er ikke klar". Så på sætningsmeningsniveau, hvor semantisk indhold, ifølge minimalisten, egentlig bor, kan

man sige, at der faktisk *er* en modsigelse til stede. Derfor kan minimalisten være enig med kontekstualisternes fortolkning af, at “klar” består ÆKSA’et, mens hun er uenig i forklaringen af, hvorfor udtrykket består. Ifølge minimalisten opfanger vores intuitioner vildledende talerment indhold, men ikke semantisk indhold.

¶24 Hovedspørgsmålet, vi nu har til minimalisten, er: *hvilket semantisk indhold fremsætter du for at forklare, hvorfor mellemliggere er ufølsomme, selvom de består ÆKSA’er?* Vi vil vurdere to kandidater: Borgs minimale semantiske indhold og Cappelen og Lepores minimale domme (propositions).

¶25 Cappelen og Lepore hævder, at ytringen “John er klar” udtrykker dommen *at John er klar*, og er sand, hvis og kun hvis John er klar.²¹ Ifølge Cappelen og Lepore er den minimale dom *at John er klar* forskellig fra dommen *at John er klar til at gå på vandretur*, eller *at John er klar til frokost*. Ikke desto mindre er en sådan dom til stede i alle ovenstående udsagn, og dens semantisk indhold forbliver invariant på tværs af alle brugskontekster.

¶26 Mange teoretikere har klaget over, at en sådan redegørelse fører til en række metafysiske spørgsmål, som Cappelen og Lepore nægter at besvare.²² Ud over denne bekymring vil jeg hævde, at vi har grund til at afvise deres redegørelse, fordi den fører til dataforudsigelser, som alle parter i debatten ville mene var forkerte. Husk at minimalisten er enige med kontekstualister om, at “klar” består i Leslie’s ÆKSA. Det, de er uenige om, er, *hvorfor* det består. Men hvis minimalisten postulerer indhold, der forudsiger, at “klar” dumper Leslie’s ÆKSA, så ville dette være en god grund til at opgive appellen til et sådant indhold. Nu skal vi se på en sådan falsk forudsigelse.

¶27 Hvis missionærens ytring udtrykker den minimale dom *at John er klar*, og vores ytring udtrykker den minimale dom *at John ikke er klar*, så burde dette føre til et modstridende ÆKSA, ligesom

ÆKSA’et for “vejer 80 kg”. Men det gør det ikke. Derfor, *modus tollendo*, kan det ikke være tilfældet, at missionærens ytring udtrykker den minimale dom *at John er klar*, og at vores ytring udtrykker den minimale dom *at John ikke er klar*. Bemærk at det kun er konjunktionen af de to påstande i den sidste sætning, der bliver negeret. Muligheden for at sige, at blot en af de to ytringer udtrykker en minimal dom, er selvfølgelig stadig åben. Men det ville være en særholdning at støtte.

- ¶28 Man kunne her indvende, at jeg misforstår pointen, fordi Cappelen og Lepore som minimalister vil mene, at sprogbrugere er døve for semantisk indhold. Men dette går imod deres eget syn på den kognitive rolle, semantisk indhold spiller.²³ De skriver: “[T]he proposition semantically expressed is that content the audience can expect the speaker to grasp [...] even if they have mistaken or incomplete communication-relevant information.”²⁴ Men selv hvis vi accepterede, at sprogbrugere er døve for det semantiske indhold af ytringerne i Leslie’s ÆKSA, ville vi være nødt til at forklare, hvorfor de er døve for det, mens vi ikke har noget problem med at opfange det tilsvarende indhold i ÆKSA’et for “vejer 80 kg”. Jeg mener, at disse komplikationer giver os grund til at afvise en sådan redegørelse.
- ¶29 Borg ville mene, at det semantiske indhold af missionærens ytring ville være noget i retning af “John er klar *til noget*.”²⁵ Denne tilgang indebærer altid at behandle “klar” som et transitivt udtryk, med to argumentpladser. I tilfældet “John er klar til frokost” udfyldes begge argumentpladser på den syntaktiske overflade. I andre tilfælde, som “John er klar”, udfyldes kun én argumentplads på overfladen, mens den anden er markeret af en eksistentielt bundet variabel i sætningens logiske form.²⁶
- ¶30 Gauker påpeger, at Borgs behandling af “klar” fører til problemer vedrørende logisk gyldighed.²⁷ Men ud over dette kan Borg

ikke redegøre for, at *Klar Falsum* (John er klar og John er ikke klar) er en modsigelse, da hendes analyse af sætningen “John er klar” er “John er klar til noget”, og “John er ikke klar” er “der er noget, som John ikke er klar til”, hvor negationen har en snæver rækkevidde ($\exists x \neg \text{klar}\{\text{John}, x\}$).²⁸ Hvis man imidlertid mener, at “John er klar” udtrykker invariant semantisk indhold, så ville den simultane bekræftelse og benægtelse af dette indhold føre til en modsigelse. Men Borg synes ikke, at Klar Falsum bør behandles som en modsigelse, hvilket hun gør klart i et svar til Gauker, som jeg finder ret forvirrende:

- §31 Yet isn't Gauker right to think that Ready [falsum] must be treated as a contradiction, that this point is non-negotiable? Well, I don't really think so: although the initial reaction of ordinary speakers to a sentence of this form must carry significant weight, it seems that this immediate reaction can be undermined with a degree of reflection and that a little bit of prompting ('is there any way in which this sentence might be true?') would elicit reactions compatible with the analysis suggested here.²⁹
- §32 Det, jeg finder sært ved Borgs svar her, er, at det lyder som noget, en kontekstualist ville sige. Selvom Borg undgår eksplicit at nævne intuitioner, synes hun ikke desto mindre at appellere til dem. Når man spørger en taler, om der er en måde, hvorpå Klar Falsum kan være sand, beder man dem om at bruge deres intuition i forhold til kontekster, hvor sætningen “John er klar” på samme tid kunne være sand og falsk. Men det er denne form for appel til intuitioner, som minimalister kritiserer kontekstualister for, da den i følge minimalisterne fører til forvekslingen af talermening og semantisk indhold i Leslies ÆKSA for “klar”.

¶33 Men Borg har et svar her. Selvom hun er minimalist, tager hun taleres intuitioner om de ord, de bruger, alvorligt. Hun påpeger, at semantikere skal tage højde for, hvad talere tænker om deres ord, og hvordan de bruger dem.³⁰ Imidlertid vedrører de intuitioner om leksikalsk indhold, som semantikere skal være opmærksomme på, ifølge Borg udelukkende *typen* og ikke *token*-niveauet, da en hensyntagen til sidstnævnte ville føre os hovedkulds ind i kontekstualisme.³¹ Intuitioner om leksikalsk indhold på typeniveau involverer at spørge, hvad ordet “klar” betyder, hvorimod intuitioner om token-niveau involverer at spørge, hvad brugen af “klar” betyder i en given kontekst. Borg kan altså omgå den bekymring, jeg har rejst ovenfor, ved at hævde, at hun kun appellerer til intuitioner om leksikalsk indhold på typeniveau.

¶34 Men når man beder nogen om at tænke på situationer, hvor Klar Falsum kan være sand, beder man dem i sagens natur om at appellere til intuitioner om token-ytringer. Hvordan kunne man ellers tænke på måder, hvorpå Klar Falsum kunne være sand, uden at forestille sig, at Klar Falsum blev brugt i en kontekst, hvor John for eksempel var klar til frokost, men ikke klar til at stå på ski? Jeg har svært ved at se, hvordan en sådan øvelse skulle afvige væsentligt fra kontekstualisters KSA'er. Det forekommer mig derfor, at Borgs redegørelse fører hende, *malgré elle*, til en kontekstualistisk behandling af “klar”.

¶35 For at afslutte denne del vil jeg gerne sige, at vi, i mangel på en god minimalistisk redegørelse for det semantiske indhold af “klar” og andre mellemliggere, med sikkerhed kan antage, at ÆKSA'er synes at vise, at mellemliggere er kontekstfølsomme, fordi de *er* kontekstfølsomme. Men vores holdning er en, der skal forsvares fra to sider. Ud over at hævde, at mellemliggere består ÆKSA'er, hævder vi også, at stædige dumper dem. Derfor må vi også møde indvendinger fra radikal kontekstualisme.

Indvendinger fra radikal kontekstualisme

- ¶₃₆ RADIKALE KONTEKSTUALISTER BLIVER NØDT TIL AT HÆVDE, AT stædige udtryk, i modsætning til vores intuitioner, faktisk består ÆKSA'er. Men radikale kontekstualister har en hård opgave foran sig. Hvis deres holdning er, at alle udtryk er kontekstfølsomme, skal de vise, at alle stædige består ÆKSA'er. Da jeg kun støtter moderat kontekstualisme, skal jeg blot forsvare én stædig mod radikal kontekstualisme, hvor mit valg falder på "vejer 80 kg". Men så vidt jeg ved, har ingen radikale kontekstualister forsøgt at konstruere et ÆKSA for "vejer 80 kg". Bezuidenhout forsøger at vise, at "vejer 80 kg" består Cappelen og Lepores kollektive beskrivelsestest, men forholder sig i sin kritik af ÆKSA'er i stedet til udtrykket "er rød".³² Travis styrer væk fra sine berømte eksempler og forsøger i stedet at vise, at "grynter" består ÆKSA'er.³³
- ¶₃₇ Men selvom ingen egentlige radikale kontekstualister har forsøgt at vise, at "vejer 80 kg" består ÆKSA'er, kunne vi konstruere en imaginær radikal kontekstualist, der har stærke intuitioner om, at udtrykket faktisk består dem. Vi kunne forestille os, at de siger, at ytringen "Smith vejer 80 kg" er sand i målkonteksten, fordi kollegaen mener, at "Smith vejer 80 kg *lige nu*", og er falsk i historiefortællingskonteksten, fordi vi mener, at "Smith vejer 80 kg *nøgen før morgenmad*". Således har den radikale kontekstualist en alternativ fortolkning af data. Så er vi endt i et dødvande?
- ¶₃₈ Nej. Hvem som helst, der postulerer den semantiske invarians af "vejer 80 kg", kan forklare, hvorfor de hører ÆKSA'et som modstridende, og hvorfor den radikale kontekstualist ikke gør. Følelsen af modsigelse skyldes tilstedeværelsen af invariant indhold, der samtidig bekræftes og benægtes i ÆKSA'et. Grunden til, at den radikale kontekstualist ikke hører en modsigelse, er, at deres ører udelukkende opfanger, hvad "Smith vejer 80 kg" bruges til at kommunikere.

Radikale kontekstualister vil sandsynligvis sige, at dette kommunikerede indhold er det eneste indhold, der er til stede. Men hvorfor hører resten af os så ÆKSA'et som modstridende, hvis der ikke er noget invariant indhold til stede? Det ser ud til, at moderat kontekstualisme kan forklare, hvorfor ÆKSA'et for "vejer 80 kg" lyder som en modsigelse for mange tilhørere, samtidig med at den kan forklare, hvorfor dette ikke er tilfældet for den radikale kontekstualist. Den radikale kontekstualists appel til kommunikeret indhold er dog kun i stand til at forklare sidstnævnte, ikke førstnævnte.

- ¶39 Den radikale kontekstualist kunne nu sige, at selvom ÆKSA'er synes at vise den semantiske invarians af "vejer 80 kg", giver det os ingen grund til at antage, at udtrykket faktisk er invariant. Dette svar er helt rimeligt. ÆKSA'er giver ikke et direkte bevis for ufølsomheden af "vejer 80 kg". Min argumentation er abduktiv. Jeg hævder, at den bedste forklaring på, hvorfor ÆKSA'et lyder som en modsigelse, er, at "vejer 80 kg" er kontekstufølsom. Den radikale kontekstualist må hævde, at dette ikke er den eneste tilgængelige forklaring. Men hvor er så den radikale kontekstualists alternative forklaring? Jeg har i hvert fald ikke set den. Måske er det muligt at forklare, hvorfor vores ÆKSA lyder selvmodsigende, uden at postulere invariansen af "vejer 80 kg". Eller måske er "vejer 80 kg" bare ufølsomt. Uanset hvad, så ligger bevisbyrden hos de radikale kontekstualister. De kan ikke blive ved med at insistere på, at de er døve for selvmodsigelsen i ÆKSA'et for "vejer 80 kg". De kan heller ikke fortsætte med at distrahere os ved at vifte os andre udtryk foran næsen. De er altså nødt til at forklare, hvorfor resten af os hører ÆKSA'et som en modsigelse, på trods af at "vejer 80 kg" er kontekstfølsomt. Alternativt kan de konstruere et ÆKSA, der ikke lyder som en modsigelse overhovedet, hvilket jeg stærkt tvivler på kan lade sig gøre. Men ind-

til en af disse opgaver er blevet opfyldt, mener jeg, at vi kan holde os til den moderate kontekstualists forklaring.

Konklusion

¶₄₀ SOM VI HAR SET, VIL CAPPELEN OG LEPORES BEHANDLING AF mellemliggere føre til dataforudsigelser, som alle sider af debatten ville afvise, og Borgs redegørelse fører hende, *malgré elle*, til en kontekstualistisk behandling af “klar”. Vi så også, at den fiktive radikal kontekstualists fortolkning af ÆKSA’ers data er utilstrækkelig, da den ikke er i stand til at forklare, hvorfor resten af os hører ÆKSA’et for “vejer 80 kg” som modstridende. Derudover har ingen egentlig radikal kontekstualist forsøgt at konstruere et alternativt ÆKSA for “vejer 80 kg”. Således giver moderat kontekstualisme altså den bedste og simpleste forklaring og fortolkning af dataene produceret af ÆKSA’er. Mellemliggere består ÆKSA’er, da de er kontekstfølsomme, mens stædige dumper dem, da de er kontekstufølsomme. Med andre ord er den bedste forklaring på ÆKSA’ernes data, at moderat kontekstualisme er sand.³⁴

Noter

1. Se Herman Cappelen & Ernie Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism* (Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005), 88–113; Herman Cappelen & John Hawthorne, *Relativism and Monadic Truth* (Oxford; New York: OUP, 2009), 54–55.
2. Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 88–113.
3. Emma Borg & Sarah A. Fisher, “Semantic Content and Utterance Context: A Spectrum of Approaches” i *The Cambridge Handbook of the Philosophy of Language*, red. Piotr Stalmaszczyk (New York: CUP, 2021), 180.
4. David Kaplan, “Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals”, i *Themes from Kaplan*, red. Joseph Almog, John Perry & Howard Wettstein (New York: OUP, 1989), 489.

5. Borg, som er minimalist, er åben for en udvidelse af denne mængde, men kun hvis der er robust leksikalsk-syntaktisk bevis for det. Se Emma Borg, *Pursuing Meaning* (Oxford: OUP, 2012), 87–88.
6. Charles Travis, “On what is Strictly Speaking True”, *Canadian Journal of Philosophy* 15, nr. 2 (1985): 199–200, min oversættelse.
7. Sarah-Jane Leslie, “Moderately Sensitive Semantics”, i *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, red. Gerhard Preyer & Georg Peter (Oxford: OUP, 2007), 134, min oversættelse af “intermediates”.
8. Se Daniel Rothchild & Gabriel Segel, “Indexical Predicates”, *Mind and Language* 24 (2009): 467–93. Bemærk her at Rothchild og Segel mener at deres method kan anvendes til farveprædikater som “er rød”, så ifølge vores definition er de ikke moderate kontekstualister.
9. Se Jason Stanley & Zoltan Gendler Szabo, “On Quantifier Domain Restriction”, *Mind and Language* 15, nr. 2 og 3 (2000): 233–234.
10. Se François Recanati, “Unarticulated Constituents”, *Linguistics and Philosophy* 25, nr. 3 (2002): 299–345.
11. Se Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 53–57.
12. Se Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 39–52.
13. Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 107, min oversættelse af “Impoverished Context Shifting Arguments”.
14. Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 107, min oversættelse af hhv. “Target Context” og “Storytelling Context”.
15. Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 106.
16. Leslie, “Moderately Sensitive Semantics”, 137, min oversættelse.
17. Se Leslie, “Moderately Sensitive Semantics”, 137–138.
18. Emanuel Viebahn, “Against Context-Sensitivity Tests”, *Grazer Philosophische Studien*, 88 (2013): 202–204; Joanna Odrowąż-Sypniewska, “The Agreement-Based Tests for Context Sensitivity”, *Lodz Papers in Pragmatics* 7, nr. 2 (2011): 251–253.
19. Jeg undlader diskussionen af de andre tests, da de er kommet under beskydning for at indeholde en række mangler, udover problemet om teoretisk upartiskhed. Se f.eks. Anne Bezuidenhout, “The Coherence of Contextualism”, *Mind and Language* 21, nr. 1 (2006), 4; Ernie Lepore & Adam Sennet, “Saying and Agreeing”, *Mind and Language* 25, nr. 10 (2010), 599; Viebahn, “Against Context-Sensitivity Tests”, 193.
20. Viebahn, “Against Context-Sensitivity Tests”, 202–204; Joanna Odrowąż-Sypniewska, “The Agreement-Based Tests”, 251–253.
21. Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 155.

22. Se f.eks. Kent Bach, "The Excluded Middle: Semantic Minimalism without Minimal Propositions", *Philosophy and Phenomenological Research* 73, nr. 2 (2006): 438; Emma Borg, "Minimalism versus Contextualism in Semantics", i *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, red. Gerhard Preyer & Georg Peter (Oxford: OUP, 2007), 351; John Hawthorne, "Testing for Context-Dependence", *Philosophy and Phenomenological Research* 73, nr. 2 (2006): 443.
23. Dette gik op for mig mens jeg læste MacFarlane. Se MacFarlane, "Semantic Minimalism and Nonindexical Contextualism", i *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, red. Gerhard Preyer & Georg Peter (Oxford: OUP, 2007), 7.
24. Cappelen & Lepore, *Insensitive Semantics*, 184.
25. Emma Borg, *Pursuing Meaning* (Oxford: OUP, 2012), 92.
26. Borg gør det klart, at hendes tilgang ikke er det samme som en indeksikalistisk behandling af klar. Se Borg, *Pursuing Meaning*, 92.
27. Christopher Gauker, "What Tipper is Ready For: A Semantics of Incomplete Predicates", *Nous* 41, nr. 1 (2012): 70–71.
28. Emma Borg, "Minimalism versus Contextualism in Semantics", i *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, red. Gerhard Preyer & Georg Peter (Oxford: OUP, 2007), 351.
29. Borg, *Pursuing Meaning*, 96.
30. Borg, *Pursuing Meaning*, 100.
31. Borg, *Pursuing Meaning*, 100.
32. Anne Bezuidenhout, "The Coherence of Contextualism", *Mind and Language* 21, nr. 1: 6–8.
33. Charles Travis, *Occasion Sensitivity: Selected Essays* (Oxford: OUP, 2008), 157.
34. Jeg vil gerne takke min bachelorvejleder Nikolaj Nottelmann, min ven Julius Johansen, Anders Kjeldgaard Hansen fra *Paradoks* samt min kæreste Ronja Toxværd for deres hjælp med at udfærdige denne artikel.

På afstand? – K.E. Løgstrups sansningsmetafysik kritisk belyst

JAKOB ROSENKRANDS
ULDALL
26. AUGUST 2026

HVORDAN SANSER MENNESKET VERDEN? SPØRGSMÅLET går helt tilbage til den antikke græske filosofi hos bl.a. Aristoteles. Er mennesket først og fremmest et kropsligt væsen, der umiddelbart bebor verden og skaber mening gennem sin kropslige rettethed mod den? Eller er mennesket i sin sansning indfældet i et vældigt kosmisk rum, hvor verden – universet – får *det sidste ord*?

¶₂ Hos den danske teolog og filosof K.E. Løgstrup formuleres dette spørgsmål gennem hans *sansningsmetafysik*. Sansningen er ifølge Løgstrup afstandsløs og allestedsnærværende: Vi er ubundet vores kroppe i sansningen, men alligevel åbner sansningen for et kosmisk rum. Kroppen, sproget og forståelsen bliver for Løgstrup problematiske i denne sammenhæng, fordi de skaber afstand til sansningen, der er os givet fra universet: Universet kommer sproget og forståelsen i forkøbet, universet formidler sin egen forståelse udenom menneskets.

¶₃ I nærværende artikel vil jeg sætte Løgstrups sansningsmetafysik under kritisk belysning. Formår han at beskrive menneskets erfaring af verden, eller ender analysen med at fjerne mennesket fra den verden, den sigter mod at fastholde? Med den franske filosof Maurice Merleau-Pontys krops- og sprogfænomenologi som modpol, argumenterer nærværende artikel for, at mennesket ikke først og fremmest er et sansende væsen i kosmisk afmagt, men et kropsligt og sprogligt væsen, der bebor verden og fremmaner mening i den. For hos Merleau-Ponty er det ikke universet, der er i centrum, men snarere *kroppen som anker*. Aktualiteten for de to måder at tænke sans-

ning på tydeliggøres af den økologiske krise vi står midt i: Kloden sætter konstant kosmiske grænser for menneskelig handling og udfoldelse – oversvømmelser, skovbrande, koralrevets uddøen, Arktis' nedsmeltning, den apokalyptiske liste er uudtømmelig. Det afgørende spørgsmål i sådan en situation er, hvordan vi erfarer krisen. Er vi er handlingslammede overfor et almægtigt univers, der sætter kosmiske grænser? Eller er vi med vores sind, krop og sprog medskabere af mening og dermed også udgangspunktet for erfaringen? Med andre ord, er det noget der sker *for os* i afmagt, eller noget vi står midt i som kropslige deltagere?

Fænomenologi og universmetafysik

¶4 FÆNOMENOLOGIEN FORSTÅS KLASSISK SOM EN TÆNKNING, DER vil til “tingene selv”¹ og ordet fænomen kommer fra det græske *phainomenon*, der betyder: “Det, der viser sig”.² Her kan man sige, at det, der viser sig, viser sig for et subjekt. Fænomenologien vil derfor beskrive fænomener før-refleksivt, som de viser sig for mennesket. Fænomenologiens hovedtema er *intentionalitet*: Bevidstheden er altid rettet mod *noget* – man kan ikke sige at *jeg har bevidsthed*, uden at sige, hvad man har bevidsthed *om*.³ Skønt Merleau-Ponty adopterede det fænomenologiske grundbegreb *intentionalitet*, er det i en anden form, end det vi finder i den tidligste fænomenologi. Hos Merleau-Ponty er intentionalitet ikke, at bevidstheden er rettet mod noget, men snarere en *kropslig* rettethed mod noget.⁴ Dernæst følger, at mennesket i kraft af sin kropslige intentionalitet er forbundet med den umiddelbare verden: Vi er kropsligt indfældet “i en verden af *betydninger*”.⁵ På den måde er virkeligheden – af mennesket – fortolket af vores sansning, og den måde, hvorpå vi er bærere af mening.⁶

¶5 Den tidlige Løgstrups ærinde var *eksistentiel-fænomenologisk* og *antropo-fænomenologisk*, og i de senere hovedværker – Metafysikbindene⁷ – var det et *kosmo-fænomenologisk* ærinde.⁸ Kosmo-fænomenologiens opgave er at prøve at forstå fænomenerne uafhængigt af den mening, vi mennesker tildeler dem, og anskue dem uafhængigt for menneskelig betydningsproduktion. Måden kosmo-fænomenologien kan løse denne opgave, er ved at forstå fænomener som sansning ud fra *universet*.⁹ Løgstrups udgangspunkt er teologisk en *skænkethedens teologi*. Vi er ikke årsag til os selv, heller ikke er vi årsag til, at solen står op: Livet og fænomenerne er os skænket, og vi skal forstå dem som skænket fra *universet*.¹⁰ Med Løgstrups egne ord er denne tolkning spekulativ, for den kræver nemlig en *religiøs tolkning*.¹¹ Hvad jeg kommer ind på senere.

¶6 I nærværende artikel vil jeg hverken kalde Løgstrups metodiske udgangspunkt for fænomenologisk eller kosmo-fænomenologisk, men snarere *universmetafysisk*.¹² Grunden er, at tolkningen bliver religiøs (og dermed spekulativ) i metafysikforståelsen, og stopper med at være fænomenologisk i sit udgangspunkt. Løgstrup forklarer sit metafysiske udgangspunkt på følgende måde:

¶7 Det ene er, at [metafysikken] er rettet imod en helhed. Den kan være universet, den alt omfattende helhed, den kan være den menneskelige tilværelse, eller den kan være et enkelt fænomen som vi forsøger at forstå i dets helhed.¹³

¶8 Det forekommer sandsynligt, at han anser kosmo-fænomenologien som synonym med det (univers)metafysiske.¹⁴ Her er det karakteristisk for Løgstrups metafysiske tænkning, at fænomener ikke er enkeltstående, de er altid en del af et større hele: De er *enkeltformer i formhelheden*, universet.¹⁵ Løgstrup skriver sig ind i metafysikkens idéhistorie ved at fastholde fællestrækket for den metafysiske tænk-

ning, nemlig at besinde sig på det *skænkede*, eller det, der står udenfor menneskets magt.¹⁶ Løgstrup adskiller sig fra sin tidlige fænomenologiske opdragelse (og fænomenologien i almindelighed) og argumenterer i stedet for en spekulativ universmetafysisk tolkning af fænomenerne.

Et dobbelt vrangkompleks

- ¶9 PROBLEMET, SOM LØGSTRUP ANSÅ SOM AFGØRENDE I UDFORMNINGEN af sin sansningsmetafysik, var dels, at man i idéhistorien har anset sansningen som receptiv. Sansningen forstået som receptivitet er en tanke, der kan spores tilbage til antikkens filosofi¹⁷ og frem til Kant.¹⁸ Samtidig var problemet dels, at denne tanke i sammenblanding med bevidsthedsfilosofien¹⁹ udgør et *dobbelt vrangkompleks*: Sansningens receptivitet og den selvberoende bevidsthed.²⁰ Med den selvberoende bevidsthed frakobles verden dens guddommelige ophav.²¹ Samtidig hindrer bevidsthedsfilosofien og vores opfattelse af sansningen som receptiv, at vi opfatter os selv som indfældet i universet, og sammenspillet mellem disse to tanker har åbnet for, at mennesket er blevet alene-hersker.²²

Afstandsløsheden og kroppens betydning

- ¶10 SANSNINGEN HOS LØGSTRUP ER FØRST OG FREMMEST *afstandsløs*,²³ og om dette karakteristika forklarer Løgstrup i *Ophav og omgivelse*:
- ¶11 Hvad hindrer os da i at drage de nødvendige erkendelsesteoretiske konsekvenser af vor indfældelse i naturen og universet? Det gør en opfattelse af sansningen, der behersker os med en sådan selvfølgelighed, at vi end ikke tænker på at sætte spørgsmålstegn ved den – og det til trods for at

det er oplagt, at den er en vrangforestilling. Vi finder, at sansningen er receptiv, men det er den ikke, den er afstandsløs.²⁴

¶₁₂ Løgstrup peger her på, at problemet for sansningens vedkommende er at finde i et dobbelt vrangkompleks mellem bevidsthedsfilosofien og receptivitet. Han hævder derfor, at sansningen er *afstandsløs* og ikke *receptiv*. Afstandsløsheden består i, at det vi sanser, er på afstand af os selv, men ikke på afstand af sansningen.²⁵ Jeg kan – på trods af at jeg står på femte sal – *smage* den croissant som kvinden spiser i caféen på gaden nedenfor: Sanseligt forstået er jeg hos croissanten, ikke hos min krop.

¶₁₃ Det er et kendetegn ved vores eksistens, at vores krop er lokaliseret et bestemt sted på et bestemt tidspunkt. Kroppen er således afstandsskabende til det sansede: Sansende sanser vi ikke med vores krop.²⁶ Sansningens rum er et vidt og åbent rum, hvorimod vi kropsligt er på afstand af fænomenerne. Mellem krop og sansning proklamerer Løgstrup at: “[En] større modsætning kan ikke godt tænkes”.²⁷ Grunden er, at sansningen er *allestedsnærværende*, hvilket trodser kroppens bestemte lokation.²⁸ Kroppens tilstedeværelse i rummet bestemmer naturligvis sansningens mulighedsrum, for så vidt at vi kun kan være ét sted på én gang, men det er afgørende for Løgstrup, at det ikke ophæver sansningens allestedsnærværelse. Det vide og åbne rum, som allestedsnærværelsen åbner for, kalder teolog Ole Jensen for *det kosmiske rum* hos Løgstrup – et rum, der rummer universets nærvær.²⁹

Forståelsens og sprogets afstandsskabelse

¶₁₄ AT DET, VI SANSER, ER PÅ AFSTAND AF MIG SELV, BETYDER, AT *sansning* og *forståelse* er tæt forbundne. Det vi sanser på afstand af vores krop, hører vi eller ser vi som noget bestemt. I mit tidligere

eksempel med croissanter ovenfor, *smager* jeg croissanter. Men her er forståelsen gået ind i min sansning, for det kunne være, at jeg tog fejl: Det jeg så og sansede som en croissant, var en almindelig bolle: "Forståelsen er gået ind i vor sansning, forbindelsen er så intim som tænkes kan".³⁰ Denne forbindelse mellem forståelse og sansning er med til at skabe *afstand* til det, som den *afstandsløse* sansning sanser. Grunden er, at vi er *totalt afmægtige* overfor universet: "I sansningen forføjer universet over den sansende, totalt. Så opslugte er vi af universet i sansningen, at der ikke er ladet noget tilbage i os, der ikke er univers".³¹ Forståelsen og sproget kan således ikke få primat overfor os, fordi universet kommer den sansendes forståelse i forkøbet: Universet og sansningen vil, så at sige, altid få det sidste ord.

¶15 Desuden er den afstandsskabelse, som forståelsen og sproget skaber, en afstandsskabelse til det, man kunne kalde *mening*. Forståelsen i sammenblanding med sproget foregiver at tillægge verden mening, men det er en illusion mener Løgstrup: Universet overdrager os den formidling som vores forståelse forsøger at tilvejebringe, og kommer dermed forståelsen i forkøbet.³² Dilemmaet Løgstrup henviser til er, at vi *tror*, at vi med vores sprog får det væsentlige at vide om verden. Men, pointerer Løgstrup i *Vidde og prægnans*: "[...] det kan bero på, at vi har med at gøre med tingene og foregangene, sådan som de er erobrede af os og indlemmede i vor egen verden".³³ Virkeligheden, som vi forsøger at rammesætte, skabes i stedet af universet. Løgstrup formulerer det størsået i *Kunst og erkendelse* som: "[...] universets væren er i min tale".³⁴ Det hedder desuden om en af sansningens øvrige egenskaber, at den er *uforarbejdet*: "Alle sanser vi det samme. Så forskelligt som vi også forstår det sansede [...] så ens sanser vi det".³⁵ De genstande vi sanser, sanser vi på samme måde som man gjorde i antikken. Dog kan forståelsen af det, vi sanser, naturligvis ændre sig alt efter historisk kontekst: Jeg sidder i min

have og tror jeg hører en *motorsav*, der egentlig er en *motorcykel* – en fejl i forståelsen, man ikke kunne drage i antikken. Men sansningen selv er over historien: Universet viger ikke for epoken.

Den religiøse tolkning af sansningen

¶16 LØGSTRUP HÆVDER, AT UNIVERSET OVERDRAGER OS SIN EGEN formidling, der kommer vores sprogformidling i forkøbet. Baggrunden finder vi i Løgstrups metodiske udgangspunkt: universmetafysikken. Denne universmetafysik lægger for Løgstrup op til en *religiøs tolkning*. Den religiøse tolkning består i erfaringen af at verden er Guds.³⁶ At verden er Guds kan ikke bevises, men som idéhistoriker Hans-Jørgen Schanz har pointeret er: “Beviselighed ikke kriteriet for, at noget er”.³⁷

¶17 Med dette som grundlag er spørgsmålet ikke, om det er mennesket selv, der til-sanser den omkringliggende verden. På grund af sansningens manglende forarbejdning – det at vi alle sanser det samme uagtet historisk kontekst – er det udelukket, at det er mennesket, der til-sanser verdenen. Spørgsmålet er så snarere, *hvem* eller *hvad*, der til-sanser universet, når vi har udelukket os selv. Løgstrup fastslår, at: “Sanset forlanger en sansende”, og præciserer med sin universmetafysik, at “Sanset er universet sansende”.³⁸ Grundantagelsen er for Løgstrup her, at mennesket ikke er aktøren i sansningen, men det er sansningen selv. Mennesket skaber jo netop afstand til det sansede ved forståelsen og sproget, og mennesket er desuden totalt afmægtigt i forhold til universet. Vi kan her spore et skabelses-teologisk motiv i Løgstrups sansningsmetafysik, for sansningen er nemlig *skabende*. At den religiøse tolkning af sansningen er spekulativ, behøver man ikke Løgstrups ord for. Jeg citerede ovenfor Schanz for, at ubeviselighed ikke er et kriterium for, at noget er. Schanz uddyber imidlertid på følgende måde: “[U]beviselighed er til gen-

gæld et signal om forsigtighed – så sproget ikke bliver ren tågesnak”.³⁹ Om Løgstrup ender i ren tågesnak skal vi kigge nærmere på med Merleau-Ponty og kropsfænomenologien: Ender Løgstrups universmetafysik med at gøre vores egne erfaringer tomhændede og vores sansning afmægtig?

På afstand af kroppen?

¶18 LIGHEDEN MELLEM LØGSTRUP OG MERLEAU-PONTY LIGGER I, AT de begge knytter an fra et værens-perspektiv. Løgstrup omformulerer Martin Heideggers begreb *væren* til *univers* og Merleau-Ponty forbinder Heideggers begreb *væren-i-verden* med *kroppen som anker* i tilværelsen.⁴⁰ Merleau-Ponty benytter eksemplet om fantomlemmet som forklaring for kroppens væren-i-verden. Fantomlemmets beskaffenhed er nemlig, at det er et manglende lem, som man paradoksalt stadig kan sanse, og fantomlemmet bliver således forklaringsmodel for kroppens væren-i-verden: “Det i os, der afviser lemlæstelsen og defekten, er et jeg, som engageret i en bestemt fysisk og mellemmenneskelig verden fortsat rækker ud mod sin verden på trods af defekter og amputationer og som således ikke anerkender dem *de jure*”.⁴¹ For Merleau-Ponty trodser kroppens væren-i-verden lemlæstelsen, fordi vores krop er engageret og har en *intentionalitet* mod sin omverden. På den måde trodser fantomlemmet den lov, at den ikke længere skulle være til. Her går Merleau-Ponty videre fra kroppens væren-i-verden med begrebet *egenkroppen*. Egenkroppen har to væsentlige karakteristika for artiklens ærinde: Permanens og rumlighed.

¶19 Egenkroppen er for det første karakteriseret ved, at jeg mellem bevidsthed og kød altid har kroppen med mig, den er aldrig overfor mig, jeg kan ikke *se* den – det er min *egen krop*.⁴² Det er det Merleau-Ponty kalder for *egenkroppens permanens*, at vi står i et perma-

ment forhold til vores egen krop. Hos Løgstrup var forholdet mellem sansning og forståelse så intim, som noget kan tænkes. Hos Merleau-Ponty er forholdet mellem krop og bevidsthed, dets permanente forhold til sig selv, så intim, som noget kan tænkes. Dette betyder, at vi aldrig kan se vores krop udefra – adskillelsen er umulig. Sådan står det nemlig ikke til med andre genstande eller fænomener: "Genstanden er i særdeleshed kun en genstand, hvis den kan fjernes og således helt forsvinde fra mit synsfelt".⁴³ Genstande og fænomener har det ved sig, at de altid ses ud fra et perspektiv – kroppens permanens – hvilket betyder at genstandene bl.a. er kendetegnet ved dets fravær og nærvær, modsat min krop.

Kødet som forbindelsen til verden

¶₂₀ HER KUNNE FORMENTLIG TYDES EN ENIGHED BLANDT Løgstrup og Merleau-Ponty, at kroppens permanens også er udtryk for en *afstand* til fænomenerne. Men Merleau-Ponty vil indvende, at på trods af, at genstande kun ses perspektivisk, er vi ikke *som sådan* på afstand af f.eks. det, vi ser. For vi er som seende i et slægtskab med det synlige: Kroppen forener os med verden.⁴⁴ Merleau-Ponty forklarer, at der er et kommunikationsmiddel mellem den seende og tingen:

¶₂₁ Køkets masse mellem den seende og tingen konstituerer såvel dens synlighed som hans kropslighed, den er ikke en hindring mellem den og ham, men deres kommunikationsmiddel. Af netop samme grund befinder jeg mig midt i det synlige og langt fra det: grunden er, at det synlige er tæt, massivt, og derved naturligt bestemt til at ses af en krop.⁴⁵

¶₂₂ Køkets masse muliggør forbindelsen mellem genstand og krop. Køkets masse skal ikke forstås som en slags transmitter mellem den seende og tingen, men nærmere som at den seende og tingen deler

genese (oprindelse), nemlig *kødet*. På baggrund af den fælles *ontogenese* (værens-oprindelse), deler vi et kødeligt slægtskab med verden og dens inventar.⁴⁶ For Løgstrup var sansningen afstandsløs, på trods af kroppens begrænsende lokalitet. Denne afstandsløshed og sansningens allestedsnærværelse forbinder os med verden i et kosmisk rum. I stedet vil Merleau-Ponty mene, at kødet som vores værens-ophav forbinder os med verden og tingene. Nok findes der en afstand mellem den seende og tingen hos Merleau-Ponty, men kødet smelter os sammen med verden og tingene: “[...] qua tingenes og menneskets kødelighed”.⁴⁷

På afstand af rummet?

¶₂₃ GENSTANDE KAN SIGES AT FORHOLDE SIG TIL HINANDEN I ET rum: Kaffemaskinen står ved siden af elkedlen på bordet. Det samme kan man ikke sige om kroppen. Da kroppen er kendetegnet ved *permanens* og andre genstande ikke er, kan man ikke sige om sin krop, at ens arm f.eks. ligger “[...] ved siden af askebægeret, ligesom askebægeret er ved siden af telefonen”.⁴⁸ Kroppen forholder sig nemlig til sig selv som en *helhed*, kroppen danner et system, et kropsskema.⁴⁹ Ved kropsskema forstår Merleau-Ponty, at kropsdelene tæller med i helheden: Min venstre arm tæller med i den globale plan over kroppen. F.eks. tæller mit fantomlem stadig med i kropsskemaet, på trods af den fysiske mangel. Skema betyder *holdning* på græsk, og det er også det, Merleau-Ponty mener i denne sammenhæng, at kroppen indtager en bestemt holdning i rummet: I kropsskemaets helhed indtager delene i helheden en holdning til sine omstændigheder. I den forbindelse redegør Merleau-Ponty for to former for kropslig rumlighed, *positionsrumlighed* og *situationsrumlighed*.

¶24 Ved positionsrumlighed forstår Merleau-Ponty, at kroppen er et bestemt sted, men at den lige så godt kunne have været alle mulige andre steder.⁵⁰ Men egenkroppen – foreningen af bevidsthed og krop – er ikke positionsrumlighed, for kroppens dele og dermed helhed, eksisterer ikke i rummet på lige fod med andre genstande. Det er imidlertid situationsrumligheden, der er det afgørende for Merleau-Ponty i sin analyse af egenkroppens rumlighed. Min krop har nemlig – baseret på at den er et kropsskema – en bestemt holdning til verden og genstande. Merleau-Ponty forklarer det på den måde, at kroppen “[...] *eksisterer mod* dem, at den samler sig for at nå sit mål, og ‘kropsskemaet’ er i sidste ende et udtryk for, at min krop er i verden”.⁵¹ Kropsdelene samler sig i kropshelheden, og fordi vi er intentionelle væsener, der rækker ud efter bestemte mål og indtager en holdning i rummet: Kroppens rumlighed er defineret ved *handlen*. Når man f.eks. siger til en ven, at man er på vej til vennen, omend man er lidt sent på den, siger det egentlig ikke noget om min positionsrumlighed. Man kan selvfølgelig indvende, at man indrømmer, at man indtager en anden position i koordinater end den, man egentlig skulle indtage. Det væsentlige er, at jeg i dette eksempel indtager en *situationsrumlighed*, min krop indtager en plads i rummet for så vidt, at den indtager en holdning i rummet: At løse opgaven at nå fra A til B. At kroppen er indlejret i rummet som situation og dermed handling betyder desuden, at rumligheden ikke er kendetegnet ved en serie af begivenheder, en slags *hændelsesrumlighed*. Nej, mener Merleau-Ponty, vi *bebor* rummet, fordi kroppen umiddelbart har en intention mod verden.⁵²

¶25 I Løgstrups sansningsmetafysik sanser vi afstandsløst, og sansningen er tilmed allestedsnærværende. Samtidig er menneskets krop kendetegnet ved at være eet-steds-tilstedeværelse, dvs. vores krop begrænser vores mulighedsrum for sansningen, på trods af at alle-

stedsnærværelsen også trodser dette begrænsede rum med sit åbne, vide og kosmiske rum. Ifølge Merleau-Ponty er ikke alt sagt med legemets eet-steds-tilstedeværelse. Det, der for Merleau-Ponty i stedet åbner for et større rum for os, er ikke det kosmiske rum, men derimod *situationsrumligheden*. Vi bebor verden og rækker ud efter bestemte situationer i rummet, som vi tillægger betydning med vores krop. Det modsatte synspunkt hos Løgstrup, betyder at mennesket er afmægtige enkeltformer i formhelheden, *universet*. Jeg vil mene, at på denne baggrund er Løgstrups universmetafysik udtryk for en form for passiv-deterministisk *hændelsesrumlighed*: Mennesket prætenderer at tillægge verden mening, men universet kommer tværtimod vores egen mangelfulde formidling i forkøbet. Merleau-Ponty vil ikke indvillige i denne forklaring. Nok er verden måske ikke vores frembringelse, men vores umiddelbare erfaring er derimod, at vi naturligt indtager en plads i verden, og at vi kan indstifte en mening og betydning med vores krop. Måden, hvorpå vi kan indstifte mening med kroppen er for Merleau-Ponty gennem menneskets – og dermed kroppens – sprog.

På afstand af sproget?

¶²⁶ “[...] *ORDET HAR EN MENING*”⁵³ SKRIVER MERLEAU-PONTY, OG betydningshorisonten i sproget er således ikke skænket med vores omverden. Sproget og talen indstifter i stedet ifølge Merleau-Ponty hele tiden ny mening: Talen og sproget er ikke blot syntaks og morfologi, men *subjektets overskridelse hen mod fænomenet*. Samtidig er det med kroppen som udgangspunkt, at vi er sproglige og dermed meningsskabende væsener: “Det er den, der peger, den der taler”.⁵⁴ Det betyder, at kroppen afslører en iboende mening i verden, en mening den siden gestikulerer gennem sproget til sin omverden. Spørgsmålet er så, om vi *forstår*, hvad det er, vi siger. Her mener

Merleau-Ponty, at sprogakten er selve *tanken*. Tanken – og dermed forståelsen af det vi siger – kommer samtidig med talen: “Taleren tænker ikke, før han taler, og ikke engang mens han taler; hans tale er hans tanke”.⁵⁵ Det har den konsekvens, at sprogakten også er selve erkendelsen: “[...] ordet bærer meningen, og ved at tilskrive genstanden det, er jeg mig bevidst om at nå den”.⁵⁶

¶27 Løgstrup er enig med Merleau-Ponty i, at vi har en umiddelbar *intention* hen mod verdens inventar og fænomener, og at vi i den handling også forsøger at forstå eller erkende det vi sanser. Løgstrup når modsat Merleau-Ponty den konklusion, at vores forståelse er en i afmagt. For hos Løgstrup så vi, at sproget illusorisk forsøger at tildele verden mening – noget Løgstrup så som en tilraning: Verden eller universet formidler *os* meningen. Af den grund er sproget og forståelsen en afstandsskabende magt. Vi glemmer, at vi som mennesker er *totalt afmægtige overfor universet*, vi er simpelthen univers. Man kan over for dette indvende med Merleau-Ponty, at vi først og fremmest er *krop*. At vi er kropslige væsener, og indgår med kroppen i en livsverden som væren-i-verden, betyder at vores sprog afhænger af vores kropslige væren. Sproget er i denne kropslige væren forudsætningen for at tildele verden mening, dens mening er ikke for-formidlet gennem universet, men genstande og fænomener *tildeles mening* ved vores sproglige og kropslige væren-i-verden. En sidste indvending mod Løgstrup fra Merleau-Ponty i forhold til sproget, er, at sproget ikke skaber en afstand med sin forståelse – rettere udsletter sproget afstanden ved, at sproget er *tankens udfoldelse*, og dermed også meningens udfoldelse.

Nomen er numen – en agambensk konklusion

¶28 HOS LØGSTRUP SÅ VI, AT ALLE ENKELTFORMERNE (FÆNOMENERNE) er en del af den større formhelhed, universet. Derfor kalder jeg Løgstrups universmetafysik et *universskema*: Universet besidder en bestemt holdning. Modsat hos Merleau-Ponty var det kropsdelene, der var en del af kropshelheden – et *kropsskema*. De forklarer begge, hvordan vi umiddelbart føler os hjemme i en verden af betydning på baggrund af enten universet eller kroppen. Hos Løgstrup finder vi en verden af betydning, formuleret af universet. Hos Merleau-Ponty finder vi en verden af betydning, formuleret af kroppens holdning og dermed en række ud efter verden. Men en forklaring på dette behøver man strengt taget ingen religiøs tolkning for at kunne besvare: Vi *bebor* umiddelbart verden, vi har en rettet mod verden og vores krops rumlighed er en situationsrumlighed. Vi så hos Merleau-Ponty en beskrivelse af denne beboelighed, nemlig, at vi smelter sammen med verden og dens inventar ved hjælp af den mellemværende fælles oprindelse: *kødet*.

¶29 For at få en afgørelse i denne strid mellem univers og krop, må vi ty til en tredje tænker. Den italienske filosof Giorgio Agamben har i sit værk *Sprogets sakramente*, sat fokus på edsaflæggelsens betydning i idéhistorien. For Agamben er der nemlig en væsentlig sammenhæng mellem det menneskelige sprog og et guddommeligt løfte: Gud skaber i Bibelen med sit sprog, og menneskets sprog forsøger at følge denne guddommelige model.⁵⁷ Af den grund kunne man med bogens titel sige, at sproget gives en *sakramental karakter*, der – akkurat som hos Merleau-Ponty – forsøger at sige mere, end hvad den siger ord for ord: Eden og løftet i sproget gør helligt. I den forbindelse udfolder Agamben tanken om *særguder*:

- ¶30 Hvad der guddommeliggøres i en Sondergott [særgud] er altså selve navnets begivenhed; selve benævnelsen, som udpeger en gestus, en handling, en ting, og gør den genkendelig, som skaber en "særgud", er en "øjebliksgud". Sådan er *nomen* umiddelbart *numen* og *numen* umiddelbart *nomen*.⁵⁸
- ¶31 Nomen er umiddelbart numen: Sprogets udfoldelse er umiddelbart det helliges udfoldelse. Man kunne med N.F.S. Grundtvig i forlængelse heraf sige, at menneskets evne til at tale er det, der gør mennesket gudbilledlig⁵⁹ – og dermed også det, der gør det muligt at guddommeliggøre/helliggøre med ord og sprog. Med Agamben kan Merleau-Ponty således tolkes teologisk og give et 'skabelsesteologisk' alternativ til Løgstrups universmetafysik. Faren er selvfølgelig at dette fører til tanken om, at mennesket er *gudelig* og ikke *gudbilledlig* – et selvberoende, guddommeligt skabende menneske; *homo faber*. Netop af den grund må det grundtvigske perspektiv samtidig fastholdes: Det er med menneskets egenskab af at være *skabt* (og dermed *gudbilledlige*), at det har sin evne til at helliggøre med sine ord. Med andre ord, er det heller ikke som hos Løgstrup, at universet taler igennem mennesket, men at der *allerede* eksisterer et helligt vokabular i mennesket selv qua dets gudbilledlighed.
- ¶32 Det, der kan aktualiseres hos Merleau-Ponty, er i så fald at sætte den agambenske tanke om sproget, der skaber særguder i øjeblikket, sammen med Merleau-Pontys tanke om, at vi med kroppen og sproget giver verden mening. I sådan en syntese tilkommer meningen nemlig ikke *kun* fra universet, men derimod mennesket selv i dets sproglige gudbilledlighed. I denne syntese ville det samtidig være oplagt at genfortolke Løgstrups universsskema med Merleau-Pontys kropsskema, hvor begge nærer indflydelse jf. Agamben og Grundtvig: Syntesen muliggør begrebet om et *univers-kropsskema*.

Noter

1. Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fænomenologi* (København: Det lille Forlag, 2009), IX.
2. Ulla Thøgersen, *Krop og fænomenologi* (København: Systime, 2004), 21.
3. Thøgersen, *Krop*, 27.
4. Thøgersen, *Krop*, 27.
5. Thøgersen, *Krop*, 30.
6. Svante Nordin, *Filosoferna* (Stockholm: Fri Tanke, 2023), 437.
7. Løgstrup's metafysikbind er: *Vidde og prægnans*, *Kunst og erkendelse*, *Ophav og omgivelse* og *Skabelse og tilintetgørelse*. De deler alle samme undertitel "Metafysik", og forstås i denne sammenhæng som ét stort værk under samme hensigt: Løgstrup's metafysik.
8. Ole Jensen, *Historien om K.E. Løgstrup* (Frederiksberg: Anis, 2007), 133–134.
9. K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (København: Gyldendal, 1995), 172.
10. K.E. Løgstrup, *Det uomtvistelige* (Aarhus: Klim, 2014), 7.
11. Løgstrup, *Ophav*, 27.
12. Jensen, *Historien*, 165. Af den grund kalder jeg også Løgstrup's tanker om sansningen for *sansningsmetafysik*, da det understreger det universmetafysiske.
13. Løgstrup, *Uomtvistelige*, 7.
14. Løgstrup opererer ofte med flere forskellige begreber for samme tanke. F.eks. er et af karakteristikaene for *den etiske fordring*, at den er tavs, men også udtalt. Tanken om de suveræne livsytringer og de kredsende tanker og følelser kalder han også de livsbekræftende ytringer og livsbenægtende ytringer. Ligeledes bruger Løgstrup begreberne kosmos og univers for samme tanke.
15. Ole Jensen, *I vækstens vold* (Aarhus: Forlaget Lomme, 2023), 161, 165).
16. Hans-Jørgen Schanz, "Løgstrup, metafysik og originalitet", *Slagmark*, nr. 42 (2005): 39–45.
17. Aristoteles, *De anima* (Massachusetts: Harvard University Press, 1957), 136.
18. Hans-Jørgen Schanz, *Forandring og balance* (Aarhus: Modtryk, 1990), 158–159.
19. Bevidsthedsfilosofien forstås her som idéhistorisk eksponent for tanken om den *selvberørende bevidsthed*, at verden eksisterer i menneskets forestillingsevne. For Løgstrup var Descartes og Kant de store opponenter i denne henseende.
20. Schanz, *Forandring og balance*, 158–159.
21. Løgstrup, *Ophav*, 13.
22. Schanz, Hans-Jørgen, "Efterskrift", i *Ophav og omgivelse*, K.E. Løgstrup (Aarhus: Klim, 2013), 374.

23. Idéhistoriker Hans-Jørgen Schanz mener dog, at Løgstrup faktisk hele vejen igennem har ment, at den er *ubundet* og ikke afstandsløs. Løgstrup bruger begge begreber, afstandsløs og ubundet – dvs. ubundet af kroppen – vekslende, måske for at variere sproget som han ofte gør. I begrebet afstandsløs mener Schanz at Løgstrup blot forsøger at understrege *skænketheden* og *universet*. Jeg mener, at Schanz har ret, men vil alligevel benytte betegnelsen afstandsløs, da det er det Løgstrup i udgangspunktet, præsenterer sansningen som.
24. Løgstrup, *Ophav*, 14–15.
25. Løgstrup, *Ophav*, 15.
26. Løgstrup, *Ophav*, 19.
27. Løgstrup, *Ophav*, 19.
28. Løgstrup, *Ophav*, 19.
29. Ole Jensen, *Mine svanesange* (Aarhus: Klim, 2022), 62.
30. Løgstrup, *Ophav*, 15.
31. Løgstrup, *Ophav*, 15.
32. Løgstrup, *Ophav*, 136.
33. K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans* (København: Gyldendal, 1995), 147.
34. K.E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse* (København: Gyldendal, 1995), 101.
35. Løgstrup, *Ophav*, 22.
36. Jensen, *Historien*, 168.
37. Hans-Jørgen Schanz, *Menneskene og alt andet* (Aarhus: Klim, 2020), 122.
38. Løgstrup, *Ophav*, 27.
39. Schanz, *Menneskene*, 123.
40. Thøgersen, *Krop*, 108.
41. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 20.
42. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 32.
43. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 31.
44. Maurice Merleau-Ponty, *Sprogets fænomenologi* (København: Gyldendal, 1999), 225–226.
45. Merleau-Ponty, *Sprogets*, 225–226.
46. Merleau-Ponty, *Sprogets*, 226.
47. Lars Emmerik Knudsen, “Dannelse fra kroppen – Om åbenheden i Merleau-Pontys kropssubjekt” (Kandidatspeciale, Danmarks Pædagogiske Universitet, 2005), 64.
48. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 41.
49. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 41.
50. Thøgersen, *Krop*, III.
51. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 44.
52. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 93–94.
53. Merleau-Ponty, *Sprogets*, 35.
54. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 168.
55. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 145.

- 56. Merleau-Ponty, *Kroppens*, 142.
- 57. Giorgio Agamben, *Sprogets sakramente* (Skive: Forlaget Wunderbuch, 2012), 45.
- 58. Agamben, *Sprogets*, 74.
- 59. N.F.S. Grundtvig, *Udvalgte skrifter (niende bind)* (København: Gyldendal, 1909), 429.

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 universitetstæknings nuværende rammer.

Tidsskriftet er frit tilgængeligt på *paradoks.nu*.