



TINGEN NGEN

VOLD

Forår 2018





Power and violence are opposites; where the one rules absolutely, the other is absent. Violence appears where power is in jeopardy, but left to its own course it ends in power's disappearance.

Hannah Arendt, *On Violence* (1970)

TINGEN - afdelingsblad for Idéhistorie
Vinter 2018

Trykt hos:
Fællestrykkeriet for Sundhedsvidenskab
Århus Universitet, Bygn. 1633

Oplag: 100 eks.

Udgives med støtte fra
Institut for Kultur og Samfund

LEDER

Lars Von Trier græd som dreng i skolegården, når kammeraterne begyndte at rive benene af biller, som de fandt rundt i skolegården. Seneste film fra instruktørens hånd omfatter ikke desto mindre en seriemorders trang til at replikere en nazistisk spare-henrettelse, hvor en kugle er i stand til at eliminere op til 5 mennesker. Og han kalder tilmed filmen for et selvportræt.

Vi skal givetvis ikke forstå Triers dobbelte fascination som en alders tiltagende kynisme og sortsyn. Tværtimod er det snarere et kendetegn på det moderne menneskes forståelse af voldens natur. Volden omgiver os bestandigt, som en obskur og særegen bestialsk X-Factor, som vi er ganske fremmedgjorte for. Krigen i Syrien rammer os, igennem mobilen. Trumps mandschauvinistiske overgreb rammer os, igennem båndoptageren, og verdenskrigenes tragedie og rabalder rammer os, igennem nedskrevne bøger og vidneudsagn. Kort sagt er volden i stigende grad noget, vi kunne begynde at distancere os fra, definere som noget, der egentlig ikke karakteriserer vores forestillinger om os selv i en hverdagslig sammenhæng.

Men volden kan måske også formuleres anderledes, eksempelvis som Trier forsøger at forklare sig selv som kunstner som seriemorder, og omvendt. Volden er potentielt et af de mest universelle træk, der bestemmer mennesket som et emotionelt og egennyttigt væsen. Og netop som den konkrete fysiske vold pacificerer og pacificeres i det enkelte menneskes liv, er vi ikke i stand til at forstå, hvad det er der sker, når Nedim Yassar, efter en årrækkes forsøg på at undslippe en systematisk og struktureret voldssfære i den kriminelle underverden, bliver skudt ned på åben gade. Kort sagt: Vi vil ikke volden, fordi vi ikke synes, vi kender til den.

Fremmedlegemet har altså potentialet til at vokse uden for vores forståelses rækkevidde. Dette gør den bare ikke mindre reel. Som Johan Mendes understreger i indeværende blads essay om *Oplysningens Dialektik* er forholdet mellem ting og begreb ret beset altid en voldelig affære. Vi bliver sågar nødt til at forstå os selv, i vores akademiske praksis, om det end er den arabiske medicins historie eller den tyske romantiks filosofiske korpus, vi efterforsker, som et voldeligt foretagende. Vi er ikke i stand på et personligt eller kollektivt plan at abstrahere os ud af denne bestemmelse, og derfor er behandlingen af emnet aldrig uaktuel. For volden eksisterer i hvert enkelt menneske, ikke som potentiale, men som en drivkraft, man ikke kan undsige sig. For vi er ikke jagten på vores egen kosmopolit undsluppet nederdrægtigheden i mennesket ved at anvende frihedsglosen i vores ordbog. Fortællingen om russernes invasion i Berlin i 1945 er en fortælling om soldaters razziaer og voldtægter af husmødre og familier såvel som det er fortællingen om det tredje riges undergang. Pol Pots Khmer Rouge-bevægelse startede som et opgør med industrialiseringen og endte med anvendelsen af folkeskoler som torturkamre. Og for at vi kan forholde os til det, bearbejde og fordømme den fortælling, der er din, min og selve menneskets historie, må vi for så vidt sige A, når vi også har sagt B.

Måske kan behandlingen af dette idé-sæt netop åbne de mange perspektiver, der er til stede, når nummerets tema behandler et så alment gældende princip. Man kan måske forlige sig i tanken, som når Olivia Broksø dissekerer teorien om retfærdig krigs fejl og mangler: Det er ikke en ligning, der går op. Og det er måske lige præcis det, som Trier har øje for.

Elias Vagn Illeborg Kvist, temaredaktør

HVEM

Redaktion

Anders Ladefoged Christensen (ansv. redaktør)
Elias Vagn Illeborg Kvist (temareaktør)
Arendse Wenzel Måge
Casper Folmer Jensen
Dann Grotum
Marie Søndergaard

Bidragydere

Johan Falke Cederfeldt Mendes
Andreas Tagmose Grønkjær
Olivia Lyhne
Casper Folmer Jensen
Elias Vagn Illeborg Kvist
Arendse Wenzel Måge

Illustrationer

Rikke Jespersen, "Slagsmål" (2018)

Layout

Dann Grotum

Kontakt

ide.tingen@gmail.com



INDHOLD

Vold

Johan F. C. Mendes: <i>Til afstøvning af Oplysningens Dialektik</i>	10
Andreas Tagmose Grønkjær: <i>Vold, og intet andet</i>	16
Olivia Lyhne: <i>Idéen om den retfærdige krig</i>	22

Uden for tema

Johan F. C. Mendes: <i>Edward Husserl</i>	30
---	----

Anmeldelser

Casper Folmer Jensen: <i>Kampen om Mennesket</i>	36
Elias Vagn Illeborg Kvist: <i>Global Idéhistorie</i>	39
Arendse Wenzel Måge: <i>Ånd</i>	43
Olivia Lyhne: <i>Hvad alle bør vide om mænd</i>	46

Call for Action

VOLD



Til afstøvning af Oplysningens Dialektik

Forfatterne bag *Oplysningens Dialektik* (herefter OD) beskrev gerne værket ved metaforen om flaskeposten, der kastedes i havet til en fremtidig og ukendt modtager. Årsagen til denne beskrivelse, der for den pragmatisk indstillede kunne forekomme resignatorisk, er, at værket ikke søgte at gribe direkte ind i den totalkatastrofe, der var kontekst for dets tilblivelse; det prætenderede ikke at ligge inde med en løsning, men alene med konturer af en forklaring.

Med hvilken ret fisker man da nu, hvor Auschwitz er blevet til museum, dette værk op, hvis populære renommé er, at være kulturpessimisme gennemsyret af sin samtids tendens til filosofisk at give udtryk til civilisatorisk sortsyn? Hitlertiden stod for værkets forfattere som det virkeliggjorte udtryk for fornuftens selvødelæggelse. Er den i værket forfægtede dialektik mellem oplysning og mytologi da herefter gjort uvirksom i det 21. århundrede, hvor jævnt hen alle, uagtet politisk inklinations, kan bekræfte hinanden i fraspørgelsen af det 20. århundredes katastrofale ideologikomplekser? Kan værket øve anden virkning midt i velfærdsstaten og hyggekulturen, end at male det hele i unødigt dystre toner?

Værkets realpolitiske abstinens til trods, er det gennemtrukket af ét centralt, og til stadighed aktuelt, normativt princip, uden agtelsen på hvilket ethvert forsøg på fremskridt ifølge værkets forfattere vil forvanskes til sin modsætning. Oplysende tænkning (som Adorno og Horkheimer ingenlunde renoncerer på) kan kun realiseres ved at finde sit bestandige korrektiv i en radikal selvkritik, ved ikke at forfalde fra sin kritiske status til refleksionsløs affirmation.

Dette princip forklarer tillige den tilsyneladende pessimisme: teoriens anliggende er, at være det bevægende moment i tankens og samfundets trang til at hjemfalde til sin egen forevigelse, og at behage sig selv ved maksimer som "det hele er jo meget godt". Refleksionens impuls er ikke, som Adorno ynder at formulere det, åndelig reproduktion af det, der allerede eksisterer.

Følgende skal med udgangspunkt i OD samt udblik til Adornos *Negative Dialektik* argumentere for, at de to værker repræsenterer to forbundne aspekter ved oplysningens omslag til mytologi, det historiske og det erkendelsesmæssige, og herigennem demonstrere den vedblivende civilisationsskritiske relevans i disse, netop derved, at tesen om fornuftens dialektiske omsalg ikke kan reduceres til en historieteleologi, der ender i Auschwitz. Det aktualiserende sigte vil fremgå både eksplicit og implicit.

Dialektikkens figur

Den tese, at myten allerede er oplysning, finder belæg i, at den forståelse af myte, der i værket er virksom, grunder i menneskets frygt for det fremmede. Projektionen af det menneskelige ud på det ikke-menneskelige er mytens grundform, og finder sit mest tydelige udtryk i oldtidsanimismens universalbesjæling. Den oplysningsfunktion, som myten således udøver, har sin udviklingslogik i den bestandige afskrivning af ikke-menneskelige rationaliteter, dvs. forestillinger om en tingenes naturlige eller metafysiske orden. Således karakteriserer oplysningens dialektik den subjektive fornufts udbredelse og samtidig dens distancering til objektiviteten.

Om abstraktion og nonidentitet

Begrebet "natur" figurerer i Adornos og Horkheimers forfatterskaber typisk som betegnelsen for det fremmede, det, som oplysningen ikke lader menneskets rationalitet genfinde sig selv i. Hvis den materielle-samfundsmæssige oplysning beror på mindskelsen af menneskets udleverethed til den ydre natur, naturen i gængs forstand, samt den indre natur i menneskets driftsliv, så er tankens og teoriens hertil korresponderende oplysningen-

skarakter bestemt ved den begrebslige refleksions fortrængning af det, der i begrebet ikke kan rummes: det konkrete. Abstraktion og identifikation er mekanismerne, med hvilke erkendelsen simultant bemestrer og fremmedgør sig fra sin genstand.

Denne fornuft, hvis succeskriterie og førsteprincip er subsumption af det partikulære under stadig mere abstrakte kategorier, besidder den dobbeltsidethed, hvormed oplysningens dialektik sikrer sin tvangskarakter: på samme måde, som undertrykkelse af natur er nødvendigt, for at kultur og menneskelig eksistens overhovedet er mulig, er abstraktion og identifikation mulighedsbetingelsen for, at tænkning lader sig gøre. Som sådan kan en teori, der umiddelbart kommer i berøring med det faktiske, aldrig realiseres, men højst opstilles som et regulativt ideal, som Adorno i det senere værk *Negativ Dialektik* gør det: "erkendelsens utopi ville være at åbne det begrebsløse med begreber, uden at gøre det lig med dem" (Adorno 1966/2017: 26)

At bestræbe sig på at lade det partikulære komme til orde midt i begreberne er ikke alene, som det måske kunne antages, et mikrologisk projekt, der besinder sig på det apokryffe, undselige, obskure, oversete og forsmåede. Det er tillige et makroperspektiv, der udfordrer selve den rationalitet, der bestemmer det kategoriapparat, hvormed det partikulære inddeles. Den kritiske teori renoncerer således ikke på det transhistoriske og universelle perspektiv, eftersom et berøringsforbud herimod ville slavebinde teorien til den autoritet – traditionsbestemt eller politisk iværksat – der gestalter den accepterede forståelse af helet. Et totalitetsbillede er til enhver tid virksomt; som teoretiker står man med valget, om man forholder sig kritisk eller affirmativt til dette.

Et sådant vidtspændende kritisk greb kommer til udtryk i formen for værket Oplysningens Dialektik, der ikke sjældent i fagkredse har vakt harme med sin tilsyneladende lemfældige omgang med akademisk konvention,

som når første ekskurs aflæser den borgerlige subjektivitets beregnende rationalitet ud af figuren Odysseus. Hvad Adorno og Horkheimer imidlertid ønsker at subvertere med denne faglige uortodoksi, er den filosofiske manøvre, hvor antikken opsøges med henblik på, hvad denne kan eksplicite i nutiden. Adorno og Horkheimer tager udgangspunkt i det foreliggende samfund og dets rationalitet, og ser, hvilket lys denne kulmination på den vestlige historie kaster på dens begyndelse.

Oplysningens dialektik anfører således som historisk diagnose det, som Adornos negative dialektik senere vil udarbejde i erkendelseskritisk øjemed. Det dialektiske begreb, der siden sit antikke udspring i den konkrete orale dialektik har betegnet to konfliktuerende elementers forsoning, fratages dette affirmative element. Harmonisk kontinuitet i historien anfægtes som idéen om den restløse overenstemmelsen mellem begreb og sag i tænkningen, ved betoningen af deres iboende kontradiktion.

Om begrebslighedens vilkår

Begrebet og det begrebsløse befinder sig i en gensidig mediation. Netop den dialektiske karakter herimellem, der afspejler den imellem subjektivitet og objektivitet, er årsagen til det dobbeltangreb, Adorno fører mod misrygten af den begrebslige tænkning. På den ene side er objektivitetens reifikation, hvis intellektuelle konsekvens er begrebshybris: den logiske positivisme, og på den anden er subjektivitetens, hvis udtryk findes i irrationalisme, føleri og forherligelse af arkaisk sprogbrug. Hertil svarende er den negative dialektik, Adornos forsøg på en balancegang, ikke, som man i lyset af det 20. århundredes identitetslogiske samfundskonstellationer kunne ledes til at antage, en filosofi, der fra det ikke-identiskes standpunkt angriber identiteten. I fascismen sporedes af Adorno på den ene side den identifikatoriske vold, i kraft af hvilken den metafysiske jøde gestaltedes, og på den anden en menneskeopfattelse præget af den radikale nonidentitets udviskning af for mennesket iboende egenskaber, hvormed dette fremstår som plastisk materiale, et amorft substrat modtagelig for enhver udefrakommende prædikation.

Det oplysningsprojekt, som i forordet til OD¹ anslås, gennemstrømmer Adornos nonidentitetsfilosofi: man kan ikke renoncere på den begrebslige tænkning. Han ønsker ikke at nedbryde det foretagende, der er abstrakt at ordne virkeligheden og herigennem mindske anonyme autoriteters, de mytologiske resters, tvang. Hvis man vil uddrage et normativt princip af identitetskritikken, vil det tage form (ikke ulig det indledningsvis anførte fra OD) ikke som en opfordring til at søge tilbage til det irrationelle – men snarere til at indse, at det altid vil være i det rationelle som dets omslagsmulighed, og manifestere sig i det øjeblik, hvor rationaliteten føler sig mest sikker på sig selv. Begrebsligheden er oplysningens grundmoment, men forvanskes til overgreb på sin genstand, der hvor der postuleres identitet mellem sagen og begrebet, for netop her dementeres dets selvreflektive evne. Teoriens særkende i det moderne, er at ingen objektiv fornuft korregerer den subjektive; ingen metafysisk skæbnetro eller guddom anviser tanken til et domæne af det værende. Fornuften, hvis immanente dialektik historisk består i at udpege stadig flere rationalitetsformer og relegere dem til irrationalitet, har rensat sig selv fra enhver formålsbestemmende refleksion, og reducerer således sig selv til rent middel. Midlernes stigende raffinement korresponderer til erosionen af målet. Dette er øjeblikket for rationalitetens omslag til mytologi, eftersom den nu instrumentelle fornuft rekurerer til den mest rudimentære hensigtslogik; selvopholdelsen, der er den eneste tilbageblivende teleologi i den metafysisk afklædte natur.

Til aktualisering

Det er imidlertid, vil jeg hævde, først efter Adornos og Horkheimers død, at deres diagnose om formålsrationalitetens endeligt med rette kan siges at være indfriet fuldgyldigt i det politiske. Til illustration af dette vil jeg slutteligt referere en pointe, der optræder flere steder i den amerikanske filosof Susan Buck-Morris' forfatterskab. Hendes indsigt er, at før den kolde krigs ophør var konflikten mellem sovjet-kommunismen og den vestlige

kapitalisme til stadighed en konflikt imellem utopier. Det faktisk eksisterende alternativ til kapitalismen vedligeholdte i den kapitalistiske selvforståelse idealet om det universelle gode og frie liv blandt befolkningen. Forestillingen om en bedre menneskelig tilstand levede videre som sidste formål, rigtigt nok blot som fantasme, men dog virksomt i den generelle bevidsthed. Efter Berlinmurens fald og kapitalismens endegyldige sejr, er dette sidste værdimæssige orienteringspunkt hinsides instrumentaliteten unødvendiggjort. Måske er det 21. århundrede således intet dårligt tidspunkt, til at fiske efter flaskepost.

Litteratur

Adorno, Theodor. *Negativ Dialektik* (Aarhus: KLIM, 2017 [1966])

Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *Oplysningens Dialektik* (København: Gyldendal, 1972 [1944])

¹ "Vi nærer ingen tvivl om – og deri ligger vor *petito principii* – at friheden i samfundet er uløseligt forbundet med oplysende tænkning" (Adorno 1944/1972: 11).

Vold, og intet andet

I: Indledning

Det følgende er overvejelser som jeg har gjort mig i forbindelse med mit Bachelorsprojekt, derfor vil det følgende, muligvis, virke noget overfordøjet. Mit spørgsmål for denne artikel bliver: Hvad er forholdet imellem begreb og vold?

II: Det begrundede begreb, som fundament

"Det som ikke kan se sig selv, ser gennem deg" (Ulven 1989)

Jeg starter et noget atypisk sted, nemlig hos Plotin. Plotins triade; det ene, det andet og det tredje, er nemlig et pragteksempel på dialektikken imellem begrundelsen og fundament. Vi har, ifølge Plotin, nemlig alle vort fundament i ånden, det vil jeg her kalde 'muligheden-for-realiserings'. Ånden forstås som et-mange, dvs. alle former som har mulighed for begrebsliggørelse, dvs. tilblivelse, i tiden. Som Plotin skriver "For den omfatter i sig alt udødeligt, enhver tanke, enhver gud, enhver sjæl, evigt stående stille.(.....) den tænker ikke ved at søge, men ved at have." (Plotin 2000: 29) Tanken er således, at det, som vi kan begribe, allerede er muliggjort i en sfære af former for mulige begreber. Denne sfære kan siges, på en måde, at være altid-allerede, da den skal forstås udenfor tid, såfremt man forstår tid som bevægelse. Bevægelsen kommer først til med åndens emanation af sjælen, her kan ånden forstås i tid, da der nu er nogle, eller såkaldt et og mange, som erfarer ånden singulært, dvs. er bundet til en særlig tidslighed af forståelsen af ånden.

Men det vi lige har været inde på er faktisk ikke så vigtigt. Det virkelige spørgsmål er: hvor finder ånden sin begrundelse. Begrundelsen for ånden, dvs. alle former, er en meta-form: forstået som: det muliges mulighed. Alt muligt er jo i ånden, som bliver realiseret, for os, i tid og materie, men det muliges mulighed er således en erkendelses-mæssig umulighed i tiden. Hvis ånden er alt hvad der er til, må åndens grund være udenfor det værende: som sådan, med sideblik til Nietzsche, det værendes afgrund. Ånden, som muligt fundament, begrundes altså i at der ikke er andre muligheder udenfor den. *Ånden er og ellers intet andet. Det er dette intet, det ene, som emanere til nogets mulighed, som her giver sig selv for os i tiden.* Noget er kun, såfremt der er et udenfor, som det som er, ikke er. Det ene har således brug for at være nogets andet, for ikke at være ingenting for sig selv. For at forstå sig selv.

Men hvilket forhold har det ene til det andet og omvendt, i vor tankerække? Det andet har brug for det ene, men ikke omvendt. Dette giver formallogisk mening, da, som understreget ovenfor, det ene er intet i-sig-selv, mens det andet er noget for-det-ene. Men det giver også hermeneutisk mening, for som vi ser kommer forståelsen af en syntese imellem del og helhed, imellem intet (det ene) og det-hele (ånden). Således er fundamentet det bestemte hele, som flyder vor verden, et begrundet fundament, da det er i en syntetisk-dialektisk bevægelse imellem værende og intet. Vor ledetråd er her, at Plotin ser en mulighed for privation i tiden, dvs. løsrivelsen af ånden fra af-grund qua. sjælens tro på dets begreber, som udtømmende. Sagt klarer: *Det enes intet bliver ikke-værende, og dermed uvæsentligt for det værende. Da mister det andet sit begreb af andethed og må referere til sjælens partikulære forståelse af ånden. Det andet, som det værende fundament, bliver grund for sig selv og hermed mister ånden sin karakter af mulighed.* Såfremt dette er tilfældet bliver metafysikken voldelig. Her vil vi forlade Plotin, da vi nu vil gå over historien til vor egen historicitet faktiske tid og vor metafysiske realitet.

III: Vold, angst og historie

*"Det som ikke kan skrike selv har ingen angst
Det trenger ikke ditt skrik" (Ulven, 1989)*

Hvis vi nu tager afsæt i den temporale vending i filosofien. Da Plotin ikke ser tiden som nogen væsentlig faktor for væren men kun for mennesker, må vi da se videre. Jeg vil, ikke overraskende, tage afsæt i Koselleck og Heidegger nu, men Plotins fundament-begrundelse står stadig.

Kosellecks erfaringsrum vil jeg her mene viser en slående parallelitet til dialektikken imellem ånd og sjæl, dvs. sjælens temporale tolkning af det værende. Det er slet og ret den realitet vi er kastet ind i, og hvis metafysik vi er prisdrevet. (i princippet) Heidegger omtaler dette verdens forhold netop som realitet, som han skriver i væren og tid:

"Som en ontologisk term er realitet relateret til det inderverdenslige værende. Tjener termen som en betegnelse for denne værensart overhovedet, så fungerer vedhåndenhed og forhåndenhed som realitetens modi." (Heidegger 2007: 241)

Hvad som er vigtigst at forstå her, er at realiteten er henført til den almene erfaring af det værende, som inderverdensligt, igennem praksis omgang med det. Dvs. den praksis som man nu engang har. Das Man læser jeg her, som den formale sfærer som vi alle er i, den får sit væsen igennem tiden, så derfor er den, som ren kategori, uvæsentlig. I das mans realitet kan man kun forholde sig til verden igennem den måde som er realitetens realisering, dvs. mulighedernes bestemte realisering, som er givet igennem den tidligere historiske virkelighed. Dvs. forholdsmåderne er altid-allerede sat a-priori i das Man. 'I' skal understreges. For a-priori'et, hvordan end det uddarter sig, er ikke i man'ets væsen; det er givet af noget uudgrundeligt: netop Intet. Intet giver aldrig sig selv som andet end negationen af det velk-

endte, dvs. hvis det begreb vi hidtil har begribet verden med bliver ubegribeligt (uudgrundeligt), falder Intet os ind og henviser os til andre mulighedshorisonter, begrundelsen i Heidegger er altså uvæsentligheden i det væsentlige: bevægelsen imellem negation og forståelse. Således kommer den konkrete histories virksomhed, og vor rolle i den, altid bag på os.

Men i moderniteten, som fremhævet af Koselleck, er denne sfære blevet brudt. For efter den Franske revolution tog historien et temporalt skift, nu blev historien teleologisk, formålsrettet. Dvs. den slår over i utopisk tænkning, som kendetegnens ved prognose før diagnose. (Koselleck 1979: 97). En prognose forstås som et udkast man foretager i historievidenskab, ud fra en undersøgelse af samtiden. Dette betyder at den altid må, for at kunne sige noget om den historiske virkelighed, have rod i en samtidig betragtning af de givende muligheder, dvs. tilfældet, for herefter at kunne se på, hvor disse fundamentale muligheder peger hen.

Her er bevægelsen omvendt, prognosen er sat som fundament og, vel at mærke, et fundament som ikke har brug for noget udenfor. Sådan set lever utopisten allerede i utopia, da han aldrig ville kunne godtage fænomener som ikke er afledt af, og peger hen imod, utopiens realisering. Som sådan bliver utopiens forventning hele historien, som Koselleck påpeger om historieskrivningen efter den franske revolution: "[...] Fremtidens historie vil være revolutionens historie." (Koselleck 2007: 98)

Hermed er intet blevet umuligt. Verdenshistorien er blevet begribet som vendten på det absolutte historiske nulpunkt. Das Man er således gået fra eksistential bestemmelse, til essential bestemmelse: *man er som man altid har og bør været, og intet kan ikke ændre på det mere.*

Som vidst i "hvad er metafysik?" er erfaringen af Intet erfaringen af tabte af alt. Derfor kan man ikke bestemme hvad der kommer efter, man kan kun svæve i angsten for det fremmed, men vel at mærke, som begrebsløst frem-

met. Du kan aldrig frygte intet, fordi så har du allerede defineret det som negation af noget bestemt. Dette intet bliver i erfaringsrummet. Det egentlige Intet dukker op, når alle andre begrebers betydning er negeret i sin grund. Men i den utopiske historieskrivning vil angsten være umulig, fordi alt allerede passer ind. Det er altså en voldshandling på Hegels begreb om *historiens list*, vi kender allerede den absolutte ånd, men ikke dens vej til denne. Man kan kun frygte at den bliver forhindret -det vil sige udskudt. Denne historieforståelse har simpelthen ikke brug for den udefrakommende erfaring af angstens Intet, da det vil blive gjort opmærksom på sin egen uudgrundelighed, og herigennem ikke kan andet end at skriges. Derfor bliver det nød til at begå vold, mod den singulæres angst. Eller sagt med Tor Ulven: det trænger ikke til dit skrig. *Angsten, forstået som nødvendigheden af forandring, er ikke påtrængende for den teleologiske historie.*

IV: Metafysik vold

*Det som roper i deg
Roper ikke på deg (Ulven, 1989)*

Som vist, er metafysik vold den begrebslige historieløshed. Det som ikke kan begrundes med det som er udenfor, må efterstræbe, via begrebslige krumspring, at tale modstanderne væk som altid-allerede taget højde for, dvs. allerede teleologisk forekommende i den allerede, af sjælen, erkendte Ånd. I denne logik, den metafysiske volds-logik, bliver alt udenfor abstrakt. Ikke fordi at det er uforståeligt, men fordi at det er ubegribeligt for den nuværende temporale realitet: som jo er endemålet. Ideen om endemålet konstruere således et faktisk endemål, da de begrebsmæssige murer har defineret alt det mulige modstand, at vi simpelthen ikke kan tænke at der kunne være noget bagved. Historien har da en mulighed for afslutning, da tidsånden begrebsligt forstås som selvbekræftende, og ikke muliggjort af det udefrakommende Intets konkrete virkelighed.

Men hvorfor er det et problem? Er det ikke det vi altid har ønsket, at leve i en ufremmedgjort verden? Det er det sådan set heller ikke, så længe man godtager at der er ikke er andet end det man nu engang er. End ikke de andre. De forsvinder i det ubegribelige. Derfor bliver det andet evigt fremmedgjort i abstraktionen af historien (Hegel 1979).

Litteratur

- Hegel, George Friedrich. "Wer denkt Abstrakt?", Frankfurt a. M. 1979
 Heidegger, Martin. *Hvad er metafysik?* (København: Det lille Forlag, 1974), oversat af Jørgen Hass
 Heidegger, Martin. *Væren og tid* (Aarhus: KLIM, 2007), oversat af Christian Rud Skovgaard
 Koselleck, Reinhart. *Begreber, tid og erfaring* (København: Hans Reitzels Forlag, 2007), oversat af Jens Busck
 Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Berlin: Suhrkamp, 1979)
 Ulven, Tor. *Søppelsolen: Memorabilia* (Oslo: Gyldendals Norsk forlag, 1989)
 Plotin. *Det ene - Udvalgte enneader* (København: Det lille Forlag, 2000), oversat af Niels Henningsen

Idéen om den retfærdige krig: Just War Theory i internationale konventioner

”Even in hell, it is possible to be more or less humane, to fight with or without restraint. We must try to understand how this can be so.”
(Walzer 1977: 33)

Krig er både en lovmæssig og moralsk undtagelsestilstand, der gør vold, såvel den fysiske menneskelige krop som på rettigheder og moral. Så kan vi overhovedet tale om den retfærdige krig? Kan vi lave regler for den? Og hvad med retfærdig krigsførelse? I *Just War Theory* (JWT) beskæftiger man sig med idéen om den retfærdige krig på tre niveauer, nemlig *jus ad bello*, *jus in bello* og *jus post bellum*. Da JWT kommer i mange versioner, vil jeg for overblikkets skyld primært tage udgangspunkt i JWT som udtrykt hos Michael Walzer.

Just War Theory beskæftiger sig med hvornår det er kriminelt for en stat at gå i krig, hvornår det er tilladt og hvornår det er det ønskværdige at gøre. De to hovedkategorier i JWT er *jus ad bellum* og *jus in bello*. Mens *jus ad bellum* sætter rammerne for, hvilke grundlag man retfærdigt kan starte en krig på, sætter *jus in bello* rammerne for, hvordan krigen retfærdigt kan udkæmpes. De to kategorier er gensidigt uafhængige, og det er altså muligt, at en uretfærdig krig bliver retfærdigt udkæmpet og omvendt. Ingen krige kan være retfærdige på begge sider, da der altid er en side, som har startet aggressionen. Disse rammer udtrykkes ikke bare i teori, men også i international lov. Da der i internationale konventioner er tale om, at der potentielt kan findes retfærdige krige, og at de er anerkendt til et punkt, hvor man har lavet regler for dem, er det et udtryk for anvendt JWT, som en måde at understrege vigtigheden af etik i krigsførelse, og ikke eksempelvis teoretisk pacifisme.

Grundlaget for *jus ad bellum* er en blanding af både at have en retfærdig årsag til at gå i krig, de rette legitime autoriteter (i dag er det internationale institutioner eller andre multilaterale sammenslutninger), samt en sandsynlighed for at krigens onder efterfølgende vejes op af fredens goder. Regulering af *jus ad bellum* er ifølge Walzers JWT betinget af gensidig anerkendelse fra det internationale samfund, og anerkendelse af at brugen af vold og magt (aggression), eller truslen om brug af vold eller magt, mod en suveræn stat, er en kriminel handling (Walzer 1977: 61). Walzer indtager selv en kommunitaristisk holdning til politisk teori, og fællesskabet går således forud for både nationer og individer. Da fællesskabet er at betragte som et værdifællesskab, er FN som det ultimative fællesskab også nødt til at udtrykke en fælles idé om moral og etik – også i forhold til hvordan man må bekriige dele af det store fællesskab. Dog går stater eller sammenslutninger af stater som oftest i dag i krig for at forsvare fælles værdier som demokrati og menneskerettigheder, eller med et argument om selvforsvar overfor en potentielt forestående trussel. Man har ret til med vold at modsætte sig en anden stats aggression, men også denne vold er reguleret ved lov. Her ser vi en problematiske dualisme mellem *jus ad bellum* og *in bello*.

Jus in bello er doktriner for hvordan en aktør må handle i krig, og har primært til formål at beskytte civile. Sanktionerne på krig har ændret sig gennem tiden, men indeholder alle blandt andet en form for forbud mod brug af kemiske og biologiske våben, beskyttelse af civile, særlig beskyttelse af syge og sårede og rettigheder for krigsfanger. Problemet med *jus ad bellum* er, ifølge Walzer, at det bærer alle de moralske følger af *jus in bello* med sig, da der altid vil gå liv tabt hos personer, som ikke havde indflydelse på *jus ad bellum* (Walzer 1977: 22). Det helt grundlæggende ved *jus in bello*, som også fremgår af the Lieber Code¹, er, at man ikke må påføre lidelse for lidelsens skyld, da dette ikke kan være militært nødvendigt:

¹ *Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field* eller The Lieber Code er skrevet af den politiske teoretiker og intellektuelle Francis Lieber i 1863, men også godkendt og udstedt af USA's daværende præsident, Abraham Lincoln, og dermed på vegne af den amerikanske regering. Her ser vi et samspil mellem lovgivning og moralfilosofi, der mere åbenlyst viser en konvention som tænkning.

“Military necessity does not admit of cruelty – that is, the infliction of suffering for the sake of suffering or for revenge, nor of maiming or wounding except in fight, nor of torture to extort confessions” (Lieber 1863: artikel 16).

War is hell, men hvem bør lide mest?

I FN-regi bliver der talt om krig til at ende krige, og indsatte tropper bliver omtalt som fredsskabende eller fredsbevarende styrker. International lov specificerer både hvornår og hvordan modstanderen må dræbes, men også hvem modstanderen er. FN's folkeretskonventioners formål er at sikre, at det ikke er en legitim krigshandling at dræbe bestemte befolkningsgrupper. Disse vurderinger er i dag skruet sammen af politikere og jurister på vegne af suveræne stater. Dog hviler krigskonventionerne, ifølge Walzer, ikke kun på juridiske håndbøger, men er gennemsyret af moralske argumenter, der søges håndhævet i praksis.

Selvom de begreber, der anvendes i JWT, i høj grad ligner dem der bruges i international lov, er der også afgørende forskelle. Lov kræver, modsat moralfilosofi, binære ja-nej svar. Hvis svaret på, om der er krig er ja, kommer lovgivning derefter i samlede pakker, der ikke giver mening i alle kontekster og også er taget ud af lovens oprindelige kontekst (Luban 2017: 438). Den internationale lov er dog i nogen grad smidig, og den er derfor blevet tilpasset og bøjet til givne tiders internationale situation og magtbalance. På den måde bygger en del af international lovgivning på moral og etik, mens en anden del bygger på pragmatisme eller krigsræson.

For at beskytte civile bliver krig betragtet som en kamp mellem kombattanter. Krigskonventionernes skelnen er, at soldater betragtes som kombattanter og dermed mål for angreb så snart krigen er begyndt, mens ikke-kombattanter ikke på noget tidspunkt og under nogen omstændigheder må angribes. Dette rejser spørgsmålet om, hvordan vi definerer kombattant og ikke-kombattant. Ifølge JWT's implikationer er alle dem, der som udgang-

spunkt ikke er en direkte trussel mod modstanderen, ikke-kombattanter og har ret til beskyttelse fra det internationale samfund. I Haagkonventionen omfatter kombattantkategorien ikke kun professionelle soldater, men også militser og frivillige korps og er defineret ved følgende betingelser:

- 1) To be commanded by a person responsible for his subordinates;
- 2) To have a fixed distinctive emblem recognizable at a distance;
- 3) To carry arms openly; and
- 4) To conduct their operations in accordance with the laws and the customs of war. (Haagkonventionen 1907: artikel 1).

Der er ifølge Walzer sket en udvidelse af kombattantkategorien i moderne krigsførelse. Det skyldes især udviklingen i militær teknologi, der har gjort krig til en såvel økonomisk som en militær aktivitet. Fremstillingen af et væld af materiale er nødvendig, før en hær overhovedet rykker ud, og derfra er de afhængige af en stadig strøm af ammunition og forplejning. Dermed bliver alle, der er med til at producere materiale, en del af kombattantkategorien, selvom de ikke udgør en direkte trussel mod fjenden. At angribe bag fjendens linjer er i nogen grad at angribe civile, og denne kategori af arbejdere befinder sig altså et sted mellem kombattant og ikke-kombattant (Walzer 1977: 145). Den afgørende skelnen er, ifølge Walzer, mellem dem, der producerer hvad soldater behøver for at kæmpe, og dem der producerer, hvad soldater behøver for at leve. Altså kan man, hvis det er militært nødvendigt, angribe en fabrik, der producerer kampvogne eller geværer, men ikke en fabrik der producerer feltrationer eller medicin.

Hvordan man agerer i krigen er indenfor soldatens egen beslutningssfære, og jus in bello er altså der, hvor soldaten har mest indflydelse. Soldaterne på hver side er moralsk ligestillede, såfremt man udelukkende betragter dem som instrument for en stat, i hvilket tilfælde de blot gør som befalet (ibid.: 127). Og her står de uden personligt ansvar. Da et af argumenterne ved jus ad bellum er, at krigen som udgangspunkt kun kan være retfærdig

på den ene side, vil det også udelukkende være de soldater, der kæmper på den retfærdige side, som agerer *jus in bello*. For da den anden sides soldater, selv hvis de agerer efter alle krigens regler, gør det på et uretfærdigt grundlag, er deres vold illegitim i sig selv. Man kan altså argumentere for, at der foruden *jus ad bellum* ikke kan findes *jus in bello*. Der er hos Francis Lieber kontant afregning for soldater eller andre krigsaktører, der begår grov og unødvendig vold, og en sådan må lovmæssigt slås ihjel af en overordnet på stedet (Lieber 1863: artikel 44). I det hele taget må der i nogle tilfælde stadig anvendes dødsstraf uden retssag hos Lieber, hvilket forsvinder fra de efterfølgende konventioner.

Krigens modsatrettede rædsel ligger i, at krigen er en social praksis, hvor vold og magt anvendes både af og mod personer, som er enten loyale eller tvungne aktører for en stat, og ikke som individer med fri bestemmelse over egne aktiviteter. Soldatens liv er her nationaliseret og dermed til rådighed som våben: "When soldiers fight freely, choosing one another as enemies and deigning their own battles, their war is not a crime; when they fight without freedom, their war is not their crime. In both cases, military conduct is governed by rules; but in the first the rules rest on mutuality and consent, in the second on shared servitude" (Walzer 1977: 37).

Ifølge dette argument står soldaten i begge tilfælde uden moralsk ansvar for sine handlinger som aktør i krigen. Så længe soldaterne uanset side har overholdt krigens regler som defineret af FN, kan de ikke straffes efterfølgende. Det betyder, at de lovmæssigt ikke er ansvarlige, men at de stadig moralsk er ansvarlige for deres handlinger.

Voldens vigtige efterspil

En kategori, der i tidligere JWT ikke har fyldt meget og heller ikke gør det hos Walzer, er *jus post bellum*. Denne del har fokus på krigens afslutning, konsekvenser og det ansvar, som staterne efterfølgende har overfor hinanden. Det drejer sig om behandlingen af den lokale befolkning, materielle

forhold, økonomiske interesser og statsopbyggelse. Altså tilbage til det første argument ved *jus ad bellum*: en sandsynlighed for, at krigens under efterfølgende vejes op af fredens goder.

Jus ad bellum og *in bello* sikres ved eksistensen af *jus post bellum*. Altså gennem kravet om kompensationer, politisk rehabilitering og retssager mod krigsforbrydere. Kompensation må gives til offerstaten, fordi den foruden aggressionen ikke var nødt til at genopbygge sig selv. Politisk rehabilitering må gives til den nation, der har lidt nederlag. *Jus post bellum* må både inkludere en retfærdig årsag til at afslutte krigen, at fredens betingelser bekendtgøres af en legitim autoritet og at man efterfølgende kun straffer politiske og militære ledere og ikke befolkninger. Civile er i en krig aldrig legitime militære mål, men de lever både under og efter en krig med konsekvenserne af den:

"They are, however, political and economic targets once the war is over; that is, they are victims of military occupation, political reconstruction, and the exaction of reparative repayment" (Walzer 1977: 297).

Der er altså efter en krig en distinktion mellem fordeling af konsekvenser og udgifter, som rammer hele folket, og fordeling af ansvar, der ligger hos den mindre gruppe af individer.

Litteratur

- Haagkonventionen. *Laws and customs on War on Land* (FN, 1907)
- Lieber, Francis. *Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field* (Washington: Government Printing Office, 1863)
- Luban, David. "Just War Theory and the Laws of War as Nonidentical Twins", *Ethics & International Affairs*, 31.4 (2017), pp. 433-440
- Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars* (New York City: BasicBooks, 1992 [1977])



Uden for tema



Introduktion til en tænker: Edmund Husserl

Husserl er den moderne fænomenologis grundlægger, og uden tvivl en af en håndfuld af de mest indflydelsesrige filosoffer i den kontinentale tænkning i det 20. og 21. århundrede. Denne indflydelse er mest eksplicit i filosofien, bl.a. igennem Husserls umiddelbare fænomenologiske arvtagere, samt de fænomenologisk influerede idéstrømninger som hermeneutikken, dekonstruktionen og poststrukturalismen. Men Husserls arv lever tillige videre i et væld af andre menneskevidenskaber, som psykologien, sociologien og historiografien, hvor fænomenologien har vist sig frugtbar. Til trods herfor er Husserls eget teorikorpus forbløffende underbelyst. Følgende er en til respektløshed grænsende kortfattet opsummering af Husserls mildest talt omfattende virke.

Fænomenologiens begyndelse

Logische Untersuchungen er det værk, der i gængs omtale regnes som fænomenologiens startskud, eftersom det er heri, at intentionalitetsbegrebet (oprindeligt udviklet af Franz Brentano) for første gang udlægges i den specifikke betydning, som kommer til at danne grundlag for fænomenologien siden da. Princippet simple formulering, der efterhånden næsten kun lader sig gentage som kliché, er, at bevidsthed altid er bevidsthed om noget. Denne tilsyneladende simple betragtning implicerer dog en med vidtrækkende konsekvenser behæftet omstrukturering af filosofiens perspektiv overhovedet. For at undersøge denne simultane konstitution af bevidsthed og objekt suspenderer Husserl, med den metodiske manøvre, der er epochéen, tredjepersonsperspektivet, dvs. det bevidsthedsuafhængige plan, for at udskille førstepersonsperspektivet, og lade beskrivelsen af dette og dets

mulighedsbetingelser være genstand for den fænomenologiske analyse. Man ser således, at sådan noget som en Ding an sich er principielt umuligt inden for rammerne af fænomenologiens præliminære grundsætninger. Dermed er noget sådant ikke ontologisk benægtet eller prætenderet gendrevet, men blot analytisk "sat i parentes".

Intersubjektivitet

Et område af fænomenologisk forskning, der eftertrykkeligt demonstrerer, at Husserl ikke blot kan reduceres til fænomenologiens grundlægger, men at hans konkrete analyser også har vedblivende relevans for feltet, er ved spørgsmålet om intersubjektivitet, hvor ingen anden fænomenolog siden tilnærmelsesvist har bidraget i samme omfang som Husserl. Det var et vedblivende problem igennem Husserls forfatterskab, hvordan man fænomenalt, altså førrefleksivt, forstår den fremmede subjektivitet netop som subjektivitet. Hvilke betingelser ligger til grund for, at det andet menneske gør sig forståelig for mig som noget, der besidder en egen bevidsthed, og ikke bare er en genstand, som så meget andet, der omgiver mig i fænomenverdenen. Hans analyser er mangefacetterede, og kan ikke retfærdigvis refereres her. Det står dog centralt, at Husserl både forsøger at udgrunde, hvordan den anden optræder som fænomen og hvordan den anden indgår som konstitutiv faktor for fænomenalitet overhovedet, dvs. som en garant for gyldigheden af den enkeltes verdensforståelse.

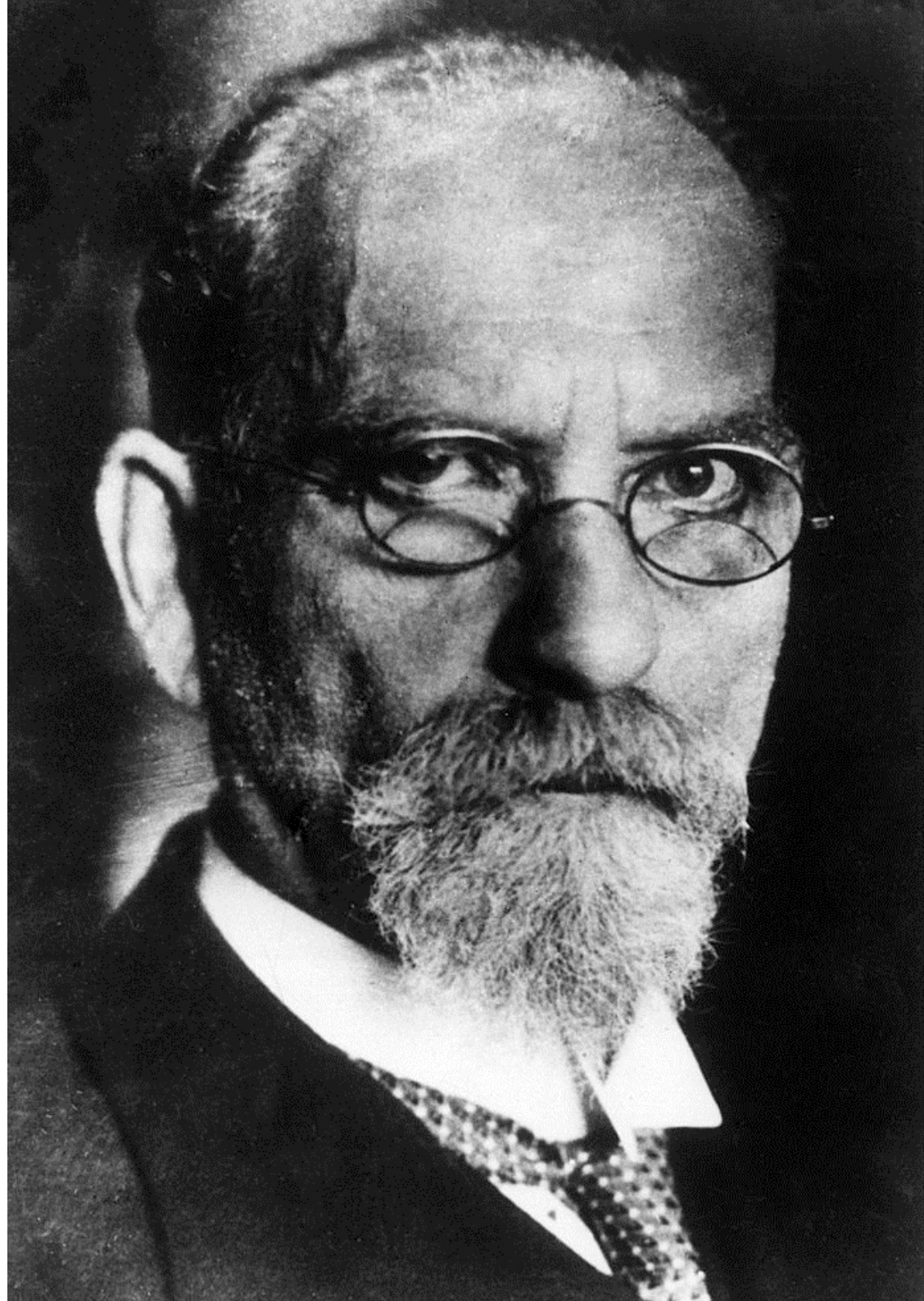
Krisis

I sit sidste værk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, typisk omtalt som kriseskriftet eller bare Krisis, folder Husserl sig pludselig ud som idéhistoriker. I en analyse af Galilei er det et centralt anliggende for dette værk at vise, hvordan den matematiserede verdensforståelse har fået forrang for livsverdenen (den fænomenhorisont, i hvilken tingene umiddelbart giver sig), som grundlag for filosofien. Tesen

heri er, at det, der for Galilei var en vej til at udstikke det invariante og objektive i naturen, blev optaget og "ontologiseret" i filosofien. Filosofien gjorde en metode til en metafysik, og lod det verdensbillede, der fra en naturvidenskabelig betragtning er mest analytisk adækvat, definere filosofiens problemer og aksiomer. Dette værk blev udviklet i en intellektuel dialog med Martin Heidegger, og øvede så eftertrykkelig indflydelse tilbage på Heidegger, at den tyske professor Christoph Jamme insisterer på, at Krisis og Sein und Zeit kun kan forstås i lyset af hinanden.

Husserl i akademien

Husserls arv har siden naziregimet lidt den samme skæbne, som den marxistiske teori gjorde det på de amerikanske universiteter siden mccarthyismen: han var som jøde i en årrække persona non grata i det akademiske miljø, hvilket resulterede i, at en generation af akademikere ikke gjorde bekendtskab med hans tænkning, og således ikke havde muligheden for at formidle dette videre, når de siden selv skulle undervise. Husserl har derfor aldrig fået en plads på pensumlisterne, der ville svare den enorme indflydelse, hans værker har haft på kontinental tænkning. I Danmark har professor i filosofi på KU Dan Zahavi og Center for Subjectivity Research imidlertid været ansvarlige for en bemærkelsesværdig Husserl-Renæssance.



Anmeldelser



Kampen om mennesket
David Budtz Pedersen, Finn Collin og Frederik Stjernfelt
(red.)
Hans Reitzels forlag, 2018
447 sider, 350,00 kr



anmeldelse »

Hver gang nogen opsætter en teori, er det min erfaring, at vi idéhistorikere næsten instinktivt får lyst til at pille teorien fra hinanden – Det gibber i os, og det ville egentlig ligne os dårligt bare at tage den for gode varer. Den følelse er ikke udeblevet i min læsning af *Kampen om mennesket*, der fremlægger og introducerer otte forskellige menneskebilleder, som hver især hævder at have en god forklaring på, hvad mennesket er, og hvad det bør være. Og netop fordi mange af menneskebillederne har en normativ dimension, fører det til en idémæssig kamp om mennesket. Er det afgørende for mennesket f.eks. biologien, fornuften, eller nationen?

Hvis man kan dæmpe enkelte teoretiske spjæt, så mener jeg, at forskerne bag bogen præsenterer en sympatisk idé samt et godt bud på, hvad humaniora kan. De mener at kampen om mennesket bliver mere kvalificeret, "hvis deltagerne sætter sig mere ind i modstanderens synspunkter" (15), og det er dermed en bog, der vil kæmpe *imod* polarisering af den offentlige debat og *for* en forståelse af, at mennesket tænkes forskelligt. Bogen vil med andre ord kridte stregerne til kampen om mennesket op, den forsøger ikke at kæmpe kampen selv.

I første halvdel af bogen bliver de otte menneskebilleder udfoldet, og når de historiske rødder beskrives genealogisk, er bogen særligt relevant for os på idéhistorie, om end jeg til tider ønskede, at man var gået tættere på primærteksterne. Det betyder selvfølgelig også, at mange af de spørgsmål vi til daglig diskuterer, vil være relevante og trænge sig på: Fra hvornår giv-

» anmeldelse

er det mening at spore en idé? Er der for stort et fokus på en filosofisk elite som et samfunds producent af idéer? Overvejende er det dog godt idéhistorisk håndværk, og projektet anskueliggør, hvordan idéer om mennesket ikke er én lang fremskridtsfortælling.

Når bogen er bedst, afdækker den virkelig fint, hvordan mennesker med en given agenda, har retfærdiggjort deres idéer og tanker om verden gennem historien, og bogen viser, at humanistisk forskning kan noget, man ikke ser på andre fakulteter. F.eks. tabte jeg kæben, da jeg fik udlagt og analyseret følgende tekststykke af en engelsk læge, der argumenterer imod kvindelig stemmeret i 1913:

"En kvindelig vælger ville være skadelig for staten, ikke blot fordi hun ikke kunne bakke sin stemme op med fysisk magt, men også på grund af hendes intellektuelle mangler [...] Kvindens sind påvirkes i for høj grad af enkelttilfælde [...]. Forklaringen på dette skal findes i de fysiologiske træk ved kvindens sind: I den kendsgerning, at mentale billeder hos hende er for intimt knyttet til refleksagtige følelsesmæssige reaktioner" (194).

Ja, der er næppe noget, der kan minde en om idéers foranderlighed, som når kvinders sind beskrives som var de reptiler med største selvfølgelighed.

Kapitlerne "Homo economicus", "Homo socius", "Homo faber", "Homo nationalis" og "Homo humanitas" udgør – sat på spidsen, og måske en smule polemisk udtrykt – en lettere kondenseret version af det idéhistoriske pensum de sidste par år, og derfor fandt jeg egentlig kapitlerne Homo sapiens, emotionalis og deus sjovere at læse. Bogen hævder aldrig at de otte udvalgte menneskebilleder omfatter alle tænkelige menneskebilleder. F.eks. blev det på et seminar ifbm. lanceringen forklaret af David Budtz Pedersen, at det racistiske menneskebillede ikke var med, da det ikke har samme relevans, som det før har haft. Det lyder fair, og i sidste ende bliver man jo nødt til at tage nogle beslutninger, når man opsætter et projekt som dette.

Dog begynder mit idéhistoriske øjenbryn at dirre, som så ofte før, da jeg ser, at et religiøst menneskebillede ikke figurerer i bogen. Religiøse idéer lader stadig til at have enormt stor forklaringskraft for mange i dag – så jeg mener bestemt, at det er en mangel.

Sådan kan man gennemgående stille spørgsmålstegn ved nogle metodiske valg for projektet, men det ville være ærgerligt, hvis det var det primære fokus for ens læsning, og hvis jeg skal hoppe helt op på den ideologiske hest, så mener jeg, at selve bogens underliggende præmis er ekstremt vigtig. Den forsøger at overkomme en reducere af menneskets selvforståelse, og jeg tror, at der heri ligger en stor værdi i at blive klogere på menneskelige idéers foranderlighed. Derfor undgår *Kampen om mennesket* i sidste ende heller ikke at kæmpe selv, og særligt Homo economicus er antagonist i denne kamp. Det er ikke nogen ny kritik inden for humaniora. Men det er nu altid rart at se humaniora bide fra sig.

Global Idehistorie
Casper Andersen, Mikkel Thorup (red.)
Baggrund, 2018
219 sider, 200 kr

anmeldelse »



Navlepillieret fortsætter. Og det kan vist nok ikke være entydigt positivt. Men under alle omstændigheder er en af efterårets studie-relevante udgivelser en antologi, som behandler et fænomen, der har stået og banket på de særligt idéhistoriske akademiker-døre i et forsøg på at finde et sted at søge for ly i en verden, der ikke vil være den bekendt. Der er tale om det særprægede genstandsfelt, der er den globale idéhistorie. Udgangspunktet for udgivelsen er at fortælle historien om de uhørte stemmer. Minoritetens rolle, i vores europæiserede fællesberetning om vort eget kontinents intellektuelle mentalitet, har været og er i særlig grad slet ikke at spille nogen rolle. I fraværet af de subalterne og laterale vidensdomæner og beretninger er vi på et strukturelt plan med til at opretholde en undertrykkelse, der forherliger vores individuelle akademiske praksis som en etablisementets legeplads for abstrakte teorier og hypoteser uden en konkret dagligdagsnærvær af nogen art. Hvis vi ikke gør noget nu, vil der ikke være andet tilbage end den irrelevans, den rige hvide døde mand i forvejen repræsenterede, er altså budskabet. Der skal nivelleres, egaliseres og skabes bindeled imellem nationalt og regionalt bestemte idekorpusser for til gengæld at certificere begrebsapparater, som har potentiale ud over sit ophavs arnested. For nogen, en frihedserklæring, for andre en umulighed.

Det er der så kommet denne lille fætter ud af. Og der er vist ingen, der kan eller have lyst til at frasige sig optimeringen og horisontudviklingen af den akademiske gerning i et multilateralt perspektiv. Og det er vel også et godt billede på samtidens forandringstrang, at indledningen egentlig er en lang

refleksion, men også lidt af en undskyldning om, at feltet ikke er blevet tilstrækkeligt behandlet tidligere. Men det spørgsmål, der tages op, er ikke desto mindre relevant i idehistorikernes egen lille hule af skærmydsler og rabalder (lige børn leger bedst, eller hvad?). For er det en faglig hybris, vi begår, når vi gang på gang binder sløjfer mellem tænkere og begreber uden at tage hensyn til de situerede forhold, som har betinget hver enkelt undersøgelse? Mikkel Thorup og Casper Andersen søger at imødekomme løsningen med Jürgen Oppperhamms begreb om *forbundethed*, der skal indfange forståelsen af et idékorpus, der undertvinger landegrænser, og som vi gerne ser besidde en særlig kvalitet af ikke-vestlighed. Vi skal altså ikke være bange for at bevæge os langt væk og frem og tilbage tid og rum, såfremt vi respekterer det forhold, at der skal være et A til et B, og at en kommunikation af disse tankesæt skal opstå i en kontekst, før vi kan indtage og studere det. Altså: for-bundet-hed.

Nå, men hvad er det så for en størrelse, vi bliver præsenteret? Det første, der slår en i øjnene er egentlig designet. Den rige mængde af konkret skitserede verdensbilleder siger faktisk en hel del både om polemikken ved forståelsen af den globale idéhistorie, men også om udgivelsens metodiske tilgang til feltet.

Dernæst er der nogle ting, der falder en ind, alt imens man bladrer sig igennem. Det er ikke konsistensen af globalhistoriske undersøgelser, politiske såvel som filosofiske og feministiske, der mangler noget. Tværtimod er det kompetente udsagn af passionerede forskere, der helt sikkert har hver deres vision af den globale idehistories udfoldelse, og det skal der være plads til. Men i formatet af en antologi fremstår de interessante og velgrundede fokusområder flade og uden argumentatorisk pondus. Jeg ved godt, det er fy at hidkalde sig lige præcis dette i et kontekstualiseringens fag, men jeg taler netop heller ikke om enkeltsagernes potentiale, men som den generelt stilistiske oplevelse af at læse sig igennem de mange og meget forskellige bud på globaliseret idéhistorie. Udblikket er stort, vanvittigt stort,

men derfor også vandet til i de beskedne 5 sider, hvert fokusområde får lov at boltre sig i. Det føles som om at hver gang, at noget nyt er bygget op og i gang med udsige sig, konkluderes der og opsamles på ny uden at der vitterligt er blevet sagt noget nyt. Formularen er så rigid, at det er beskedent, hvad vi når at få berettet, der ikke er indbefattet en udførlig indledning og konklusion. At anvende denne struktur så klart og koncis giver mening, når man skal overskue 15-20 siders materiale, der udgrundes i forskellige retninger, men i dette format sluger og kvæler de hver enkelt artikel til fordel for et længslens suk hen imod den refererede sekundære litteratur. Irritationen er selvfølgelig varierende, fordi nogle artikler bedre end andre ser sig i stand til at udføre de nødvendige krumspring for at kunne inddrage de essentielle pointer. Dræbys behandling af den universelle livsudfoldelsesfilosofi, Thorups Hobbess/Locke-læsninger og von Eggers Mariegaards bidrag om den haitianske revolution er således i stand til at levere materialet i en sådan grad, at man føler sig beriget med områdernes spændingspunkter så vel som fem sider er i stand til at sige noget om det. Alt imens vil Bengtsens omfangsrige slaveri-begreb ikke rigtig rodfæste sig i Indien og Kina på den korte plads. Ligeledes vil Fabians behandling af det offentlige og private rum i en feministisk sammenhæng og Oluf Christiansens studie af globalisering i det 20. århundrede gerne nå at sige så meget i deres sagsfelter, at man føler sig mere på bar bund ved færdig læsning end da man gik ind til det. Det er jo aldrig dårligt at sidde tilbage med trangen til at stille spørgsmål, men lige her søger genstandsfelterne ud af deres formats begrænsninger, hvilket i sidste ende desværre hæmmer dem. Og det er lidt ærgerligt.

Derudover bærer udgivelsens afsnit præg af en bred palet af diverse og alsidige, eksotiske men også menneskelige problematikker der synes vedkommende og velbearbejdede i konteksten. Alligevel fanges de globale fangarme nærmest i deres eget spindelvæv, da den konstante analytiske overvejelse drejer sig om en Foucaultdiansk bestemmelse af poststrukturelle aktør-kategorier, der velkommer studiet af kulturmøder. Begrænsningerne

ved denne metodiske tilgang bør holdes for øje. Hvordan lader man undersøgelsens involverede indicier komme til orde set igennem det samme brill-estel af minoritet kontra majoritet? Det er ikke et problem hver gang, men det kan virke forstyrrende, at den globale idéhistorie ikke helt ser sig fri for denne ansporing. Rognliniens subalterne idéhistorie, Dias' globaliseringslæsning af Mario Peixotos liv og levned og Jensens analyse af forholdet mellem den chilenske regering og den neoliberale økonomiforståelse fra Chicagoskolen undgår denne gnidning, da feltet allerede i disse tilfælde er indforståede i konteksten og bliver herigennem ikke en kategorisk udfordring som sådan. Men i Nielsens kulturmødestudie af lægen og elefanterne, Andersens behandling af Achebes og Ngugis beretninger om kostskolernes undertrykkende adfærd, samt Dalbyes skildring af de Zeas og Bondys refleksioner om latinamerikansk filosofiidentitet og igen Bengtsens tilfælde forsøges der at tillægge analysekategorier i et nyt opklaringsforsøg, der skal åbne kontekstens miljø op. Men i teksternes slutprodukt føler man sig i tvivl. Tjener sagsforholdene begrebernes retfærdiggørelse mere end omvendt? Jeg tror egentlig kun, resultatet virker sådan af den grund, at den globale idehistorie netop har denne flyvske karakter i skrivende stund, at der endnu ikke er et fuldkomment vokabular for anvendelseskriterierne i det mangfoldige apparat. Spørgsmålet er så blot, om en idehistorie kan kaldes global alene fordi kulturmødet tager afsæt i Kenya eller Indien.

Men disse overvejelser ændrer i sidste ende ikke ved det faktum, at denne udgivelse er velskrevet, skarp og relevant navlepilleri for enhver idehistoriker, og du læser den ikke igennem uden på et eller andet tidspunkt at føle dig inspireret i din videre færd på studiet.

Ånd
Hans-Jørgen Schanz
Klim, 2017
107 sider, 99,95 kr

anmeldelse »



Med bogen *Ånd* råber Hans-Jørgen Schanz vagt i gevær. For sproget har fået åndenød, og samfundet blevet blå om munden. Det videnskabelige sprog har belejret dagligsproget, gjort det endimensionelt og trængt ånden på flugt. Selvom vi siger ordet nok så meget, har dét, det henviser det til, fået det "meget vanskeligt med at indfinde sig i og løfte sproget." (19). Efter den indledende diagnose følger en 74 sider lang gennemgang af patientjournalen fra Gud Herren i tidernes morgen formede mennesket af jord og pustede livsånede i hans næsebor til ungdomsoprørerne i 1960'erne formulerede en ny fremtid og lod åndsbegrebet blive tilbage.

Schanz vil med denne gennemgang ikke bare beskrive åndsbegrebets udvikling i og åndsfaenomenets udvandring *fra* sproget, han vil også vise læseren, "at mennesket og dets åndsliv er andet og mere, end hvad der kan beskrives i et naturvidenskabeligt vokabular." (92). Det er ikke et forsøg på at vise, hvordan han nåede frem til sin diagnose, men på at overbevise læseren om, hvor grum den er; det er ikke dens rigtighed, men dens alvor han vil understrege. Men på mig får det den modsatte effekt. For med gennemgangen afslører han, at hans åndsbegreb blot er ét blandt mange forskellige og til tider uforenelige forståelser, og når nu dét fortrænges fra sproget, kunne man så ikke forestille sig, at der ville blive plads til ånd i en anden forståelse?

I vores, ifølge Schanz, så åndsforladte verden er "det at tænke sig selv og sit livsforløb sammen med andre ind i en større almen og historisk situa-

tion og udvikling (...) noget aldeles fraværende" (97). Denne tid er karakteriseret ved, at "rollemodeller og idealbilleder hentes fra alt andet end et galleri af personer, der har betydet noget for samfundet, i historien og for almenvellet. I stedet hentes de fra popkulturen, sportsverden og andre, der på den ene eller anden, oftest idiotiske, måde har oplevet at være i medierne i et kvarter, og som aldrig har betydet eller kommer til at betyde noget som helst for og i historien" (96).

Umiddelbart lyder det, som om det hele går helt ad helvede til. Men læst i forlængelse af åndsbegrebets udviklingshistorie lyder det "bare", som om det er det hegelianske åndsbegreb, der går til. For 20 sider tidligere skriver Schanz, at Hegel som den første afsakraliserer, afpersonificerer og afindividualiserer åndsbegrebets begreb; at han "bibeholder Augustin og Descartes' bestemmelser af ånd som et forhold, der forholder sig til sig selv, men han løfter det ud af den individuelle sjæl" (67). Og det må være i kraft af et abonnement på dette åndsbegreb, at Schanz forventer, at den enkelte skal tænke sig selv og sin eksistens ind i en større almen historisk udvikling og dyrke idoler, der bidrager til den.

Men som Schanz selv skriver, er dette åndsbegreb hverken enestående eller ubestridt. Oppositionen kommer blandt andet fra Kierkegaard, der "resakraliserer åndsbegrebet samtidig med, at han reindividualiserer og repersonificerer det og – stort set – hæver det ud af historie og kultur (...)" og mener, at "det åndløse menneske er det inautentiske menneske." (71; 73). Han binder ifølge Schanz ordet ånd til en "radikal individualisering" (74), og det er netop sådan én, Schanz ser som tidens store onde – og tillad mig at tilføje, virkelige onde.

For dét, der skulle illustrere, at mennesket og dets åndsliv er andet og mere, end hvad der kan beskrives i et naturvidenskabeligt vokabular, har imidlertid vist mig, at ånd er noget andet og mere, end det Schanz forstår ved det, når han stiller diagnosen åndenød og siger, at "det ser sort ud"

(106). Den fortrængte ånd er ånd i hegeliansk forstand, og synderen er en kvalitet ved den kierkegaardske. Hvor jeg i bogens indledning kunne nikke genkendende til diagnosen, må jeg ved dens afslutning sige, at den er alt for uspecifik og stille spørgsmålstejn ved dens alvor.

Den hegelianske ånd er måske fortrængt, men kunne den kierkegaardske ikke tænkes at trives? Som et kristent-eksistentielt begreb, som et anliggende mellem individet og Gud (70-71), er ånd da overhovedet meddeleligt, og behøver den da overhovedet en plads i sproget for at overleve? Men formår og giver den hegelianske ånd mon noget, som den kierkegaardske ikke gør? Jeg savner ikke bare præcision i diagnosen men også argumentation for, hvorfor den er så alvorlig; hvorfor vi skal forstå og begræde tabet af ånd i hegeliansk forstand – for det giver, hvad Schanz selv viser, ikke sig selv. Fra Genesis til generation 68 har åndsbegrebet været historisk kontingent, og når han bruger 74 sider på at male dette klart frem for læseren, men ikke bruger én eneste side på at forklare, hvorfor han forstår, hvad han forstår ved ånd, kommer hans alarm over dens forvisning fra sproget til at klinge noget hult.

Men hvem ved? Måske er ånden virkelig borte, og jeg fanget i fornægtelsesfasen?

Hvad alle bør vide om mænd - Pik, potens og parforhold
Ann-Marlene Henning og Jesper Bey-Hansen
Lindhardt og Ringhof
336 sider, 299,95 kr.



anmeldelse »

Siden 1960'erne er kvinder gradvist blevet bedre til at tale åbent om krop og seksualitet, og kampen for accept af en aktiv kvindelig seksualitet på lige fod med mandens er stadig i gang. I imidlertid har debatten om mandlig seksualitet stået i stampe. Mænd taler mindre konkret med hinanden om sex, krop og følelser, kommer ikke hurtigt nok til læge eller psykolog. Forventningen til hvordan man er en rigtig mand og macho-myter lever stadig: "En mand med stort M er hetero, har altid sexlyst, præsterer en stenhård rejsning og ved præcis, hvordan han tilfredsstiller en kvinde. Eller gør han?" (15).

I håbet om at Bey-Hansen og Henning her har skrevet en bog, der kan give mænd noget lig *Kvinde Kend din Krop*, har jeg kastet mig over den. *Hvad alle bør vide om mænd* er, som titlen angiver, henvendt til alle uanset køn. En mandemmanual om manden og til manden, til dem der er i et forhold med en mand, eller bare er nysgerrige. Den søger at gøre op med mandemyter og give svar på de spørgsmål, der kan opstå i løbet af et mandeliv og i løbet af livet med en mand. Forfatterne understrejer, at der i bogen ikke er tale om den "typiske mand" eller den "typiske kvinde", for disse er typisk diskriminerende (og i øvrigt altid heteroseksuelle) stereotyper, og at det er begrænsende at tænke køn binært. I stedet beskæftiger de sig med almenmenneskelige tanker, følelser, kropslige oplevelser, som gælder for mange, men ikke alle mænd. En afgørende forskel fra *Kvinde kend din krop* er, at denne bog ikke umiddelbart er et opslagsværk. Derudover handler den heller ikke blot om mandens sundhed og sygdom, men i høj grad også om mandens kærligheds- og sexliv. Især har bogen fokus på det de kalder for piksund livsførelse, som på forskellige måder forklarer, hvordan man

kan passe på potensen og forebygge rejsningsbesvær og præstationsangst. Spoiler: deres råd til manden der vil passe på potensen er derfor stort set de samme, som til manden (eller kvinden) der gerne vil forebygge hjertekar sygdomme.

Opgøret med de binære kønsqualiteter er et vigtigt fokus i bogen: "Hvilede vi noget mere i vores køn, og turde vi til og med at stå ved vores kønsatypiske træk, ville der ganske givet være mange flere bløde mænd og hårde kvinder. Sandheden er jo, at der er uendeligt mange måder at være mand på – ligesom der er uendeligt mange måder at være kvinde på. Derfor er mangfoldighed et af nøglebegreberne i denne bog. Diversiteten, hvad blandt andet køn, seksualitet og parforhold angår, er simpelthen så stor, at det er på tide, at vi frigør os fra de normative og stereotype forestillinger der begrænser os." (24).

Der er også indskrevet flere selvtjek, som opfordrer læseren til at reflektere over sin egen kønsidentitet, kropsforståelse, seksuelle oplevelser osv. For det er, som bogen gør opmærksom på, ikke kun piger der f.eks. oplever kropsskam, og mænds kropsskam er stadig tabuiseret på en anden måde end kvinders. Dette leder tilbage til idéen om, at manden ikke kan være følsom og usikker. Mennesker frygter generelt at falde udenfor normalen, og derfor opfordrer bogen i høj grad også til, at vi bliver bedre til at tale åbent om kropslige og seksuelle tanker og frustrationer. Bogen handler også meget om pik, og ifølge forfatterne er spørgsmål om pikstørrelse, præstationsangst og manglende sexlyst helt naturlig fra puberteten og frem. Disse bekymringer hænger ofte sammen med mandens forhold til sig selv, sin krop og følelser og machomyter om den "rigtige" mand. De bruger en omskrivning af Descartes "jeg tænker altså er jeg" til at beskrive et fænomen der for mig, som idéhistoriker uden pik, giver en bedre forståelse af pikkens betydning for (nogle) mænds selvopfattelse. "Jeg er så stor – altså er jeg" eller "jeg er så stiv – altså er jeg" og "mit udstyr får opmærksomhed – altså er jeg". Ifølge forfatterne er alle mandens rejsninger beviser på hans virilitet, hvilket er årsag til potensens store betydning. Men det er som oftest først noget, han egentlig bemærker, når han oplever rejsningsbesvær. Bo-

gen tager også fat i den sejlivede myte om at størrelsen er altafgørende med et forklarende nedslag i den kvindelige fysiologi: "I en kvindes skede sidder de fleste nerveceller i den nederste (yderste) tredjedel – derfor betyder størrelsen mindre end de fleste tror. Det er mindst lige så vigtigt, hvordan pikken styres via bækkenbunden og bevægelserne med underlivet." (93). Bækkenbundsøvelser er derfor mindst lige så relevante for mænd, som de er for kvinder.

Grundlæggende virker bogen mest til at være skrevet til den midaldrende mand, hvorimod kvinde kend din krop i høj grad også er til unge kvinder. Denne aldersgruppe er især relevant, fordi den mandlige overgangsalder er en realitet, der sjældent tales om. Andropausen i midtlivsfasen (i nogen grad svarende til menopause) kan især føre til mere fedt, faldende muskelmasse og manglende sexlyst, da testosteronniveauet falder med 1-2% om året fra 30-årsalderen og frem. Dog er der til alle aldersgrupper massere af konkrete tips til kærligheds- og sexliv. Eksempelvis hvordan en mand bør røre ved en kvinde – dog ærgerligt hvis den viden først rammer manden, når han i desperation læser denne bog i en alder af 55. Samme kapitel beretter i øvrigt, at kvinder der har sex med kvinder får langt flere orgasmer end kvinder der har sex med mænd, hvilket sikkert ikke ligefrem er opmuntrende for den testosteronblødende læser. Man kan også blive klogere på sex mellem mænd - herunder et ganske lærerigt afsnit om analsex.

Bogen er en solid gennemgang af lyst, sexlyst, livslyst og vigtigheden heraf. Hvordan manden både fysisk og mentalt kan føre en piksund livsstil, og den giver desuden mange henvisninger undervejs til hvor og på hvilke hjemmesider man kan læse mere om et givent emne. Den måtte godt have været halv så lang, for den kører flere steder i cirkler, og kunne med fordel have været lidt mere handy delt op.

Et af de mange dejlige ord der bliver brugt i bogen er penisvisdom, og det vil jeg trods alt sige, at jeg har fået en del mere af.



CALL FOR ACTION

T NGEN

Afdelingsblad for Idéhistorie

Nye tider, ny TINGEN!

Vi på TINGENS redaktion synes, at det er på tide, at der sker noget nyt. Og vi har brug for DIN hjælp til at finde ud af, hvad det skal være. Vi søger nye idéer til, hvad der kunne gøre TINGEN til et endnu federe blad at lave og læse. Så slap af, nyd sommeren, læg hovedet i blød og vend inspireret og idérig tilbage til næste semester, hvor vi sammen vil kickstarte TINGEN!

Er du interesseret i at være en del af redaktionen eller skrive en artikel, er du hjerteligt velkommen til at kontakte os. Bidrag og andet modtages på mail:
ide.tingen@gmail.com.

